EPEKTASIS

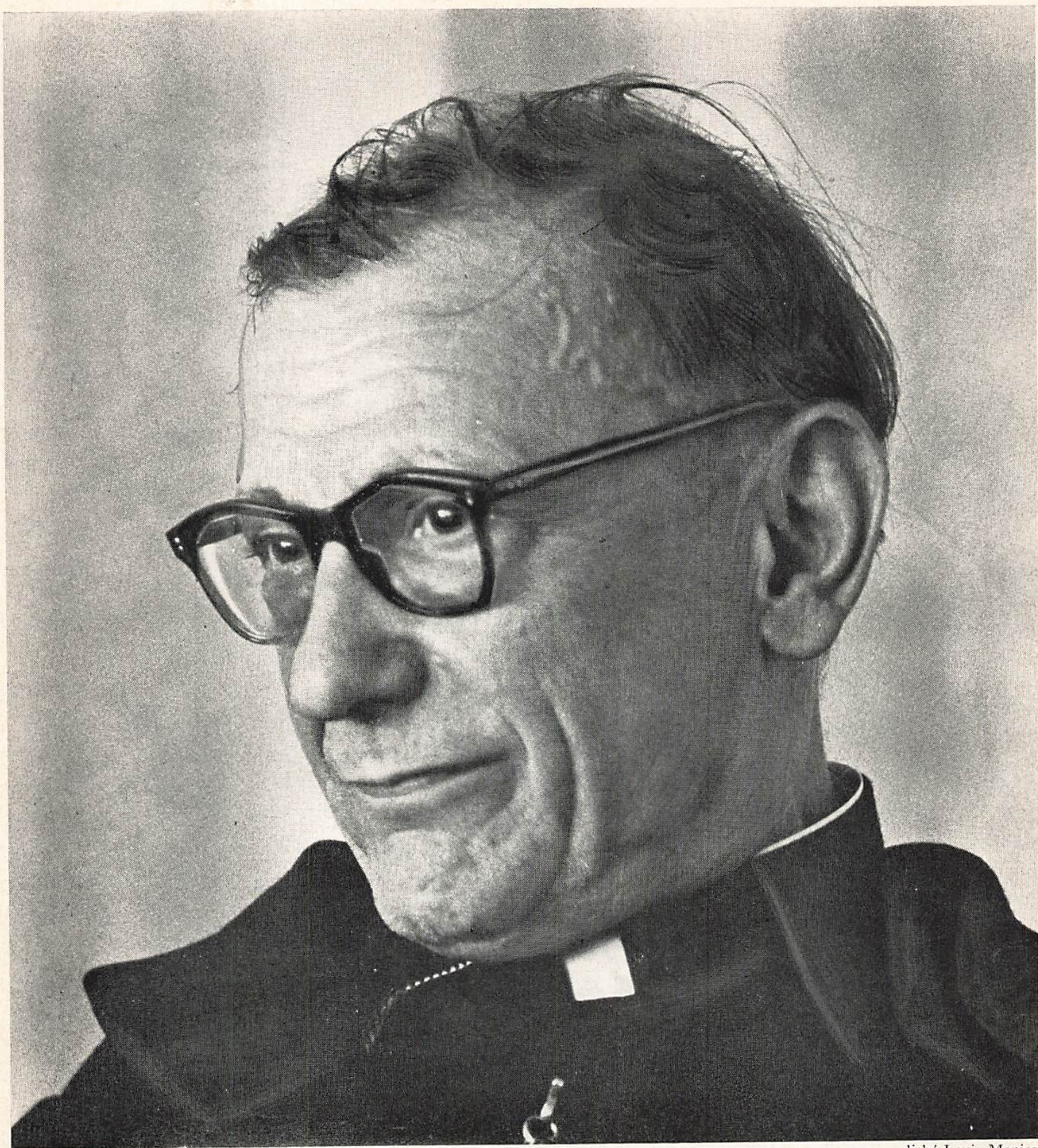
MÉLANGES PATRISTIQUES OFFERTS AU CARDINAL JEAN DANIÉLOU

PUBLIÉS PAR JACQUES FONTAINE ET CHARLES KANNENGIESSER



BEAUCHESNE

1972



cliché Louis Monier.

Le Cardinal Jean Daniélou

Τὸ ἀεὶ προκόπτειν ἐν τῷ ζητεῖν,
καὶ τὸ μηδέποτε τῆς ἀνόδου παύεσθαι,
τοῦτό ἐστιν ἡ ἀληθὴς τοῦ ποθουμένου
ἀπόλαυσις...

Grégoire de Nysse
Homélie sur le Cantique, XII

Epektasis : *selon la logique même de son acception première, ce titre s'est ici chargé de bien des sens, au-delà de l'intention primitive qui avait présidé à son choix. Au cœur du vocabulaire spirituel de Grégoire de Nysse, ce mot résume la tension de l'âme hors d'elle-même à la rencontre de Dieu. Aussi semblait-il pouvoir évoquer de manière expressive les recherches sur la théologie mystique du Cappadocien par lesquelles Jean Daniélou avait ouvert avec éclat son œuvre scientifique. Mais, tel un oiseau échappe à qui croyait le tenir, cette* épektasis *s'est envolée vers des significations nouvelles à mesure que progressait la réalisation de ces Mélanges.*

C'est qu'un tel mot, en deçà et au-delà de l'œuvre, n'est point sans affinités élues avec l'homme même. Car la rencontre de Jean Daniélou avec Grégoire de Nysse ne fut point seulement l'occasion éphémère d'un exercice intellectuel particulièrement réussi. Elle a noué autour de l'une des plus hautes spiritualités chrétiennes la diversité de ses vocations et de ses dons. Elle demeure un centre privilégié de ses recherches, et il s'y réfère encore volontiers comme à l'une des sources vives de sa pensée et de son action. Au reste, à s'en tenir aux harmoniques sensibles de cette image, quel mot aurait pu évoquer avec plus de justesse, et non sans une pointe d'humour sacré, le caractère et même la silhouette de celui à qui sont dédiés ces Mélanges? Prestesse et ardeur de la parole, fulgurante attention tour à tour accordée aux hommes et aux idées, impatience à conclure pour s'avancer toujours plus loin. « Oubliant le chemin parcouru, je vais droit en avant tendu de tout mon être, et je cours vers le but... » : est-il plus belle glose scripturaire d'une épektasis *servie par une exceptionnelle rapidité d'intuition? Ces dons singuliers ont fructifié au service d'une vocation qui ne s'achève point, on le sait, dans l'œuvre du savant. Mais la profondeur et la richesse de recherches patristiques personnelles, que les plus lourds engagements n'ont point interrompues à ce jour, ont donné à l'accomplissement de cette vocation sa plénitude originale et ses forces intérieures de renouvellement. De ces recherches, les quatre grands sujets autour desquels s'ordonnent les présents Mélanges suggèrent, tout à la fois, la remarquable diversité et la continuité des lignes de force principales.*

L'empressement avec lequel les collègues et amis de Jean Daniélou ont apporté en grand nombre leur collaboration à cette entreprise montre assez en quelle estime les patristiciens de tous les horizons tiennent son travail de chercheur. Ils entendent ainsi rendre hommage à l'auteur d'une œuvre qui a renouvelé, illustré, promu et servi de manière exceptionnelle les études patristiques en notre temps. Leur rassemblement en ce volume porte témoignage d'une commune épektasis *vers la connaissance toujours plus profonde de l'Antiquité chrétienne, à laquelle ils ont par vocation consacré le meilleur d'eux-mêmes. En ce sens, un tel rassemblement pose, dans la pluralité et le respect mutuel, un geste d'unanimité qui est aussi, à sa modeste manière, un acte d'espérance face aux divisions de notre temps. Que tous ceux qui ont accepté d'accomplir ensemble un tel geste en soient ici remerciés.*

Jacques Fontaine　　　　　　Charles Kannengiesser

TABLE DES MATIÈRES

II. — ORIGÈNE ET LA TRADITION ALEXANDRINE

III. — GRÉGOIRE DE NYSSE ET LA CAPPADOCE CHRÉTIENNE

IV. — LE CHRISTIANISME SOUS THÉODOSE

V. — CONTRIBUTIONS DIVERSES

LISTE DES COLLABORATEURS

José de Aldama, Professeur à la Faculté de Théologie de Grenade.
Monique Alexandre, Maître-Assistant à l'Université de Poitiers.
Leslie W. Barnard, Professeur à l'Université de Leeds.
Dominique Barthélemy, Professeur à l'Université de Fribourg (Suisse).
Bernard Botte, Directeur honoraire de l'Institut Supérieur de Liturgie de Paris, Abbaye du Mont César, Louvain.
René Braun, Professeur à l'Université de Nice.
Mariette Canévet, Maître-Assistant à l'Université de Brest.
Pierre Canivet, Professeur à l'Université de Nanterre (Paris-X).
Raniero Cantalamessa, Professeur à l'Université Catholique du Sacré-Cœur de Milan.
Henry Chadwick, Doyen de Christ Church College, Oxford.
André Chavasse, Professeur à l'Université de Strasbourg.
Eugenio Corsini, Professeur à l'Université de Turin.
Pierre Courcelle, Professeur au Collège de France, Membre de l'Institut de France, Paris.
Henri Crouzel, Professeur à l'Institut Catholique de Toulouse.
Irénée-Henri Dalmais, Professeur à l'Institut Catholique de Paris.
Jean Doignon, Professeur à l'Université de Besançon.
Heinrich Dörrie, Professeur à l'Université de Münster.
Yves-Marie Duval, Professeur à l'Université de Tours.
Balthasar Fischer, Professeur à l'Académie de Théologie et à l'Institut liturgique de Trèves.
Jacques Fontaine, Professeur à l'Université de Paris-Sorbonne (Paris-IV).
Jean Gaudemet, Professeur à l'Université de Droit, d'Économie et de Sciences Sociales de Paris (Paris-II).
François Graffin, Professeur à l'Institut Catholique de Paris.
Robert M. Grant, Professeur à l'Université de Chicago.
Jean Gribomont, Professeur à l'Athénée Pontifical Saint-Anselme, Rome.
Marie-Louise Guillaumin, Institut des Sources Chrétiennes, Lyon.
Adalbert Hamman, Professeur à l'Institut Patristique de Rome.
Richard P. C. Hanson, Évêque de Clogher, Irlande.
Marguerite Harl, Professeur à l'Université de Paris-Sorbonne (Paris-IV).
Reinhard Hübner, Assistant à l'Université de Bonn.

Johannes Irmscher, Directeur de l'Institut pour la connaissance de l'Antiquité grecque et romaine, Académie des Sciences de Berlin.
Endre von Ivánka, Professeur émérite à l'Université de Graz.
Maurice Jourjon, Doyen de la Faculté de Théologie, Institut catholique de Lyon.
Charles Kannengiesser, Professeur à l'Institut Catholique de Paris.
Franz-Heinrich Kettler, Professeur à l'Université de Münster.
Anne-Marie La Bonnardière, Centre National de la Recherche Scientifique, Paris.
Paul Lebeau, Professeur à l'Institut d'Études Théologiques de Bruxelles.
Jean Leclercq, Abbaye de Clervaux, Luxembourg.
Jean-Marie Leroux, Centre National de la Recherche Scientifique, Paris.
François-J. Leroy, Professeur à l'Université Lovanium, République du Zaïre.
Anne-Marie Malingrey, Professeur à l'Université de Lille-III.
Henri-Irénée Marrou, Président du Département de Sciences des Religions à l'Université de Paris-Sorbonne (Paris-IV).
Gerhard May, Privatdozent à l'Université de Munich.
André Méhat, Professeur à l'Université de Nancy-II.
Jacques-E. Ménard, Professeur à l'Université de Strasbourg.
Michel Meslin, Professeur à l'Université de Paris-Sorbonne (Paris-IV).
Einard Molland, Professeur à l'Université d'Oslo.
Youakim Moubarac, Professeur à l'Institut Catholique de Paris.
Pierre Nautin, Directeur d'Études à l'École Pratique des Hautes Études, Paris.
Jean Pépin, Centre National de la Recherche Scientifique, Paris.
Othmar Perler, Professeur à l'Université de Fribourg (Suisse).
Charles Piétri, Professeur à l'Université de Nanterre (Paris-X).
T. Evan Pollard, Professeur à l'Université de Dunedin.
Gilles Quispel, Professeur à l'Université d'Utrecht.
Marcel Richard, Maître de Recherche au Centre National de la Recherche Scientifique, Institut de Recherche et d'Histoire des Textes, Paris.
Marie-Josèphe Rondeau, Professeur à l'Université de Caen.
Willy Rordorf, Professeur à l'Université de Genève.
Jean Rougé, Professeur à l'Université de Lyon-II.
Henri-Dominique Saffrey, Centre National de la Recherche Scientifique, Paris.
Manlio Simonetti, Professeur à l'Université de Rome.
Basil Studer, Recteur de l'Athénée Pontifical Saint-Anselme, Rome.
Jean Szymusiak, Professeur à l'Institut Catholique de Paris.
Ton H. C. Van Eijk, Warmond, Hollande.
Jan Heindrick Waszink, Professeur à l'Université de Leyde.

I

EXÉGÈSE, HAGIOGRAPHIE, LITURGIE

LESLIE W. BARNARD

THE PHILOSOPHICAL AND BIBLICAL BACKGROUND OF ATHENAGORAS

I

The earliest tradition concerning Athenagoras, the late-second century Christian Apologist, states that he was a philosopher who, at some stage in his career, had embraced Christianity[1]. It is then no surprise that he adapted current philosophical ideas, in particular those of Plato as understood by contemporary philosophers, to serve the aims of Christian apologetic. This he accomplished in a subtle and convincing manner which did not compromise his integrity as a Christian thinker. To a greater extent than the other second century apologists Athenagoras freed his argument from the traditional Jewish framework and concentrated on Greek philosophy as providing a *preparatio evangelica*.

What was Athenagoras' precise philosophical background? Philosophy, in the second century of our era, was more concerned with ethical and practical problems than with metaphysics and the phenomenon of the philosopher-director, who provided the individual with a code of conduct, was widespread. This concentration on the ethical led to a wide diffusion of philosophy among the cultured classes of the Graeco-Roman world and so to a kind of popular philosophy, infused with Stoicism, which was a part of the regular course of education. It was in an environment permeated with this popular philosophy that the early Christians lived and worked. However there was also a more formal philosophy, taught in the schools, which is usually known as Middle Platonism. F.C. Copleston [2] has distinguished the period from the first century B.C. to the mid-third century A.D. as a period when the electicism and scepticism of the earlier period, seen in the tendency of the Middle Stoa, the Peripatetic school and the Academy to eclectic assimilation, continued to be a force. However a return to philosophic 'orthodoxy' is found in this phase and a great interest is taken in the founders of schools, their lives, works and teaching. This eclecticism and orthodoxy are to some extent in conflict in Middle Platonism which accordingly gives the impression of being an amalgam and transition stage. It is significant that Platonism, in Athenagoras' day, did not possess the lectures of Plato but only the more popular dialogues which do not suggest that Plato had left any systematised teaching as a norm to be handed on to his successors. Indeed certain of the Middle Platonists took over the Peripatetic logic on the grounds that this was more carefully elaborated than anything they had found in the Dialogues. In spite of this eclectic tendency, and to some intent in opposition to it, the Middle Platonists emphasised

1. Philip of Side in a fragment preserved by Nicephorus Callistus or some other late Greek historian: H. DODWELL, *Dissertationes in Irenaeum* (Oxford 1689) 488; *PG* 6. 182.

2. *A History of Philosophy: I. Greece and Rome* (London 1947) 382-3.

the person and *dicta* of Plato as a consequence of their profound commentaries on the Platonic Dialogues. Thus there arose a tendency to stress the *difference* between Platonism and other philosophical systems and this is seen in their works directed against the Peripatetics and the Stoics. Middle Platonism is primarily an amalgam of different tendencies with the 'orthodox' Platonic element uppermost [3].

A typical representative of second-century Middle Platonism is Albinus who taught in Smyrna in the years 151-2 [4]. His importance lies in the fact that his works—particulary the *Didaskalikos* or Epitome—give a fairly complete picture of the Platonic philosophy as it appeared to a writer separated from Plato by a period of some five hundred years. Albinus held that God (whom be calls ὁ πρῶτος Νοῦς) is unmoved and operates through a lower νοῦς or world-soul which, although not produced by God, is yet moved by him. This Aristotelian idea of God was probably introduced into Platonism just before, or soon after, the beginning of the Christian era and it seems likely that the first Platonist to use Aristotelian philosophy was Eudorus of Alexandria who wrote a *Commentary* on the Metaphysics and emphasised the transcendence of the Supreme God or τὸ ἕν [5]. From then on elements of Aristotle's theology became part of the Middle Platonist School tradition. Albinus, in addition to Aristotelian elements, made use of Plato's idea of a gradual elevation to God through various degrees of Beauty found is the *Symposium*. But in his psychology Albinus read Stoic elements into Plato identifying the Stoic ἡγεμονικόν with the Platonic λογιστικόν [6] and transferring the φυσικὴ ἔννοια of the Porch to Plato's theory of innate ideas [7]. Albinus is thus a typical Middle Platonist who could fuse together teaching from different sources. E. R. Dodds says of him: "In his attempt to correct divergent views he foreshadows Plotinus: his complete failure to make anything coherent of them is one measure of Plotinus' greatness" [8]. It is a measure of Athenagoras' ability as a Christian philosopher that he is not overwhelmed by this eclecticism but usually manages to adapt what he wants to serve the needs of the Christian Gospel.

Another factor in the complex philosophic environment of the second century apologists was the continuing debate between the various schools of Greek philosophy which went on throughout the hellenistic period. The Stoics had discreetly allegorised the Homeric gods so as to enable those who were philosophically inclined to continue to worship according to the tradition of their fathers. On the other hand the Academy had made such offensive remarks about the morality of the Homeric gods that it tended to oppose all Stoic doctrines and, in particular, the Stoic defence of the traditional cultus. The Academy, especially under the influence of Carneades in the mid-second century B.C., built up a catena of arguments against the worship of the deities of Homer and the poets; Jewish and Christian apologists were not slow to draw on this collection. The arguments took on a stereotyped form: for example, the Cretans say that they possess the tomb of Zeus—if he is dead then how can he be a god? The Egyptians worship animals such as cats, crocodiles and monkeys—could anything be more degrading or absurd? These and many other similar arguments are preserved in Cicero's *De natura deorum* and in Lucian of Samosata and they reappear in Athenagoras [9], as in other Christian apologists.

Another feature of the arguments in the hellenistic schools was the use of a collection of texts from classical authors as source material for the debates. The *Supplicatio pro Christianis*, Athenagoras' main work, is of high interest in that it preserves some of this material. Thus in *Suppl.* 5 Athenagoras quotes a fragment of Euripides:

3. L. W. Barnard, *Justin Martyr: His Life and Thought* (Cambridge stet. 1967) 28-9.
4. Galen V. 41 K.
5. R. E. Witt, *Albinus and the History of Middle Platonism* (Cambridge 1937) 126.
6. F. C. Copleston, *op. cit.* I. 455.
7. R. E. Witt, *op. cit.* 11.
8. *CQ* 22. 139.
9. *Suppl.* 14, 30 ff. For a description of the debates I am indebted to H. Chadwick, *Origen: Contra Celsum* (Cambridge 1953) 10.

Dost see this aether stretching infinite,
And girdling earth with close yet soft embrace?
That reckon thou thy Zeus, that name thy God.

This fragment (Nauck *fr.* 941) is also cited by Heraclitus, Cicero [10] and Lucian [11]. Lucian has also the fragment quoted by Athenagoras immediately after the first: "Zeus, what'er Zeus may be (for, save by hearsay, I know not)" (Nauck *fr.* 480). It seems probable that both Lucian and Athenagoras are drawing on some philosophical manual in which the texts occur together. Cicero turned the first fragment into a statement that the aether *is* God but this is hardly a fair rendering of the Greek.

In *Suppl.* 5 Athenagoras states that Sophocles agreed with Euripides' saying concerning the nature of God who fills heaven and earth with his beauty: "In very truth one God there is, One who has fashioned heaven and the broad earth..." This supposed quotation from Sophocles (Nauck *fr.* 1025) also appears in Clement of Alexandria [12], in Pseudo-Justin [13], in Theodoret [14] and in Cyril of Alexandria [15]. Clement states that it was also cited by Hecataeus in a work entitled *Abraham and the Egyptians.* This latter work was undoubtedly a forgery which was ascribed to Hecataeus of Abdera, a Greek philosopher of the third century B.C. The fragment seems too monotheistic for an original verse of Sophocles, who believed in the ancient gods, and J. H. Crehan [16] thinks it may be the work of a hellenistic Jew. In any event Athenagoras probably found it in a collection of texts already ascribed to Sophocles. It belongs, I believe, to the struggle of the Academy against the traditional pantheon. He is also the first Christian writer to quote fragments of Empedocles (in *Suppl.* 22) which are fairly common in Plutarch, Sextus Empiricus and Diogenes Laertius.

Athenagoras twice refers to Pythagoras (*Suppl.* 31, 36) and also in *Suppl.* 6 to the later Pythagorean teacher Philolaus (cited as an authority by Philo, *de opif. mundi* 100) who taught that God alone was a unity and above matter. He also knew the teachings of the Pythagoreans Lysis and Opsimus (*Suppl.* 6). The former taught that God was the unutterable number while the latter regarded him as the excess of the greatest number above its next neighbour. It seems likely that Athenagoras knew of these Pythagorean teachers from a doxographical source for Clement of Alexandria also quotes from Philolaus [17] and from a letter ascribed to Lysis [18].

Later in *Suppl.* 6 Athenagoras refers directly to the doxographers:

> I will run through what Plato and Aristotle have said about God, though not indeed with the intention of giving an exact account of these philosophers... Since, however, it is impossible to show without a setting down of names that we are not the only ones to confine God to a monad, I was minded to turn to the doxographers. Plato then says...

It is clear from this that Athenagoras is drawing, for his outline of Plato and Aristotle, on the doxographers (literally compilers of opinions) who were second-rank philosophers who made collections of the opinions of the great philosophers and schools of classical antiquity arranged under subject headings. The collection commonly used in the second century went back to the reign of Augustus when it was compiled by a certain Aetius and soon used by Philo. It was edited and ascribed to Plutarch in the mid-second century and it is this doxographical edition which was used by Athenagoras in his *Suppli-*

10. *De nat. deor.* 2. 25. 65.
11. *Iupp. trag.* 41.
12. *Protr.* 7. 74. 2; *Strom.* 5. 14. 113. 2.
13. *Cohort.* 18, *De monarch.* 2.
14. *Graec. aff. cur.* 7. 46.
15. *Adv. Iud.* 1.
16. *ACW* 23 (Maryland-London 1956) 128.
17. *Strom.* 3. 17. 1.
18. *Strom.* 5. 57. 2.

catio[19]. He gives, as an extract from this collection, the famous Platonic text *Timaeus* 28 c: "It is difficult to discover the maker and sire of this universe, and, when one has found him, one cannot speak of him to the multitude." This text appealed to the apologists as it was thought to point to the idea of divine revelation—it was used by Justin in 2 *Apol.* 10.6, in Minucius Felix *Octav.* 19 and by Tertullian in *Apol.* 46.9.

Following the quotation from Plato Athenagoras goes on: "Aristotle and his followers, producing as it were a composite living being, declare that God consists of soul and body, deeming his body to be the aetherial region, the planets and the sphere of the fixed stars, all in circular motion, and his soul to be the reason that guides the motion of the body, itself unmoved, while being the cause of motion to the other." It is possible that Athenagoras is quoting Aristotle directly although it seems more likely that he is drawing on the section of Pseudo-Plutarch known as the *Placita* or on a similar collection of Aristotle's opinions. The *Placita* state that Aristotle held that God was in control of the outermost aetherial region while, on the other hand, Athenagoras believes that this sphere was the body of God, which is a misunderstanding of Aristotle's idea. We cannot be certain when this misconception arose [20].

Athenagoras is the first Christian writer to show an acquaintance with Orphic literature and it would seem that he is participating in a literary discussion which flourished in the second century. There was a great enthusiasm for the study of this ancient literature which is reflected in the works of Plutarch, Numenius, Celsus, Maximus of Tyre, Sextus Empiricus and Diogenes Laertius. Athenagoras, in *Suppl.* 18, gives an account of Orphic cosmology nearer to that of Hellanicus and Hieronymus than to other of the many Orphic genealogies (cf. *Suppl.* 20, 22, 32) and it seems possible that he is drawing on texts used in contemporary debate—although his object is to show how inferior Orpheus' teaching is to Christian doctrine. Tatian, Theophilus and Clement of Alexandria also drew on the Orphic literature and it was also apparently used by heretical sects such as the Naassenes and Sethians. Its use by the early Christian Apologists was generated by the intense interest of Graeco-Roman writers in ancient literature.

The above examples will have shown that Athenagoras drew on collections of texts from classical writers and philosophers which were used as source material in the hellenistic schools of philosophy. However it is also possible that he used the works of classical authors direct. Thus in *Suppl.* 21 he ridicules the poets for their stories about the gods along the lines of Plato in *Republic* 377-91. Plato had treated Aeschylus with gentleness and moderation, although not approving of him, and Athenagoras also implies that he is not really a satisfactory thinker. As both Athenagoras and Plato misquote Homer here it is just possible that the Christian apologist had himself read Plato. A similar conclusion may be drawn from *Suppl.* 23 where Athenagoras refers to Thales [21] (whose works were not available to him) in these words: "Thales, *as those tell us who know his works well*, was the first to make the division between god, spirits and heroes." Crehan [22] thinks the presumption is that Athenagoras, when he quotes Plato, may have had direct access to his works—at least in certain instances. He points out that in the second century of our era there was less fixity in the text of Plato's works than was once supposed [23] and

19. H. Diels, *Doxographi graeci* (Berlin 1889) for their works. See further J. Geffcken, *Zwei griechische Apologeten* (Leipzig 1907) 175-6. Another form was used by Stobaeus in the fifth century.

20. A discussion of Athenagoras' views on the Location of God is given by A. J. Malherbe in *Theol. Zeitschrift* 26. 1 (1970) 47-52.

21. In Graeco-Roman views of the history of philosophy Thales was regarded as the earliest of the pre-Socratics. In the doxographical lists Thales also appears as the earliest: *Dox.* 301, 21, 307 a 9-14. Cf. Irenaeus, *adv. Haer.* 2. 14. 1 who says that Thales held that the origin of everything is water. It seems likely that Athenagoras knew of Thales from the doxographers and also perhaps directly from Plato.

22. *ACW* 23. 152.

23. As by J. Geffcken, *Zwei griechische Apologeten op. cit.*

the fact that Athenagoras sometimes has different readings is not proof that he was not using directly a particular manuscript of Plato. Thus in *Suppl.* 6 he quotes a sentence of Plato (*Timaeus* 41*a*) with the reading ἐμοῦ μὴ θέλοντος which is also supported by Athenaeus and by the latin version of Cicero, against all present manuscripts of Plato.

Athenagoras also seems to have used directly the works of Herodotus. So in *Suppl.* 14 he refers to Hamilcar, drawing on Herod. 7.167, and in *Suppl.* 28 he has several excerpts from Herod. 2 which he uses with considerable critical acumen suggesting that he is not simply drawing on a popular manual of extracts from the great historian [24]. It would seem that Athenagoras is to be credited with a wide classical knowledge which, while using manuals of extracts, also used classical authors directly.

Athenagoras, as a Christian philosopher, has the closest affinity with Middle Platonism which we have already described [25]. The Middle Platonists stood firmly within the Platonic tradition and reverenced, above all, the person and *dicta* of Plato himself although also absorbing much from other traditions. Athenagoras' reverence for Plato is apparent throughout his works. He states that Plato was no atheist although, unlike Justin, he does not describe him as a Christian before his time or suggest that Plato had studied the Old Testament during his visit to Egypt. Athenagoras' method of developing an argument is strongly reminiscent of that of Plato. He uses analogies from agriculture and the manual arts like the master and plays the derivation game in the manner of the *Cratylus* [26]. When combatting arguments against the resurrection of the body Athenagoras gives an account of the digestive processes under attack by rival forces which resembles that in the *Phaedo*. Stock Platonic themes, such as the attack on the poets as teachers of immorality, constantly reappear, although actual quotation of passages is but rarely resorted to. The sum total of these citations is *Rep.* 388c, *Gorg.* 524a, *Phaed.* 104b, *Phaedr.*244b, 246c, *Tim.* 28c, 40c, *Pol.* 269d, *Epist.*2.312e. This paucity, in fact, is also characteristic of his biblical quotations which are equally sparse.

Athenagoras, like Plato, held that God is accessible to νοῦς alone. So in *Suppl.* 10 he writes: "I have given sufficient proof that we are not atheists, but hold God to be one, unbegotten, eternal, invisible, suffering nothing, comprehended by none, circumscribed by none, apprehended by mind and reasoning alone, girt about with light and beauty and spirit and power indescribable..." Yet it is noticeable that when Athenagoras wants a word for God's inaccessibility it is Paul, rather than Plato, who is his source. In listing the divine attributes the apologist gives first the negative ones, then those which men represent to themselves as their own perfections purified, and finally the unique creative activity which is the essence of God's transcendence. In *Suppl.* 15 Athenagoras has the analogy of action between God and the Athenian potter and he develops this in *De Resurrectione* 12: "Thus since man was created neither in vain nor without cause—for nothing made by God lacks a cause in the mind of the maker—nor yet for the need of the creator nor of any of his creatures, it is plain that God made man, in the first and most general aspect of the matter, for himself and for his goodness and wisdom's sake, that was to be made manifest upon the face of all his handiwork... Then again, what is created for the sake of its own life and existence according to nature, could never admit of any cause completely annihilating its being, because the cause itself would be comprehended within the nature and would be regarded only in the aspect of one that exists." This is the earliest Christian use of the analogy of being in a philosophical argument. Athenagoras implies that God, the cause of man, is Being and that Being is related by analogy to the being that man has. It is doubtful if the Middle Platonist philosophers by

24. Crehan *op. cit.* 159.
25. A. J. Malherbe, *V Chr* 23 (1969) 1-20 has recently shown that the structure of the *Supplicatio* fits into the framework of Albinus' *Didaskalikos*.
26. Crehan *op. cit.* 150.

Athenagoras' day had evolved this idea of the analogy of being from the hints Plato had given. Athenagoras, in fact, may well be a pioneer in this connexion.

Athenagoras, while profoundly reverencing the Platonic tradition, was no slave to it. This is seen in his treatment of Goodness as an attribute of God. It is not clear from Plato and his followers whether the highest of the forms, that of the Good, was also a soul. If it was the highest soul or God then God must produce emanations in order to communicate himself, which was the belief of the Valentinians and the Neo-Platonists. Athenagoras avoids this pitfall by making God's Goodness a property of his being. In a remarkable passage he says: "This goodness is annexed to him and co-existent with him as surface is with body. It is nothing without him and, not being a part of him, but, as it were, a necessary consequence of his being, so united and so closely allied to him as the colour blue is to the sky or golden yellow to fire." (*Suppl.* 24). In other words as God's goodness is a property of his being there is no need for him to produce emanations by some kind of creation [27]. Moreover there is no trace in Athenagoras of the Platonic theory that the Ideas are somehow *in* God as in a place, a view that was held by the Stoics and by Clement of Alexandria [28].

Plato had recognised a random and disorderly element in the world which produced effects opposed to good causes. Love and strife were in mortal conflict. The devil is a reallity and God's adversary, according to Athenagoras, but he is not the counterpart to God's being but to his goodness which belongs to his being. Athenagoras thus carefully avoids the dualism which, in the *milieu* of the second century, was the stock-in-trade of both Gnostics and Platonists. He takes over the striking picture of Zeus' royal progress through the heavens in his winged chariot, followed by a swarm of lesser gods and spirits, from the *Phaedrus* but states this 'is not directed towards the Zeus that is son of Kronos, for in this saying the name stands for the maker of all things. Plato himself actually says this, being unable to address him by any other designation. He uses the popular name, not as proper to that god, but for sake of clarity. Because it was not possible to present God to the multitude, he did what he could, adding the epithet 'great' to mark off the heavenly from the earthbound Zeus, the uncreated from the created, who is younger than heaven and earth, and younger than the Cretans, who carried him away to prevent his being slain by his father' [29]. In other words Plato, for Athenagoras, was moving away from polytheism to monotheism but had not yet reached that desirable end.

Athenagoras firmly rejects the Platonic belief in the transmigration of souls and differs from the master in his division of the human soul. Plato held a three fold division of body, mind and soul which Athenagoras reduced to a two fold division of body and spirit or soul. Mind he believed to be independent of God and somehow identified with the spirit. He is the first Christian thinker to use the term συναμφότερον or *compositum*, i.e. the whole man is composed of body and soul (*De Res.* 18). It is however significant that the term is found in the Middle Platonist Albinus (*Epit.* 23.3) and it is just possible that Athenagoras took it from this source adapting it to his Christian end. With the Stoic view that the human mind participated in the divinity Athenagoras would have no truck. The body and soul were for him partners and the Gnostic and Platonic view of the body as the prison house of the soul had been abandoned. Both Plato and Athenagoras however held that human souls, in themselves, are not differentiated sexually and that the soul is not 'engaged' when the body is involved in sexual excesses, although Athenagoras believed that at least the body will be punished for such excesses [30].

27. Note the use of the non-technical word ἀποχεόμενον for the overspill of God's goodness upon the world in *Suppl.* 23.
28. Seneca, *Epist.* 65. 7; Clem. Alex. *Strom.* 4. 25.
29. *Suppl.* 23.
30. *Tim.* 86 a-c, *De Res.* 18. The term ἀπροσπαθής appears to be Athenagoras' own usage.

Athenagoras had a high reverence for Plato but he was not overawed by the authority of the great philosopher and he adapted only what he wanted to serve the needs of the Christian faith. Plato himself believed in a divine providence and a judgement at the end of the world. Athenagoras went further in holding firmly to God's revelation which was a work of providence beyond all human understanding and expectation. Plato's Minos and Rhadamanthus will themselves have to submit to the judgement of God (*Suppl.* 12). So Plato is not a Christian before Christ but one who hovered on the verge of revelation. It was therefore entirely proper that a Christian apologist should use so much of his philosophy as could be made serviceable for Christian needs. In this way Christianity could be presented as the crowning perfection of Greek thought and culture.

Athenagoras seems to have been influenced by Aristotelian realism [31]. He has a liking for the doctrine of actuality and potentiality. Matter for him is that which does not exist until given existence by God, i.e. it is pure potentiality as it is capable of receiving form and shape. Nothing in fact comes into being without a cause. Indeed Athenagoras' proof of the existence of God is based on the principle of causality as it was systematised by Aristotle and known in Middle Platonism. Athenagoras is however far less influenced in detail by Aristotle than is Justin Martyr.

Athenagoras' knowledge of Plato, as we have noted, probably came directly from his works as well as from extracts and from the Platonic tradition of contemporary Platonism. In other respects the apologist follows the Middle Platonists in their sharp criticism of the Peripatetics. So in *Suppl.* 16 he says: "If, as Plato says, this world is God's craft then, marvelling at its beauty, I go to worship the craftsman. If the world is body and soul, as the Peripatetics say, we do not give up our adoration of God who is the cause of bodily motion, and descend to weak and beggarly elements, adoring passive matter along with impassible air as they do. If anyone sees powers of God in the parts of the universe, we do not go and adore the powers but their maker and master." Athenagoras appears to be following the criticism of Plutarch [32] who describes the Peripatetics as holding that each of the spheres is a composite formed out of body and soul. However he only used the Middle Platonist tradition in so far as it served his purposes. On occasions he differs strongly from their views. Albinus, in *Epit.* 15.1, states the case for worshipping the elements of the universe in these words: "Now there are other spirits whom one might call created gods, shared out severally among the elements, some visible and others invisible, n sky and fire, in air and water. In fact no part of the material universe is without its share of a spiritual reality that is living with a life above that of mortal man." Athenagoras answers this in *Suppl.* 15: "Even so, with God and matter, it is not matter that has the just praise and honour for the arrangement of beautiful things, but its maker, God. Therefore if we consider the forms of matter to be gods, we shall be deemed blind to the true God for equating fragile and mortal things with the eternal."

The strong Middle Platonist emphasis on the Platonic *Weltanschauung*, and even its argument *against* Stoicism, did not prevent the absorption of elements from the Stoic conception of ethics and providence. This is to be seen in such Platonists of the second century as Plutarch, Atticus and Calvisius Taurus who, while purifying Platonism from dilution and perversion resulting from fusion with Aristotelian and Stoic doctrines, yet are indebted to the Stoa in spite of themselves [33]. This, it would seem, explains why Athenagoras shows affinities with Stoic concepts while firmly standing within the Platonic tradition. A few examples will illustrate this. In *Suppl.* 27 Athenagoras says: "The irrational and fanciful movements of the soul in the field of opinion produce now one

31. *Suppl.* 15, 22.
32. *De plac. phil.* I. 7. 881 ff.
33. H. Chadwick, *Origen: Contra Celsum op. cit.* 11 who notes Tertullian's famous phrase *Seneca saepe noster.*

imagining, now another, some formed by material causes, others shaped and brought forth by themselves. The soul experiences this most especially when it partakes of and comingles with the spirit of the material world, gazing not upwards to the heavens and their maker but downwards to earthly things: in short becomes more flesh and blood and is pure spirit no longer." The psychology of this passage appears to be that of the Stoics [34] in that the spirit of the material world is the intermediary between mind and matter. Marcus Aurelius held that man was made up of body, spirit and mind, but only man's mind was really himself (*Med.* 12.3). The Stoic Chrysippus held that seed, including human semen, was πνεῦμα or spiritual [35]. Athenagoras however has introduced some Christian elements into this psychology in the reference to 'flesh and blood' as this is not Stoic (cf. Matt. 16.17; John 1.13).

In *Suppl.* 33 Athenagoras has some harsh words to say about second marriages which he describes as 'fair seeming adultery', 'thwarting the hand of God'. This view undoubtedly reflects a latent prophetic strain in his Christianity although its source was in Stoic, rather than Christian, teaching. Plutarch held that a first marriage was defensible but a second was an abomination. Roman widows, he notes, remarried at festival times in order to escape notice (*Quaest. om.* 105). Later Jerome describes, after Seneca, how the *Flaminica* could never marry when her husband, the *Flamen Dialis*, died nor could he marry if she died (*Adv. Iovin.* 1.49). One further example of Stoic influence on Athenagoras may be given. In *De. Res.* 13 Athenagoras says that the resurrection is proved by the reason for creation and the purpose of the Creator. He then goes on: "Such being the reason for which man has been brought into the world, it would seem natural to consider next the argument which depends upon these ideas by a natural necessity or by a strict logical sequence." The idea of strict logical sequence (καθ' εἱρμόν) is Stoic [36] and expresses a further refinement of nature. 'Ειρμός is derived from 'Ειμαρμένη, the orderly procession of destiny [37].

Athenagoras' wide knowledge of classical mythology is evident throughout the *Supplicatio*. It is interesting that in *Suppl.* 28 he states: "And when Alexander and Hermes Trismegistus, as he is called, and countless others too numerous to mention attribute an immortal lineage to them (i.e. to the Egyptian gods), there is then no reason to prevent their being taken as gods, once they are kings". This is probably the earliest extant reference to the *Corpus Hermeticum* as Hermes Trismegistus is the Greek version of the Egyptian god "the Great Thoth" who was the supposed author of the *Corpus*. J. Geffcken thought that Athenagoras had in view something like *Asclepius* 37 [38]. The Hermetic literature, which originated in Egypt, expressed 'the higher religion of paganism'.

Athenagoras' aim, in his two works, is to vindicate the credibility of Christianity. In width of classical knowledge and in masterly and subtle adoption of the Platonic tradition, as understood in contemporary Middle Platonism, he towers above the earlier Christian apologists. He saw how the traditional arguments of the Academy and the Stoa could be utilised in the service of Christian truth and in this it would seem that his critical judgement is superior to that of both Justin Martyr and Clement of Alexandria. Athenagoras' Christianity was no thin veneer superimposed on his philosophy but the central fact of his thought—his rejection of the theory of the transmigration of souls is proof enough of that. He uses Platonic themes only where there is no possibility of conflict with Christian thought. Athenagoras' *Supplicatio* and *De Resurrectione* are, I believe, the only

34. DIOG. LAERT. 7. 45 ff, PHILO, *De praem. et poen.* 17-19.
35. DIOG. LAERT. 7. 159.
36. MARC. AUR. 3. 4, 12. 23.
37. ALEXANDER of APHRODISIAS, *De an.* 2; CICERO, *De divin.* 1. 55. 125.
38. *Zwei griechische Apologeten op. cit.* 224.

apologetic writings of the early period which can seriously rival in scope and learning Origen's masterly work *Contra Celsum*. Their fate was to be same as Origen's masterpiece for Origen's enormous influence on later ages lay primarily in the field of biblical exegesis and asceticism rather than in apologetic. The influence of the *Contra Celsum* was, in contrast, not very great and Athenagoras and his writings suffered an equal eclipse being almost unknown in Christian antiquity. It is a tempting, although futile, exercise to speculate on the possible influence his works might have had if they had been more widely known. As it is with Athenagoras Christian and pagan met on equal terms. This was in no small matter due to the Christian apologist's profound and sympathetic understanding of contemporary philosophy as a *praeparatio evangelica*.

II

I have argued elsewhere [39] that Athenagoras was aware of the challenge to Christians, from the side of pagan philosophy, to understand their tradition in a philosophic way without recourse to the argument from Scripture. That is why his biblical citations are few in number and the extraordinary belief that Plato was dependent on Moses nowhere appears.

Athenagoras' references to the Old Testament are very few. In *Suppl.* 9 he states that the prophets [40] guarantee Christian reasoning and he mentions that Moses, Isaiah, Jeremiah and the rest of the prophets were inspired by the divine Spirit much as a flautist blows on his flute. He then quotes *Exod.* 20.2,3, *Isa.* 44.6, 43.10,11 and 66.1 as a buttress for his argument for monotheism, concluding with the words, "I leave it to you, since you are possessed of the books themselves, to examine more closely the prophecies of these men, in order that you may prepare with fitting reflection to remove this obloquy from us." The apologist assumes that the LXX would be consulted by those who wished to know the basis for *Christian* monotheism. It is significant that he nowhere suggests that the prophets were Jewish or had any status independent of Christianity. Athenagoras has a few other Old Testament quotations. In *Suppl.* 10 he quotes *Prov.* 8.22 in connexion with his doctrine of creation, and in *Suppl.* 12 he cites "let us eat and drink, for tomorrow we die" from *Isa.* 22.13 (cf. I *Cor.* 15.32). There are no further quotations in the *Supplicatio* and only two others in *De Resurrectione*, viz. *De Res.* 19—a further citation of *Isa.* 22.13, and *De Res.* 23 from *Exod.* 20.12,13 (cf. *Luke* 18. 20)—two of the ten commandments.

Athenagoras' quotations closely follow the LXX. The only substantial variant occurs in his first quotation in *Suppl.* 9 where, for the LXX Οὐκ ἔσονταί σοι θεοὶ ἕτεροι πλὴν ἐμοῦ, Athenagoras has οὐ λογισθήσεται ἕτερος πρὸς αὐτόν without however altering the meaning. Moreover in the quotation of *Isa.* 43.10, 11 he omits the LXX σώζων, perhaps because 'saviour' was a title he did not wish to apply to God in view of the many 'saviour cults' found throughout the Graeco-Roman world. This title might have confused his argument for monotheism. On the other hand general norms for judging types of LXX texts may not have existed as early as Athenagoras' day and the variants noted above could possibly belong to a stage in the LXX's history which antedates the data in our codices [41]. Be that as it may—what is interesting is that in both Athenagoras' *Supplicatio* and *De Resurrectione Isa.* 22.13 is quoted and citations from *Exod.* 20 appear. In view of the paucity of Old Testament quotations in both works this would support the view that both

39. *Church Quartl. Rev.* 168 (1967) 168-81.

40. Cf. also *Suppl.* 7 : "On our side we have prophets as witnesses of our ideas and beliefs, men who have spoken out divine inspiration about God and the things of God".

41. D. Barthélemy, *Les Devanciers d'Aquila : Supplement to Vetus Testamentum* 10 (1963).

works are from the same hand. If *De Resurrectione* had been written by another author, as R. M. Grant argues [42], on statistical grounds it is surely unlikely that, of its only two LXX quotations, one should appear in the *Supplicatio* and the same chapter of Exodus be quoted.

Athenagoras' quotations from the New Testament are also few in number and mainly confined to the *Supplicatio*. In *Suppl.* 11 he quotes *Matt.* 5.44,45 exactly with an addition from *Luke* 6.28: "Love your enemies; bless them that curse you; pray for them that persecute you, that you may be children of your Father which is in heaven, who maketh his sun to rise on the good and the bad, and raineth upon the just and unjust." The same conflation of texts occurs in Clem. Alex. *Strom.* 4.14.95,2 and Eusebius *Praep. Ev.*13.7.5 and it is possible that they had been brought together before Athenagoras' time. The quotation is completed in *Suppl.* 12: "If ye love them that love you and lend to them that lend to you, what reward shall ye have?" This is close to *Matt.* 5.46 although Athenagoras, like Justin Martyr, reads ἀγαπᾶτε for *Matt's* ἀγαπήσητε; again a conflation with *Luke* 6.34 occurs (ἐὰν δανίσητε παρ' ὧν ἐλπίζετε λαβεῖν). In *Suppl.* 32 Athenagoras quotes *Matt.* 5.28 exactly while in *Suppl.* 33 he quotes the saying on divorce from *Matt.* 19.9 (cf. *Matt.* 5.31 and *Mark* 10.11-12) but with the omission of the exceptive clause μὴ ἐπὶ πορνείᾳ. Some scholars have interpreted Athenagoras' omission as support for the view that the clause is a later interpolation into the text of *Matt* [43]. However it seems more likely that he has omitted it because of his somewhat harsh view, congenial to Stoicism, that second marriages for *any* reason, even after the death of one of the parties, are covert adultery and thwart the hand of God (*Suppl.* 33). Athenagoras' only other direct New Testament quotation is found in *Suppl.* 37, the conclusion of the work, where the first half of I *Tim.* 2.2 is cited. There are no exact quotations in his other work, *De Resurrectione*, although in *De Res.* 18 he refers to 'the apostle' and appears to allude to I *Cor.* 15.53 and 2 *Cor.* 5.10. As to the method of introducing quotations Φησί is more usual although, in *Suppl.* 11, οἱ λόγοι is used of the sayings on which Christians have been brought up.

The sum total of Athenagoras' certain quotations from the New Testament is five and four of these appear, in one form or another, in the Sermon on the Mount. The Sermon appealed to the second century apologists who used it to demonstrate the moral elevation of Christianity in comparison with the surrounding pagan cults. The Sermon did not however circumscribe Athenagoras' Christianity. His purpose, in the *Supplicatio*, was first and foremost apologetic, i.e. to defend monotheism and to show the moral superiority of Christianity. In this the Sermon was a useful ally as it still is today in Christian apologetic addressed towards the Eastern Religions. The late Mahatma Ghandi was greatly impressed by the teaching of the Sermon on the Mount.

Although Athenagoras only rarely quotes the New Testament directly there is ample proof in his works that he was steeped in the New Testament tradition and especially in the teaching of Paul and John. Thus in *Suppl.* 15 he elaborates Paul's argument to the Areopagus (*Acts* 17.29) that the deity ought not to be conceived as gold, silver or stone fashioned by men's hands. Athenagoras however extends Paul's arguments by postulating an analogy between man's creative ability and God's much as with the analogy of potter and the clay (*Rom.* 9.21). Other allusions to Pauline ideas are found scattered through his writings; thus *Suppl.* 16 refers to the 'weak and beggarly elements' mentioned in *Gal.* 4.3,9 and *Col.* 2.8,20. In *De Res.* 14 Athenagoras says that all the dead will rise again but not all the risen will be judged, which is similar to the Western text of I *Cor.* 15.51. *Suppl.* 10 is shot through with allusions to John's doctrine of the logos. The reason why Athenagoras quotes the scriptures so rarely lies in his apologetic purpose of presenting

42. *H Th R* 47 (1954) 121-9.

43. J. MacRory, *The New Testament and Divorce* (London 1934) 69.

the Christian tradition in a philosophic way without recourse, in the main, to traditional scriptural exegesis.

In one passage in *Suppl.* 32 Athenagoras appears to know an uncanonical saying: "For the Scripture says again (πάλιν ἡμῖν λέγοντος τοῦ λόγου) "If anyone kisses a second time for the motive of pleasure...". Thus the kiss, or rather the salutation, should be very carefully guarded. Since if it is defiled by the smallest evil thought, God would exclude us from eternal life." The source of this saying is unknown. Clement of Alexandria (*Paed.* 3.11.81 ff) complains that some Christians have been filling the assembly with the loud smacks of their salutations and so abusing public worship. The love of God, he says, lies in keeping his commandments and not in this kind of practice. It seems likely that Athenagoras is referring to the kiss of peace during the liturgy [44] which could be abused and his implication is that the kiss was given by men to women without separation of the sexes. The source of this saying is quite unknown—it might come from a lost Church Order or it might represent a local custom. As it is this is our sole witness to a regulation that the kiss of peace was to be given only once.

The works of the second century apologists do not give a complete account of Christianity as their authors understood it. Athenagoras was concerned to uphold monotheism and he does not give a full exposition of the faith as it was understood and practised by the Church of his day. It is then only to be expected that *direct* allusions to the influence of the earlier Church tradition will be minimal. What the apologist does say is however of significance as it is incidental to his main purpose. So in *Suppl.* 11 he says: "Do not be surprised that I am reproducing exactly the account customary among us. To prevent your being carried away by the unreasonable opinion of the multitude and to give you opportunity to know the truth, I give you this exact report. By the dogmas to which we give assent, not man made but divine and taught by God, we are able to persuade you that you have not to regard us as you would atheists." Athenagoras is clearly referring to a common stock of earlier Christian teaching handed down in the Christian community to which he belonged. This no doubt included items, such as belief in the resurrection, which are not found in the *Supplicatio*. It is however impossible to discover from Athenagoras' works the creed which was used in this community. In *Suppl.* 18 he refers to the one God and his logos, Son by intellectual generation and inseparable, to whom everything has been made subject. We cannot however be certain that this is a fragment of a credal formula suggesting that Athenagoras only knew a creed with two sections, referring to the Father and the Son, and lacking a mention of the Holy Spirit and the Church. Elsewhere, in *Suppl.* 10, the Holy Spirit is firmly associated with the Father and the Son.

Did Athenagoras know the works of the other second century apologists? In *De Res.* 8 he appears to know Tatian, *Or. ad Graec.* 6 although he does not mention the apologist by name. The same is true of Justin Martyr whose approach is similar to that of Athenagoras. Without mentioning the earlier apologist there are so many resemblances between them, particularly in theological approach, that it seems likely that Athenagoras knew Justin's works or the tradition embodied in it [45]. Thus his description of God as ἀγέννητος, his logos doctrine, his views on prophetic inspiration, resurrection, daemonology and angelology are similar to those of Justin. Both writers urge that Christians were unconvicted of any crime, that the *name* does not deserve punishment, and that they were no more atheists than the poets and the philosophers. Both show the unworthiness of pagan sacrifices and both give much the same view of the Christian way of life and the true end of marriage. This correspondence is especially seen in comparing the exordium of Justin's

44. L. W. Barnard, *R Ben* 80 (1970) 150-2.
45. H. Diels, *Doxographi graeci op. cit.* 17 points out that there is a similarity between Pseudo-Justin, *Hortatory Address to the Greeks* and Athenagoras' writings.

I *Apology* with that of Athenagoras' *Supplicatio.* However in some respects Athenagoras is more theologically advanced as is shown by his clear exposition of the Trinity and his careful avoidance of subordinationist language when describing the Son in *Suppl.* 10. And he proves himself more astute than Justin in showing, with the minimum of scriptural proof, how Christianity corresponded to the teaching of the best philosophic schools of his day.

Tillemont [46] was the first to suggest that Athenagoras may have been a Montanist, or had been influenced by Montanist teaching, basing his view on the apologist's account of prophetic inspiration and on his absolute condemnation of second marriages. The date of Montanus' first prophesying is obviously relevant to this question. According to Eusebius (*H.E.* 5.16) this occured in 172 A.D. which would hardly give time for Athenagoras to become acquainted with it before composing his *Supplicatio.* On the other hand Epiphanius gives an earlier date in 156-7. It is not certain that these dates are inconsistent with each other as Eusebius may be referring, not to the earliest prophesying of Montanus, but to some prominent event which he regarded as the movement's starting point, such as the migration to Pepuza or the promulgation of one of Montanus' more startling innovations. It is also possible that Eusebius' date is an inference from the fact that Claudius Apollinaris wrote his anti-Montanist treatises after 174 "when Montanus with his false prophetesses was in the act of introducing his error" [47]. Clearly it must be regarded with caution. A further point is that Maximilla, the last of the three Montanist leaders, died in 179-80 and time must be allowed for their leadership to have given the movement the strength which it undoubtedly had. These considerations point to a date before 172 for the origin of Montanism. The earlier date given by Epiphanius need not therefore be ruled out as hopelessly unreliable although it must be admitted that his inaccuracy as a writer is proverbial.

If a date before 172 is adopted then chronological considerations do not preclude the view that Athenagoras could have been a Montanist or have been influenced by Montanist teaching in the period before he wrote his *Supplicatio.* Are there any signs that this in fact happened? There are two, and two only, points to be considered, viz. Athenagoras' view of prophecy and his absolute condemnation of second marriages. The apologist's view of prophetic inspiration is given in *Suppl.* 7 and 9. *Suppl.* 7 reads:

> We on our side have prophets or witnesses of our ideas and beliefs, men who have spoken out under divine inspiration about God and the things of God. You yourselves might perhaps admit, with your superiority to others in wisdom and reverence for the true divinity, how unreasonable it is to abandon faith in the Spirit of God who moves the lips of the prophets as if they were musical instruments, and to give ear to merely human beliefs.

Suppl. 9 contains this passage:

> If then we were content with these reasonings, one might consider our account of the matter to be true humanism. But the voice of the prophets guarantees our reasoning besides. I expect that you who are so learned and so eager for truth are not without some introduction to Moses, Isaiah, Jeremiah and the rest of the prophets who, when the divine Spirit moved them, spoke out what they were in travail with, their own reasoning falling into abeyance and the Spirit making use of them as a flautist might play upon his flute.

This view of prophetic inspiration may be compared with that of Montanus through whom a voice spoke in the first person, "I am the Lord God Almighty, dwelling in man. It is neither angel nor ambassador, but I, God the Father, who am come" (Epiph. *Haer.* 48.11).

46. See *Dict. Christ. Biogr.* 1. 206-7.

47. *H. E.* 4. 27.

The voice explained the nature of prophetic inspiration: "Behold a man is as a lyre, and I fly over it like a plectrum. The man sleeps, and I remain awake. Behold it is the Lord who stirs the hearts of men, and gives men hearts." (Epiph. *Haer.* 48.4). It is to be noted that Montanus himself was not claiming to be God—it was the voice within that made the claim. Moreover the musical analogy referred to by the voice (the lyre) is not the same as that found in Athenagoras (the flute). If there were no examples of this kind of analogy before the time of Montanus then conceivably Athenagoras could have been influenced by him, although even then he must have changed the image to a flautist and his flute. But in fact Philo compares the soul to a lyre whose string God attunes so that its owner can lead a virtuous life [48]. This led to the idea of God striking the lyre of the prophet's soul and producing what he willed. Athenagoras' view of prophetic inspiration has some slight contacts with Philo. He uses the Philonic terms ἔνθεον πνεῦμα and ἔκστασις λογισμοῦ [49] although the image of the flautist and his flute seems to be his own. Also his own is the idea of God working with, as well as through, the prophet which is implied by his use of the terms συγχρησαμένου and ἃ ἐνηργοῦντο [50]. It seems unlikely, in view of the use of the musical analogy to prophetic inspiration *before* the time of Montanus, that his prophetic outbursts were the *direct* source of Athenagoras' idea.

Athenagoras' view of second marriages is undoubtedly close to that of Montanism:

> Our concern is not a logomachy but a parade and school of deeds: either for a man to remain as he was brought into the world, or else to abide in one marriage and no more, for a second marriage is a fair seeming adultery.'Whosoever shall put away his wife', Scripture says 'and shall marry another, committeth adultery'. It does not allow him to divorce the one whose maidenhead he had, nor to bring another wife beside her. One that robs himself of his first wife, even if she be dead, is a covert adulterer, thwarting the hand of God—for in the beginning God made one man and one woman—and destroying the unity of flesh that was meant for the propagation of the faith (*Suppl.* 33).

This extreme rigorist view was also held by the Montanists who even went further in outright condemnation. However we need not assume that Athenagoras took this rigorist view direct from the Montanists. Earlier we have noted that the Stoics held this view. Athenagoras' rigorism in this one matter may have come from his Stoic—Middle-Platonist background although this probably reinforced a latent prophetic strain in his Christianity. Montanus' condemnation of second marriages, on the other hand, was part and parcel of a wider rigorism which doubled the fasts of the Church, enjoined abstinence from certain foods, refused forgiveness for mortal sins, and looked forward to the time when the Church would be replaced by the era of the Paraclete. None of these beliefs was held by Athenagoras who, in outlook, was far removed from Phrygian fanaticism [51]. He seems to have belonged to the main stream of the Christian tradition rather than its periphery. In the second century an increasing veneration for asceticism is found in the Church and not only in the sects.

The biblical and early Christian background only appears incidentally in Athenagoras' works. His main purpose was apologetic, i.e. to defend the faith against calumnies and to set forth the rational basis of monotheism. Without this base further theological progress and the preaching of the Gospel would have been of no avail. The biblical tradition was, for Athenagoras, not essential to his argument as he wished to defend the

48. *Quod Deus sit immut.* 24. The original source of this image was Plato, *Phaedr.* 249d.

49. *Suppl.* 9; cf. *De spec. leg.* 49 and *De decal.* 35, 175. CREHAN *op. cit.* 132.

50. *Suppl.* 9. THEOPH. *ad Autol.* 2. 9; Clem. Alex *Strom.* 6. 18. 168 and Ps-Justin, *Cohort.* 8. 4 also have this idea.

51. J. MASSINGBERD FORD, *Jnl. Eccl. Hist.* 17 (1966) 145-58 argues that Montanism in Phrygia developed from a 'Babylonian' type of Jewish Christianity and was, in fact, a Jewish-Christian heresy. If this view is correct, as I think it is, Montanism is far removed from Athenagoras.

faith by a subtle use of contemporary philosophy rather than by a detailed appeal to the sacred books of the Church. However the fact that a few biblical quotations appear almost incidentally and that allusions to the teaching of the New Testament, and particularly to Paul, as well as to a common stock of Christian ideas such as found expression in Justin Martyr, are found suggests that Athenagoras wrote from within the Church tradition and not from a position outside. His intention was not to hellenize Christianity but to lay a foundation for the Christianizing of hellenism.

LEEDS, THE UNIVERSITY

BERNARD BOTTE

DEUX PASSAGES DE TERTULLIEN
De baptismo 7,1 et 8,2

La dernière édition du *De baptismo*, à ma connaissance, est celle de E. Evans, parue à Londres en 1964. Elle est dans l'ensemble excellente, car M. Evans est un des meilleurs connaisseurs de Tertullien. Mais le texte du *De baptismo* se présente dans de mauvaises conditions. Quand on voulut faire une édition critique pour le *Corpus* de Vienne, à la fin du XIXe siècle, on s'aperçut que tous les manuscrits avaient disparu. Toutes les éditions en fait reposaient sur l'édition princeps de Martin Ménart parue à Paris en 1545 et sur les corrections des éditeurs successifs.

Pour le premier passage qui nous occupe (7,1), le texte de la nouvelle édition diffère peu de celui de Ménart.

> Exinde egressi de lavacro perungimur benedicta unctione de pristina disciplina qua ungui oleo de cornu in sacerdotium solebant, ex quo Aaron a Moyse unctus est. unde christus dicitur a chrismate quod est unctio, quae (et) domino nomen accommodavit, facta spiritalis quia unctus est a deo patre... [1].

A deux détails près, c'est le texte de Ménart : *in sacerdotium* est une correction grammaticale de *in sacerdotio*, et le *(et)* entre parenthèses a été ajouté. Mais les mots *christus dicitur* sont ceux de Ménart et de toute la tradition antérieure. L'expression ne semble pas avoir posé de problème aux éditeurs successifs, le texte étant apparemment correct. Il y a cependant une difficulté que la traduction de M. Evans fait apparaître. Grammaticalement le verbe *dicitur* ne peut avoir pour sujet que Aaron. Mais cela ne cadre pas avec le contexte : Aaron n'apparaît que comme exemple dans une incise, mais Tertullien a parlé en général de ceux qui étaient oints pour le sacerdoce. M. Evans traduit : « That is why (the high priest) is called a christ [2] ».

Cela me paraît peu satisfaisant, mais il y a plus grave. En 1916, dom André Wilmart découvrait dans la Bibliothèque de Troyes sous le numéro 523 un manuscrit du *De baptismo* provenant de la Bibliothèque de Clairvaux. Or ce manuscrit porte une variante : *unde christiani dicti* [3]. Telle quelle la variante n'est pas recevable, mais elle rend douteuse la leçon de Ménart. Comment faire dériver la leçon du *Trecensis* de la leçon commune? Quel correcteur voulant transformer le texte aurait l'idée de changer *dicitur* en *dicti*, forme sans copule, au lieu de *dicimur*? Si le *christiani* est à rejeter, le *dicti* paraît bien authentique.

1. E. EVANS, *Tertullian's Homily on Baptism*. Text edited with an Introduction, Translation and Commentary, Londres 1964, p. 16 et 70.

2. *Ibid.* p. 17.

3. Les leçons de ce manuscrit sont données dans les éditions sous le sigle T (Trecensis).

La solution a été trouvée par J. W. Ph. Borleffs, dans son édition de 1948 [4], en s'appuyant sur une citation de saint Isidore, Etym. VII, 7,2 : *christi dicti*. Bien que ce ne soit pas une citation explicite et que le contexte ne soit pas exactement le même, il est évident qu'Isidore se réfère à Tertullien :

> et inde christi dicti a chrismate. Nam chrisma graece latine unctio nuncupatur, quae etiam domino nomen accommodavit facta spiritualis... [5].

Comme Isidore parle non seulement des prêtres mais aussi des rois, il n'aurait pas pu utiliser le texte de Tertullien si celui-ci avait écrit *christus dicitur*. De plus, *christi dicti* est appuyé par l'évidence interne. C'est la leçon qui explique les deux autres. Ce qui a troublé les correcteurs, c'est l'emploi inhabituel du pluriel *christi*. D'un côté on a changé *christi* en *christiani*; de l'autre on a substitué à *christi* le singulier *christus*, mais on devait alors corriger *dicti* devenu incorrect en *dictus* ou en *dicitur*. Je m'étonne que M. Evans, généralement plus avisé, n'ait pas adopté cette leçon qui me paraît s'imposer avec évidence.

La dernière édition française a paru en 1952 dans les « *Sources chrétiennes* » [6]. Le P. Refoulé a adopté la leçon *christi dicti*, mais voici comment il traduit notre passage : « A la sortie du bain, nous recevons une onction d'huile bénite, conformément à la discipline antique. Selon celle-ci, on avait coutume d'élever au sacerdoce par une onction d'huile répandue de la corne : ainsi Aaron fut oint par Moïse. *Et notre nom de "christ" vient de là*, de "chrisma" qui signifie onction et qui donne aussi son nom au Seigneur. »

J'ai souligné moi-même la partie de la traduction qui me paraît contestable. Ainsi donc le P. Refoulé considère que le sujet du verbe sans copule *dicti* est le même que celui de *perungimur*, c'est-à-dire les chrétiens qui reçoivent l'onction : *perungimur... christi dicti*. Cela soulève plusieurs objections. Tout d'abord on ne voit pas que du temps de Tertullien on ait donné aux baptisés le nom de *christus*, et cela en vertu de l'onction baptismale, sans rapport avec le nom de *christus* appliqué au Seigneur, et qui n'est expliqué qu'après *(quae etiam domino nomen accommodavit)*. On arrive à cette singulière suite d'idées : nous sommes appelés christs en vertu de l'onction baptismale — le Seigneur fut aussi appelé christ en vertu d'une onction spirituelle. Le P. Refoulé apporte à l'appui une citation de Didyme d'Alexandrie. Mais on n'interprète par Tertullien par une citation isolée d'un Père grec du IV[e] siècle. Tertullien explique, bien entendu, le nom *christianus* à partir de l'onction, mais jamais, à ma connaissance, il ne donne au chrétien le nom de *christus*. Il est d'ailleurs probable que si Tertullien avait voulu dire ce que le P. Refoulé a compris, il aurait employé l'indicatif présent passif *dicimur* au lieu de la forme sans copule du parfait.

Reprenons l'analyse du texte. Le P. Refoulé a cherché quel était le sujet de *dicti* et il a jugé que ce devait être le même que celui du verbe principal *perungimur*. Cela n'est pas impossible, mais ce n'est pas la seule solution. Il est plus naturel de chercher le sujet de la forme verbale plurielle la plus proche : *solebant*. C'est d'autant plus naturel que la proposition relative *(ex quo Aaron a Moyse unctus est)* est une incise dont on peut faire abstraction sans modifier le sens de la phrase. Si nous supprimons cette incise, voici ce que nous obtenons : « qua (disciplina) ungui oleo de cornu in sacerdotium solebant... unde christi dicti... ». Le sujet de *dicti* est le même que celui de *ungui solebant* qui précède immédiatement : ce sont ceux qui avaient coutume d'être oints pour le sacerdoce. C'est ainsi que saint Isidore l'a compris, et il a eu raison. On rétablit ainsi l'enchaînement normal des idées : dans l'antique discipline, ceux qui étaient promus au sacerdoce étaient oints d'huile et à cause de cette onction étaient appelés *christi*; c'est en vertu d'une onction que le Seigneur

4. La leçon a été reprise aussi dans l'édition du *Corpus Christianorum*, t. I, Turnhout 1961, p. 282, faite également par M. Borleffs.

5. W. M. Lindsay, *Isidori Hispalensis Episcopi Etymologiarum sive Originum libri* XX, t. I, Oxford 1911 (sans pagination).

6. Tertullien, *Traité du baptême*. Texte, introduction et notes de R. F. Refoulé, SC n° 35, Paris 1952.

est appelé christ, mais son onction est purement spirituelle; la nôtre est à la fois matérielle et spirituelle.

Il reste un détail du texte à discuter. Entre *quae* et *domino*, M. Borleffs et M. Evans intercalent un *et*, le P. Refoulé *etiam*. Cette dernière leçon est celle d'Isidore. L'addition semble convenir au contexte, mais je me demande si elle est nécessaire. Ce qui suscite mon doute est que ni Ménart ni le *Trecensis* n'ont *etiam*, bien qu'ils représentent deux traditions différentes. D'autre part, si la leçon d'Isidore est la plus anciennement attestée, elle peut être une correction d'Isidore. J'ai accepté sans hésitation la leçon *christi dicti* non parce qu'elle est la plus ancienne, mais parce que c'est elle qui explique les deux autres. Or il n'en est pas de même ici. Si *etiam* est la leçon originale, pourquoi l'a-t-on supprimé dans les deux autres traditions ? Je ne vois pas d'explication satisfaisante. D'autre part *etiam* semble appelé par *christi dicti* : les prêtres de l'Ancien Testament ont été appelés christs, le Seigneur également. Cependant il n'y a pas d'équivalence entre *christi dicti* et *nomen accommodavit*. Pour les prêtres, *christus* n'était qu'une épithète (cf. *Lév.* 4,5 : hiereus ho christos); pour le Seigneur au contraire, *christus* est devenu son nom. Il n'y a donc pas de parité entre le prêtre juif et Jésus. Dès lors *etiam* n'est pas à sa place ici.

Je ne vois pas non plus pourquoi M. Borleffs et M. Evans ont réduit *etiam* à *et* qui n'est attesté nulle part. Peut-être parce qu'ils voient une omission purement accidentelle dans le texte de Ménart et du *Trecensis* et qu'une telle omission est plus facile à expliquer pour un mot de deux lettres que pour un mot de cinq. Mieux vaudrait choisir entre les leçons réelles. Pour ma part, je préfère l'omission.

Il est vrai que la phrase de Tertullien est elliptique et difficile à traduire. Le P. Refoulé a traduit : « Selon celle-ci, on avait coutume d'élever au sacerdoce par une onction... ». Il semble qu'il ait pris *solebant* pour un pluriel indéterminé (on avait coutume). Mais dans ce cas Tertullien aurait écrit *ungere... solebant*. Or il a employé le passif *ungui*. Le sujet de *solebant* est donc le même que celui de *ungui*, et c'est à ce même sujet que se rattache *christi dicti* : les prêtres de l'Ancien Testament.

Une telle construction est impossible en français et on ne peut traduire sans quelque artifice. Voici ce que je proposerais en m'inspirant de la traduction du P. Refoulé. « A la sortie du bain, nous recevons une onction d'huile bénite, conformément à la discipline antique. Selon celle-ci, (les prêtres) étaient normalement élevés au sacerdoce par une onction d'huile versée de la corne — (huile) dont Aaron fut oint par Moïse — et ils étaient dits " christs " pour cette raison, à cause du " chrisma " c'est-à-dire de l'onction. Cette onction donna son nom au Seigneur en devenant spirituelle... ».

Le second passage est au chapitre suivant (8,2) à propos de l'imposition des mains. La difficulté se trouve dans l'expression *Christum deformantes*.

> Sed est hoc quoque de veteri sacramento quo nepotes suos ex Ioseph Ephrem et Manassem Iacob (capitibus) impositis et intermutatis manibus benedixit, et quidem ita transversim in se, ut Christum deformantes iam tunc portenderent benedictionem in Christo futuram [7].

La seule variante du *Trecensis* est l'omission de *capitibus* qui ne change rien au sens. Quant à *Christum deformantes*, il n'y a aucune variante et jusqu'à présent il ne semble pas que les éditeurs aient achoppé. M. Evans est le premier à émettre un doute. Il note dans son apparat : mallem *crucem* scripsisse. M. Evans n'introduit cependant pas cette correction dans le texte. Je ne crois pas que ce soit la bonne solution; mais M. Evans a le mérite de remarquer la singularité de l'expression *Christum deformantes*. Le contexte explique le sens général. Il s'agit de la bénédiction des deux fils de Joseph, Ephrem et Manassé, par

7. Éd. Evans, p. 18.

Jacob (*Gen.* 48,14). Au lieu d'étendre les deux mains droit devant lui, Jacob les croise, et il fait un geste qui évoque le Christ. Mais en quoi ce geste évoque-t-il le Christ ? M. Evans pense à la croix. Mais il faut avouer que le geste n'évoque que très imparfaitement l'image de la croix. Et si c'est à la croix que Tertullien pense, pourquoi ne le dit-il pas clairement au lieu d'employer une expression alambiquée « dessiner la forme du Christ » ? D'autre part, si la leçon suggérée par M. Evans était primitive, comment expliquer le passage de *crucem* à *Christum* ? Ce ne peut être une correction intentionnelle, car le texte était parfaitement clair. On ne voit pas davantage du point de vue paléographique comment le passage se serait fait de l'un à l'autre. Il faut rejeter cette correction. Mais il y en a une autre, beaucoup plus simple : Tertullien a écrit simplement *X deformantes*, c'est-à-dire que les mains dessinent le X grec, initiale du nom de Christos. Un scribe distrait ou trop zélé a cru qu'il s'agissait du « nomen sacrum » et a jugé qu'il devait être à l'accusatif : *Xm*, abréviation qui ne peut se résoudre qu'en *Christum*. Ainsi s'explique le plus simplement du monde l'étrange leçon *Christum deformantes*. Pour moi c'est une évidence et je m'étonne que personne n'y ait songé avant moi. Mais je n'y aurais pas songé non plus si je n'avais été mis en éveil par la note de M. Evans. Je me suis aperçu alors que *Christum deformantes* était impossible et que la correction *crucem* ne résolvait pas le problème. Au contraire la correction *X deformantes* convient parfaitement au contexte, car c'est bien un X que dessine le geste de Jacob; et d'autre part cette leçon explique facilement la leçon traditionnelle : *X — Xm — Christum.*

On peut tirer de ces notes une conclusion plus générale : le texte de Tertullien est loin d'être établi dans tous ses détails. La tradition textuelle est trop pauvre et les conjectures seront toujours nécessaires. Il ne faut pas en abuser et faire comme certains éditeurs anciens qui donnaient le texte non tel que l'auteur l'avait écrit, mais comme il aurait dû l'écrire. D'autre part il est tout aussi dangereux de vouloir donner un sens à des textes qui n'en ont pas. Il faut que les conjectures aient un appui dans le texte et qu'elles expliquent l'histoire du texte.

J'ai quelque scrupule à offrir au Cardinal Daniélou un hommage aussi modeste. Mais je sais que l'éminent théologien qu'il est aime aussi scruter les vieux textes jusque dans le détail. Qu'il veuille bien croire que, si l'hommage est modeste, il est sincère et cordial.

Louvain. Abbaye du Mont César

RENÉ BRAUN

TERTULLIEN ET L'EXÉGÈSE DE I COR 7

L'exégèse que Tertullien a donnée de certains versets de I *Cor.* 7 a été assez sévèrement jugée. A. d'Alès lui reproche des fluctuations à propos du v. 9 (« Mieux vaut se marier que brûler ») parce qu'ayant d'abord correctement entendu *uri* des ardeurs de la concupiscence, il y a vu ensuite, dans ses écrits montanistes, une allusion aux feux de l'enfer [1]. Examinant la doctrine de Tertullien sur les secondes noces après veuvage, P. de Labriolle a pu dire que « c'est à interpréter, à surcharger les nuances de la pensée paulinienne ou même à en fausser la tonalité véritable qu'il a appliqué en trois traités les ressources infinies de sa sophistique » [2]. Tout récemment, H. Crouzel à propos du v. 39 (autorisation donnée à la veuve de se remarier), parle d' « une de ces exégèses très forcées dont l'Africain a le secret » [3].

Nous n'entendons pas reviser ces jugements, qui sont objectivement exacts. A mesure qu'avec son rigorisme se durcissait sa doctrine du mariage, Tertullien a été de plus en plus enclin à tirer de I *Cor.* 7 un enseignement encratite. Dans le même temps toutefois, on observe de sa part un effort croissant pour donner de ce chapitre une lecture cohérente qui, selon les sains principes posés par ailleurs [4], en pénètre l'esprit par-delà les mots. Les critères qu'il présentera dans le *De monogamia* en vue d'établir le sens discuté de certains versets [5] relèvent de cette poursuite d'une cohérence et d'une unité internes auxquelles ne doit échapper aucun détail d'interprétation.

Or, dans le cheminement de sa réflexion sur cette page, il semble bien que, sans en avoir peut-être conscience, il ait été toujours davantage marqué par l'explication marcionite. Nous ne sommes pas expressément renseignés sur le parti que Marcion en tirait; mais il l'avait conservée et certainement exploitée dans sa critique du Créateur et la justification de son ascétisme. D'après Harnack, il l'avait peut-être raccourcie [6]; mais le savant allemand n'avance aucune preuve; il observe seulement que, s'il l'avait gardée en totalité, Tertullien aurait eu beaucoup à reprendre [7]. L'argument ne paraît pas décisif. Ne pourrait-on pas tout

1. *Théologie de Tertullien*, p. 252. En fait, c'est seulement dans *Pud.* 16, 16 (II p. 1313) que T. semble avoir compris ces feux comme ceux du châtiment promis à la fornication. Mais le passage est obscur et discuté. Nos références à T. sont données d'après le *CCL*, t. I et II; nos traductions de I *Cor.* 7 empruntées, en règle générale, à la Bible de Jérusalem.
2. *La crise montaniste*, p. 376.
3. *L'église primitive face au divorce*, Paris 1971, p. 104.
4. *Scorp.* 7, 5 (II p. 1081); *Prax.* 20, 2 (II p. 1186). Cf. d'Alès, *o.c.*, p. 243.
5. *Mon.* 11, 13 : Haec erit interpretatio capituli istius de hoc examinanda an et tempori et causae et tam exemplis et argumentis praecedentibus quam et sententiis et sensibus subsequentibus, et in primis an ipsius apostoli et consilio proprio congruat et instituto; nihil enim custodiendum est quam ne diuersus sibi deprehendatur (II p. 1246).
6. *Marcion: das Evangelium vom fremden Gott*, Leipzig 1921, p. 83*.
7. *O.c.* p. 84* (note).

aussi bien dire que, si Marcion avait supprimé certains passages, notamment ceux qui semblaient difficilement conciliables avec sa doctrine parce qu'ils se présentaient comme des concessions au mariage [8], Tertullien n'aurait pas manqué de triompher à bon compte en lui reprochant une mutilation du texte ? Et de fait, si l'on se reporte à l'examen de I *Cor.* 7 dans son cinquième livre *Contre Marcion*, on constate que l'hérétique n'avait pas touché au v. 39 autorisant la veuve à se remarier : Tertullien fait valoir que l'obligation « *tantum in domino* » (« avec un chrétien seulement ») trouve un répondant dans la Loi [9]. Si Marcion conservait ce verset, pourquoi n'aurait-il pas gardé aussi tous les autres ? Il nous semble que Harnack est bien plus près de la vérité quand il suggère, pour expliquer la réserve de Tertullien à utiliser ce chapitre dans sa polémique, qu'il ne lui offrait pas un terrain sans danger [10]. Il donnait en effet à Marcion une occasion de justifier sa rupture avec le monde du Créateur et sa pratique de la continence absolue. L'important verset 29 (« Le temps se fait court. Reste donc que ceux qui ont femme vivent comme s'ils n'en avaient pas ») avait dû être, de sa part, l'objet d'une mise en relief particulière, peut-être même retenu pour une « antithèse » avec le précepte opposé du Créateur (« Croissez et multipliez-vous », *Gen.* 1,28) : Tertullien nous en a conservé une trace à la fin de son premier livre *Adu. Marcionem;* bien entendu, il la retourne contre Marcion; car loin d'en déduire le moindre dualisme métaphysique, il affirme au contraire l'unicité du Dieu créateur, qui a fait l'ordre du temps, de qui relève le commencement comme la fin [11]. Si, comme nous le pensons, Marcion utilisait ce verset entre autres pour affirmer son anticosmisme [12], on ne manquera pas en tout cas d'être frappé par son retour insistant dans les œuvres pastorales et ascétiques de Tertullien : celui-ci même, à mesure qu'il s'enfonçait dans l'hérésie montaniste, n'a cessé de durcir l'opposition entre la loi du mariage de *Gen.* 1,28 et l'appel à la continence de I *Cor.* 7,29, au point de considérer que le second périmait la première [13].

Dans l'examen de l'*Apostolicon* marcionite, Tertullien accorde peu de place à I *Cor.* 7. Tout se passe comme s'il s'était senti embarrassé pour critiquer une interprétation qu'il partageait sur bon nombre de points. Sans doute résume-t-il la conclusion doctrinale tirée par Marcion de ce chapitre, l'interdiction du mariage, en reprochant à l'hérétique de s'être montré plus ferme, plus cohérent que l'apôtre, *constantior apostolo ;* et il lui oppose que Paul — tout en préférant le *bonum continentiae* — permet la conclusion et la pratique du mariage, en recommande la poursuite plutôt que la rupture [14]. Il s'étend davantage sur la

8. Ainsi v. 28 (« Si cependant tu te maries, tu ne pèches pas; et si la jeune fille se marie, elle ne pèche pas ») et v. 38 (« Celui qui marie sa fille, fait bien... »).

9. *Marc.* V, 7, 8 : Certe praescribens « tantum in domino » esse nubendum, legem tuetur Creatoris allophylorum nuptias ubique prohibentis (I p. 683). Désapprobation des mariages avec étrangers dans *Ex* 34, 16, *Deut.* 7, 3. Même rapprochement de *NT* et *AT* par T. dans *Cor.* 13, 5 (II p. 1061) et *Mon.* 7, 5 (II p. 1238). Cf. W. Le Saint, *T. Treatises on marriage and remarriage*, Londres 1951 (*ACW* 13) p. 158.

10. *O.c.* p. 84* (note).

11. *Marc.* I, 29, 4 : eiusdem erit modum figere qui modum aliquando diffuderat; is colliget qui sparsit; is caedet siluam qui plantauit; is metet segetem qui seminauit; is dicet « superest ut et qui uxores habent sic sint atque si non habeant » cuius et retro fuit « crescite et multiplicamini »; eiusdem finis cuius initium (I p. 473). Il n'est pas impossible que *colliget* se réfère à l'expression *in collecto est* du même verset. Sur tout le passage, qui a été sans doute rajouté dans la 3e édition du traité, voir J. Cl. Fredouille, *Adu. Marc. I, 29 : Deux états de la rédaction du traité*, dans *REAug* XIII (1967), p. 7sq.

12. Cf. Harnack, *o.c.* p. 101. Le v. 31 (« Ceux qui usent de ce monde comme s'ils n'en usaient pas véritablement », trouve son écho dans les slogans marcionites rappelés par Clément d'Alexandrie : par ex. *Strom.* III, 4, 25 (rejet de la χρῆσις τῶν κοσμικῶν); III, 3, 12. Verset cité par T. d'après un texte qui établit une distinction entre *uti* et *abuti* : *Cult.* II, 9, 6 (I p. 363) et *Cor.* 10, 2-3 (II p. 1053); dans ce dernier passage, on remarque toutefois une tendance à supprimer l'écart entre les deux.

13. Cf. J. Cl. Fredouille, *l.c.* p. 8 et n. 5. Voici le relevé complet des autres citations explicites et implicites du verset : *Cult.* II, 9, 6 (I p. 363); *Vx.* I, 2, 3; 3, 2; 5, 4 (I p. 375; p. 379); *Marc.* V, 7, 8; 8, 7 (I p. 683; p. 687); *Exh.* 4, 2; 6, 1 (II p. 1021; 1023); *Mon.* 3, 2; 7, 4; 11, 4 (II p. 1231; 1238; 1244); *Pud.* 16, 19 (II p. 1314). Dans trois de ces passages, et en des termes chaque fois plus vigoureux, T. marque que le verset de I *Cor.* a rendu caduc celui de *Gen.* : *Exh.* 6, 1 (alia uox superuenit); *Mon.* 7, 4 (euacuauit); *Pud.* 16, 19 (iam non desiderantis).

14. *Marc.* V, 7, 6 : Sequitur de nuptiis congredi, quas Marcion constantior apostolo prohibet. Etenim apostolus, etsi bonum continentiae praefert, tamen coniugium et contrahi permittit et usui esse, et magis retineri quam disiungi suadet (I p. 683).

question de la séparation des époux. Marcion, s'appuyant sur *Lc* 16, 18, établissait une « antithèse » entre le Dieu suprême qui, par le Christ, a interdit le divorce, et le Créateur qui, par Moïse, l'a autorisé. Tertullien, qui avait déjà discuté ce point au livre IV, va s'appuyer maintenant sur les v. 10 et suiv. pour mettre l'hérétique dans une position inconfortable : en supprimant par avance tout mariage entre fidèles, il ne fait rien d'autre qu'instituer un divorce prénuptial et ainsi suivre Moïse plutôt que le Christ [15]. D'ailleurs l'apôtre se dérobe à l' « antithèse » simpliste de Marcion, puisqu'on le voit à la fois permettre la séparation (en ne l'interdisant pas totalement) et souligner l'importance et la valeur du mariage [16]. Tertullien ne porte pas la discussion plus avant, se contentant, après un rappel du v. 29 « raison de la continence », d'affirmer l'unicité divine puisque le temps en question ne peut être que celui du Créateur et, à propos du v. 39, de faire valoir une concordance avec une disposition vétérotestamentaire [17]. Sur le fond même, Tertullien évidemment n'a pas cherché à croiser le fer.

Il ressort de ce développement que Marcion lisait I *Cor.* 7 pour y trouver un double témoignage en faveur, d'une part, de l'interdiction du divorce prononcée par le Christ contre la Loi de Moïse et, d'autre part, de la continence absolue contre le monde du Créateur. La leçon qu'il en tirait inspirait sa pratique disciplinaire. Si on se rappelle en effet qu'au témoignage de Tertullien, tout en interdisant le mariage à ses fidèles, il admettait du moins au baptême et à l'eucharistie les gens déjà mariés à condition qu'ils se fussent entendus entre eux pour renoncer au fruit de leur union [18], on voit qu'il conciliait sans difficulté l'indissolubilité du mariage contracté avant conversion et l'obligation de la continence. Sur le détail de son interprétation, nous sommes réduits à des hypothèses. Pour éliminer les apparentes concessions de Paul au divorce et établir sa parfaite solidarité avec le Christ, soulignait-il l'importance des formules par lesquelles il marque que « chacun doit demeurer dans l'état où l'a trouvé l'appel de Dieu » (v. 17, 20, 24), c'est-à-dire marié, veuf ou célibataire ? indiquait-il clairement à ce propos que Paul s'adressait à de nouveaux convertis ? C'est simplement possible. En ce qui concerne la pratique de la continence, nous sommes mis sur la voie par une indication d'Origène : les marcionites se référaient au v. 7, « Je veux que tous soient comme moi » [19]. N'est-il pas tentant d'admettre que, pour écarter la difficulté des apparentes concessions au mariage données par des versets dont, nous l'avons vu, il conservait le texte, l'hérésiarque faisait appel à la volonté expresse de l'apôtre telle que la manifestaient d'autres versets et notamment ce v. 7 ? Quand Tertullien lui reproche de rejeter l'union conjugale *constantior apostolo*, il vise sans doute les excès d'une exégèse qui durcit et dépasse la pensée de Paul à force de vouloir en pénétrer l'intention profonde.

Pourtant, c'est en s'inspirant toujours davantage de cette attitude qu'il a lui-même

15. *Marc.* V, 7, 6 : Plane Christus uetat diuortium, Moyses uero permittit : Marcion totum concubitum auferens fidelibus — uiderint enim catechumeni eius — repudium ante nuptias iubens, cuius sententiam sequitur, Moysi an Christi ? (I p. 683). En fait, en appelant *repudium ante nuptias* l'interdiction de toute union charnelle chez les marcionites, T. joue sur les mots. Comme nous verrons plus loin, Marcion maintenait le lien du mariage contracté avant conversion. Sur l'antithèse Christ-Moïse, cf. *Marc.* IV, 34, 1 sq. (I p. 634).

16. *Marc.* V, 7, 7 : Atquin et apostolus, cum praecipit mulierem a uiro non discedere aut, si discesserit, manere innuptam aut reconciliari uiro, et repudium permisit, quod non in totum prohibuit, et matrimonium confirmauit, quod primo uetuit disiungi et, si forte disiunctum, uoluit reformari (I p. 683). Allusion aux v. 10-11 : « Que la femme ne se sépare pas de son mari ; en cas de séparation, qu'elle ne se remarie pas ou qu'elle se réconcilie avec lui ».

17. *Marc.* V, 7, 8 : « Quia tempus in collecto est ». Putaueram, « quia deus alius in Christo ». Et tamen a quo est collectio temporis, ab eo erit et quod collectioni temporis congruit. Nemo alieno tempori consulit. Pusillum deum adfirmas tuum, Marcion, quem in aliquo coangustat tempus creatoris (I p. 683). Pour le v. 39, cf. *supra*.

18. *Marc.* IV, 34, 5 : Aut si omnino negas permitti diuortium a Christo, quomodo tu nuptias dirimis, nec coniungens marem et feminam nec alibi coniunctos ad sacramentum baptismatis et eucharistiae admittens, nisi inter se coniurauerint aduersus fructum nuptiarum, ut aduersus ipsum creatorem ? (I p. 636). Cf. Harnack, *o.c.* p. 152, n. 1 et p. 186, n. 2.

19. J. A. Cramer, *Catenae graecorum Patrum in N. T.*, Oxford 1844, t. V (I *Co*) p. 125, l. 14-24 = *JTS* IX, 1908, p. 503. Cf. Harnack, *o. c.* p. 84* (note).

lu ce chapitre pour préciser ses vues sur le veuvage et les secondes noces. On sait qu'il les a exposées et défendues dans une série d'ouvrages : *Ad uxorem*, *De exhortatione castitatis*, *De monogamia* et également *De pudicitia*. Sans reprendre l'étude comparée de ces traités, nous voudrions ici attirer l'attention sur des thèmes conducteurs, sur des centres d'explication qui, à la lecture et relecture de I *Cor.* 7, se sont imposés à son esprit, lui faisant perdre le sentiment des nuances et l'entraînant à des exégèses forcées, justement dénoncées par les critiques. Mais remarquons pour commencer que ce besoin d'interpréter de façon rigoureuse et serrée l'enseignement de Paul contraste heureusement avec certains abus auxquels, de son temps, donnaient lieu certains versets en question. Ne nous apprend-il pas lui-même que des membres de la communauté carthaginoise se fondaient sur le v. 20 pour autoriser les fabricants d'idoles à poursuivre l'exercice de leur métier ? [20] Peu exigeants aussi quoiqu'à un degré moindre, ces chrétiens qui ont conseillé la femme dont il parle au début du deuxième livre *Ad uxorem* pour déplorer son mariage avec un païen [21] : c'est qu'ils s'illusionnaient sur le sens véritable de I *Cor.* 7, 12-14 ! Tirer de ces versets une autorisation des mariages mixtes, nous dit Tertullien, constitue une interprétation simpliste *(simpliciter intellegendo)* qui dénature profondément la pensée de l'apôtre : celui-ci n'a eu en vue que des mariages déjà contractés au moment où l'un des conjoints s'est converti, il n'a parlé que de la poursuite de tels mariages [22]. La phrase clausule du développement (« Que chacun persévère dans l'état où il a reçu l'appel du Seigneur ») en fournit aussi la clef [23]. L'objet de l'enseignement de Paul se trouve ainsi circonscrit : il s'adresse à de nouveaux convertis inquiets de savoir comment ils doivent, en fait de morale sexuelle, remplir leur engagement chrétien, il les invite à maintenir inchangée la situation où les a trouvés la foi, que ce soit le mariage, la viduité ou le célibat. De cette idée, Tertullien n'avait pas aperçu encore toutes les conséquences à l'époque du deuxième livre *Ad uxorem* : c'était assez alors de montrer par cette rigoureuse explication l'impertinence d'une extension aux mariages à venir entre païens et chrétiens. Mais elle va s'imposer à lui : on en voit les progrès d'un ouvrage à l'autre. Ainsi, dans le *De exhortatione castitatis*, avant d'expliquer le verset « Mieux vaut se marier que brûler » dans le sens négatif inauguré par *Vx.* I, 3, 3, il croit bon de prendre ses précautions : en réalité, dit-il, cette affirmation n'a pas la portée générale qu'on lui prête ordinairement; car elle ne concerne que ceux qui se sont convertis étant veufs ou célibataires. Il n'accepte d'en discuter que par concession à ceux qui l'appliquent, sans distinction de cas, à la *licentia nubendi* [24]. Dans le *De monogamia*, ce principe d'explication sera exploité au maximum pour rendre compte du verset 39 autorisant la veuve à se remarier. L'apôtre n'a eu en vue que la situation nouvelle créée en chaque homme et chaque femme par la venue à la foi, toutes les catégories énumérées s'y réfèrent. Ainsi l'autorisation du mariage donnée dans les v. 1-2, se restreint à ceux qui ont été *in matrimonio a fide deprehensi ;* il en est de même des vierges des v. 25-26, de l'homme trouvé veuf ou marié au v. 27 [25]. Comment la veuve du v. 39 pourrait-elle échapper à cette règle ? Il ne

20. *Idol.* 5, 1 (II p. 1104), T. se contente de répondre ironiquement : possumus igitur omnes in peccatis perseuerare ex ista interpretatione.

21. *Vx.* II, 2, 1 (I p. 384).

22. *Ib.* 2 : Hanc monitionem fors de fidelibus infidelibus iunctis simpliciter intellegendo putent etiam infidelibus nubere licere. Qui ita interpretatur, absit ut sciens se circumscribat, ceterum manifestum est scripturam istam eos fideles designare qui in matrimonio gentili inuenti a Dei gratia fuerint. Secundum uerba ipsa : si quis, inquit, fidelis uxorem habet infidelem — non dicit : uxorem ducit infidelem —, ostendit iam in matrimonio agentem mulieris infidelis mox gratia dei conuersum perseuerare cum uxore debere, scilicet propterea ne quis fidem consecutus putaret sibi diuertendum esse ab aliena iam et extranea quodammodo femina (I p. 385).

23. *Ib.* 3 : Ipsa etiam clausula hoc ita intellegendum esse confirmat : ut quisque, ait, uocatur a Domino, ita perseueret. Vocantur autem gentiles, opinor, non fideles.

24. *Exh.* 3, 7 : Quae uoluntas licet ad eos pertineat qui innupti uel uidui *a fide deprehenduntur*, quia tamen omnes eam ad nubendi licentiam amplectuntur... (II p. 1019)

25. *Mon*, 11, 6-9 : De his autem quae scribitis : Bonum est homini mulierem non attingere; propter fornicationes autem unusquisque uxorem suam habeat. Ostendit fuisse qui in matrimonio a fide deprehensi uerebantur ne non liceret eis matrimonio suo exinde uti, quia in carnem sanctam Christi credidissent... Proinde et de repudio rescribens demonstrat quosdam de isto quoque cogitauisse, uel maxime quia et in ethnicis matrimoniis non putabant post fidem sibi perseuerandum. Quaerebant et de uirginibus consilium (praeceptum enim Domini non

peut s'agir que d'une femme déjà veuve lorsqu'elle est arrivée au christianisme [26]. Dans le *De pudicitia*, Tertullien maintiendra la même explication, forcée certes, mais qui s'était imposée à lui comme seule en accord avec le principe d'unité qui avait orienté sa réflexion depuis le deuxième livre *Ad uxorem* [27].

Il n'est pas impossible que Marcion de son côté, nous l'avons vu, ait souligné l'importance du *perseuerare in uocatione sua* pour maintenir l'indissolubilité du mariage contre la Loi de Moïse. Mais c'est surtout la référence à la volonté de Paul qui lui permettait de comprendre I *Cor.* 7 dans un sens strictement encratite. Cette idée du primat de ce qu'exprime à notre égard la volonté de l'apôtre a été un autre thème conducteur qui a aidé Tertullien à préciser son exégèse, à déterminer un critère de choix entre ses diverses recommandations. Dans le deuxième livre *Ad uxorem*, il distingue celles qui sont simples conseils, et celles qui sont ordres formels : des premières relève l'invitation à la continence, des secondes la prescription de ne se remarier qu'avec un chrétien. Mais, observe-t-il, c'est le même Esprit Saint, allégué à propos de cette dernière, qui est également à l'œuvre dans toutes [28]. La relecture qu'avant d'écrire le *De exhortatione castitatis* il a faite de I *Cor.* 7, l'amène pour la première fois à sentir l'importance du v. 6 « ce que je dis là est une concession, non un ordre » *(Hoc autem dico secundum indulgentiam, non secundum imperium)* et à creuser l'écart entre les deux notions opposées par l'apôtre [29]. Cette formule lui impose dès lors sa clarté, qui s'accroît encore par le rattachement d'autres observations : la particularité de présentation de certains ordres (v. 10 : « voici ce que j'ordonne, non pas moi, mais le Seigneur ») ou la précision apportée après le v. 39 (v. 40 : « C'est mon avis, et j'ai l'esprit de Dieu ») [30]; elle l'amène à distinguer comme très distants l'un de l'autre conseil humain et précepte divin. Le précepte divin, c'est celui qui retentit par la voix de Paul nous déclarant sa volonté : que nous pratiquions la continence comme il l'a pratiquée lui-même [31]. La *uenia nubendi* n'est que le conseil d'un homme sage; la *continentia nubendi*

erat), bonum esse homini si sic permaneat, utique quomodo a fide fuerit inuentus. Vinctus es uxori, ne quaesieris solutionem. Solutus es ab uxore, ne quaesieris uxorem. Si autem acceperis uxorem, non deliquisti, quia ante fidem soluto ab uxore non numerabitur post fidem secunda uxor, quae post fidem prima est. *A fide enim ipsa uita nostra censetur* (II p. 1245); — *ib.* 11, 12 : satis manifestum est ad eas haec pertinere qui in noua et recenti uocatione constituti de his consulebant in quibus a fide fuerant deprehensi (p. 1246).

26. *Mon.* 11, 10 : Sic ergo in eodem ipso capitulo quo *definit* unumquemque in qua uocatione uocabitur, in ea permanere debere, adiciens : « Mulier uincta est quamdiu uiuit uir eius, si autem dormierit, libera est, cui uolet nubat, tantum in Domino », hinc quoque eam demonstrat intellegendam quae et ipsa sic fuerit inuenta soluta a uiro... (II p. 1245/6). T. ensuite appuie son interprétation d'un argument philologique : par une altération, calculée ou involontaire, de deux syllabes du grec, le latin laisse entendre de l'avenir ce qui, dans l'original, est passé. Depuis Rigault, on a beaucoup discuté sur ce passage, en particulier pour reconstituer le texte grec visé par T. P. de Labriolle (*o. c.* p. 386-390) a critiqué toutes les solutions proposées avant lui, sans avoir d'hypothèse personnelle à présenter. La question n'a pas avancé depuis.

27. *Pud.* 16, 21 : Sic et illam beatiorem discernit quae *amisso uiro fidem ingressa* amauerit occasionem uiduitatis (II p. 1314).

28. *Vx.* II, 1, 4 : Eo accedit quod apostolus de uiduis quidem et innuptis, ut ita permaneant, *suadet* cum dicit : Cupio autem omnes meo exemplo perseuerare; de nubendo uero in Domino, cum adicit « tantum in Domino », iam non suadet, sed exerte iubet (I p. 384); *ib.* 2, 4 : Ille igitur spiritus sanctus qui uiduas et innuptas integritati perseuerare mauult, qui nos ad exemplum suum hortatur, nullam aliam formam repetundarum nuptiarum nisi in domino *praescribit*, huic soli condicioni continentiae detrimenta concedit (p. 386). Nous suivons le texte de *A* (spiritus sanctus) contre la correction de Kroymann (sanctus) : cf. Le Saint, *o.c.* p. 126. Le rapprochement avec *Pud.* 16, 18, qui n'est pas fait par cet auteur, plaide aussi en faveur du maintien de *spiritus*.

29. *Exh.* 3, 6 : In primis autem non uidebor inreligiosus si quod ipse profitetur animaduertam, omnem illum indulgentiam nuptiarum de suo, id est de humano sensu, non de diuino praescripto induxisse (II p. 1019).

30. *Exh.* 3, 6 : Nam cum de uiduis et innuptis definit uti nubant si continere non possunt quia melius sit nubere quam uri, conuersus ad alteram speciem — nuptis autem denuntio, inquit, non quidem ego, sed Dominus — ista ostendit ex translatione personae suae in Domini id quod supra dixerat non ex domini persona sed ex sua pronuntiasse (II p. 1019); *ib.* 4, 4 : At enim felicior erit, inquit, si sic permanserit secundum consilium meum. Puto autem et ego Dei spiritum habeo (p. 1021). T. lit le v. 40, selon un texte attesté aussi dans la tradition grecque, mais plus fréquemment dans la *VL*, en un sens qui appuie sur la possession de l'Esprit. Plus ordinairement on comprend : « Et je pense bien, moi aussi, avoir l'Esprit de Dieu ».

31. *Exh.* 4, 1 : Multum autem interest inter Dei praeceptum et consilium hominis (suit I *Cor.* 7, 25); 4, 3-4 : Cum uero nos ad exemplum suum hortatur, utique ostendens quid nos *uelit* esse, id est continentes, pariter declarat quid nos esse nolit. Ita et ipse cum aliud uult,

est le conseil de l'Esprit Saint. Cette opposition seule permettra de saisir l'intention véritable de l'apôtre là où la lettre du texte (v. 27-28 et v. 39) paraît autoriser les secondes noces des veufs [32].

Ce système d'explication marque un progrès net dans le *De monogamia* : après avoir établi le primat de la continence en rapprochant le v. 1 (« Il est bon pour l'homme de s'abstenir de la femme ») du v. 29, Tertullien oppose à l'*indulgentia nuptiarum*, simple permission d'un jugement humain, la volonté de l'apôtre énoncée dans le v. 7, qu'il enchaîne directement au verset final. Ainsi l'autorité de l'Esprit Saint, invoquée dans la conclusion de I *Cor.* 7, s'applique à tous les cas où Paul a fait apercevoir ce qu'il souhaite et recommande, et du même coup révoque, toutes les indulgences qu'il a parallèlement accordées [33]. Le point culminant sera atteint avec le *De pudicitia* : l'analyse de I *Cor.* 7 présente l'*indulgentia nuptiarum* sous un jour encore plus défavorable. Il ne s'agit même plus de tolérance pour le mariage, mais de pardon! Au contraire, la volonté de Paul, c'est l'exigence de la *continentia* [34], et elle reçoit tout le poids de l'autorité divine : *Sic haec omnia continentiae consilia ut diuina commendat : puto, inquit, et ego spiritum Dei habeo* [35].

Diverses influences ont pu s'exercer sur la réflexion de Tertullien [36]. On ne manquera pas par exemple de rappeler le passage de l'*Aduersus haereses* où Irénée, groupant les versets 12, 6, 25 et 5 de I *Cor.* 7, paraît bien établir une sorte de parallélisme entre l'autorisation mosaïque du divorce et l'autorisation paulinienne du mariage, l'une et l'autre accordées aux hommes par manière de concession à cause de leur faiblesse [37] : ce texte a peut-être aidé le docteur de Carthage à tirer de la page de Paul un enseignement en accord avec les exigences de la Nouvelle Prophétie. Mais, si notre reconstruction de la « lecture » marcionite est exacte, on admettra aussi qu'elle a pu inspirer celle de Tertullien, mis de côté les points de doctrine où les positions étaient irréconciliables. N'oublions pas que, dès le *De exhortatione castitatis*, les vues de Tertullien sur le mariage sont assez proches de celles de Marcion : on s'en convaincra en comparant le langage que, dans son grand ouvrage de controverse, il reproche à l'hérétique de tenir, et celui qu'il tient lui-même dans ce traité ascétique; il s'appuie d'ailleurs sur les versets 33-34 de I *Cor.* 7 pour assimiler le mariage à une *species stupri* [38]. Là encore il dépasse la pensée de l'apôtre; mais

id quod non uult nec sponte nec ueritate permittit. Si enim uellet, non permisisset, immo imperasset (II p. 1020/1). Il n'est peut-être pas sans importance de remarquer que le v. 7, auquel T. s'est référé jusqu'ici en employant *malle* ou *cupere* ou *hortari* (*Vx.* I, 3, 6; II, 1, 4; 2, 4; *Marc.* V, 7, 6) sera à peu près généralement, à partir d'*Exh.*, rendu par *uelle*.

32. *Ib.* 4, 5 : Inspice et lege : cum ueniam facit, hominis prudentis consilium allegat, cum continentiam indicit, spiritus sancti consilium affirmat (II p. 1021).

33. *Mon.* 3, 2-6 (II p. 1231/2). Nous n'en citerons que les passages les plus caractéristiques : Et possum contendere non mere bonum esse quod permittitur. Quod enim mere bonum est, non permittitur, sed ultro licet. Permissio habet causam aliquando et necessitatis. Denique in hac specie non est *uoluntas* permittentis nubere. Aliud enim *uult* : Volo uos, inquit, omnes sic esse quomodo et ego (§ 3)... Ostendit illa quae supra dixerat non dominicae auctoritatis fuisse, sed humanae aestimationis. At ubi ad continentiam reflectit animos : Volo autem uos sic esse omnes. Puto autem, inquit, et ego spiritum dei habeo, ut si quid indulserat ex necessitate, id spiritus sancti auctoritate reuocaret (§ 6). Cf. aussi *Mon.* 11, 7 (II p. 1245).

34. *Pud* 16, 15 : Et tamen *ignouisse* se profitetur matrimonii usum, non imperasse. *Vult* enim omnes sibi esse aequales (II p. 1313); cf. ib. 18 : Quanta remedia spiritus sanctus instaurat ne id scilicet denuo admittatur quod *ignosci* denuo non uult? (p. 1314).

35. *Ib.* 16, 21 (II p. 1314). Là encore, prisonnier de la logique de son système, T. est amené à forcer le sens du v. 38 (cf. *supra* n. 8) en le présentant ainsi : Sic melius facere pronuntiat uirginis conseruatorem quam erogatorem (§ 20).

36. On verra dans la thèse de J. Cl. Fredouille, *Tertullien et la conversion de la culture antique* (1re Partie, ch. II, sec. II « Variations rhétoriques sur le mariage et les secondes noces ») que des catégories rhétoriques traditionnelles ont joué un rôle important dans sa réflexion sur ces textes scripturaires dont les difficultés d'interprétation posaient un *status de scripto* : le schéma de l'opposition entre la *lex quae uetat* et la *lex quae permittit*, celui de la *discrepantia scripti et uoluntatis*, respectivement dans *Exh.* et *Mon.*, l'ont aidé à en venir à bout.

37. *Haer.* IV, 15, 2 l. 51-70 (*SC* 100, p. 554/6). Cf. Crouzel, *o.c.* p. 64. Voir aussi *Mon.* 14, 2-5.

38. *Marc.* I, 29, 2 : cum inimice coniugium accusatur *spurcitiae* nomine in destructionem Creatoris; *ib.* 5 : cum matrimonium ut malum et *impudicitiae* negotium (deus Marcionis) reprobat (I p. 473/4). Ces deux passages font entendre le langage de Marcion qui appelait les noces φθορὰ καὶ πορνεία (Harnack, *o.c.* p. 101, d'après Irénée, *Haer.* I, 28, 1). On rapprochera de *Exh.* 9, 1 : Si penitus sensus eius (= Pauli) interpretemur, non aliud dicendum erit matrimonium quam quasi *species stupri*. Cum enim dicat maritos hoc in sollicitudine habere quemadmodum sibi placeant, non autem utique de

on peut se demander si Marcion ne lui en avait pas donné l'exemple. Dans le *De pudicitia*, avant d'introduire une analyse du chapitre en question, il présente Paul comme désireux de détourner l'âme *a iusta fruge naturae, a matrimonii dico pomo* [39]. Sauf pour l'épithète *iusta*, l'hérétique aurait pu souscrire à une telle appréciation.

L'interprétation du v. 5 nous fournit un autre exemple de convergence. Nous avons vu que les marcionites imposaient aux gens déjà mariés la continence par accord mutuel : c'est à cette seule condition qu'ils les admettaient au baptême et à l'eucharistie. L'expression dont se sert Tertullien pour évoquer cette pratique *(inter se coniurauerint)* nous apporte certainement un écho du v. 5, qui, par rapprochement avec le v. 29, avait été l'objet d'une interprétation très particulière : interprétation sollicitée d'ailleurs puisqu'en fait l'apôtre invite les époux « à ne pas se refuser l'un à l'autre, sauf d'un commun accord pour un temps afin de vaquer à la prière [40] ». Or les seules traces laissées par ce verset 5 dans les ouvrages de Tertullien se conforment à cette ligne d'explication qui retourne complètement la phrase pour ne plus donner valeur positive qu'à l'exception. A deux reprises, à la fin de sa période catholique, il vante en effet ceux qui *consensu pari inter se matrimonii debitum tollunt* [41]. Une référence au même verset se trouve dans le *De exhortatione castitatis :* en toute bonne foi, semble-t-il, Tertullien croit expliciter la pensée de Paul en recommandant la généralisation d'une pratique temporaire : *Ideo apostolus temporalem purificationem orationum commendandarum causa adiecit ut sciremus quod ad tempus prodest semper nobis exercere esse ut semper prosit* [42].

On fera une remarque identique à propos des v. 13-17. On a déjà observé que Tertullien « pousse le respect du lien conjugal jusqu'à ne rien laisser subsister du privilège paulin [43] ». Et de fait, quand il utilise ces versets au sujet des mariages mixtes [44], il paraît bien avoir négligé l'important v. 15 (« Mais si la partie non croyante veut se séparer, qu'elle se sépare; en pareil cas, le frère ou la sœur ne sont pas liés ») qui confère précisément le droit à une séparation. L'explication de Tertullien ne fait état que de ce qui précède et de ce qui suit. Selon lui, l'intention de Paul est de montrer qu'un converti marié doit rester avec son épouse païenne, et d'éviter qu'en pareil cas, on ne se croie tenu à se séparer. De l'autorisation positive qui suit, Tertullien ne dit mot. De la fin du v. 15 et du v. 16 (« Dieu vous a appelés à vivre en paix! Et que sais-tu, femme, si tu sauveras ton mari ? et que sais-tu, mari, si tu sauveras ta femme ? »), il tire curieusement des raisons de ne pas rompre le lien conjugal : vocation pacifique du chrétien, possibilité pour le conjoint fidèle de gagner à la foi le conjoint incroyant [45]. La lecture de ces versets impose donc à Tertullien l'idée d'un Paul défenseur de l'indissolubilité du mariage; et, dans le *De pudicitia*, la simplification qu'il en donnera sera encore plus nette [46]. N'y a-t-il pas là une singulière convergence avec l'interprétation

moribus — nam bonam sollicitudinem non suggillaret — sed de uultu et ornatu et omni studio formae ad inlecebras moliendas sollicitos intellegi uelit, de forma autem et cultu placere carnalis concupiscentiae ingenium sit, quae etiam stupri causa est, ecquid uidetur tibi *stupri affine* esse matrimonium quoniam ea in illo deprehenduntur quae stupro competunt ? (II p. 1027) cf. *ib.* 4 (p. 1028).

39. *Pud.* 16, 12 (II p. 1313).

40. Sur cette interprétation dont on se servira, à partir de Basile de Césarée, pour justifier la séparation des couples pour « motif de religion », cf. H Crouzel, *o.c.* p. 134, 206 et en particulier 289, consacrée à Jérôme (*In Mt.* 19, v. 5-6) qui lie de la même manière I *Cor.* 7, 5 et I *Cor.* 7, 29.

41. *Vx.* I, 6, 2 : Quot item qui *consensu pari* inter se matrimonii debitum tollunt, uoluntarii spadones pro cupiditate regni caelestis ? Quodsi saluo matrimonio abstinentia toleratur, quanto magis adempto (I p. 380). Il est probable qu'il pense aussi à la continence des époux plutôt qu'à la chasteté du célibat quand, dans *Cult.* II, 9, 7, il écrit après citation de I *Cor.* 7, 29-31:Non enim et multi ita faciunt et se spadonatui obsignant propter regnum Dei tam fortem et utique permissam uoluntatem sponte ponentes ? (I p. 363)

42. *Exh.* 10, 2 (II p. 1029).

43. A. d'Alès, *o.c.* p. 375. Voir aussi H. Crouzel, *o.c.* p. 96.

44. *Vx.* II, 2, 2 : cf. *supra* note 22 où ce texte est cité.

45. *Ib.* 3 : Adeo et rationem subicit : in pace nos uocari a Domino Deo et posse infidelem a fideli per usum matrimonii lucrifieri (I p. 385); cf. *ib.* 7, 1 (p. 391).

46. *Pud.* 16, 17 : Interea et diuortium prohibens pro eo aut uiduitatis perseuerantiam aut reconciliationem pacis dominico praecepto aduersus moechiam procurat (II p. 1314).

marcionite qui, partout, cherchait à masquer ou éliminer ce qui pouvait être en désaccord avec le Christ adversaire du divorce ?

Peut-être Tertullien a-t-il puisé à un courant exégétique dont, de son côté et indépendamment, Marcion avait été tributaire [47]. Il semble bien néanmoins qu'en dehors des conclusions que ce doctrinaire en tirait pour la *destructio Creatoris* et la *prohibitio nuptiarum*, Tertullien se soit accordé avec lui sur les grandes lignes de son interprétation de I *Cor.* 7. En tout cas, il s'est attaché à y percevoir l'intention profonde, à saisir la pensée cachée derrière le texte. L'énoncé de la volonté de l'apôtre, manifestation de l'esprit divin, et qui, comme telle ne peut aller que dans le sens du plus haut idéal, l'importance du renouvellement apporté à l'homme par la grâce, qui justifie la persévérance dans l'état où il a été trouvé par elle, tels sont les deux pôles qui lui ont permis d'ordonner et d'unifier, avec vigueur et — il faut bien le reconnaître — brutalité, un assemblage apparemment décousu de recommandations et de conseils.

NICE. FACULTÉ DES LETTRES

47. Pour situer exactement T. par rapport à tous les grands courants paléochrétiens (judéo-christianisme, encratisme etc.), il faudra attendre les résultats d'une enquête d'ensemble sur l'exégèse patristique de I *Cor.* 7 à laquelle travaille Y. Tissot, sous la direction de W. Rordorf, comme nous l'apprend le *Bulletin* 3 (1971) *de l'AIEP*, p. 14.

PIERRE CANIVET

L'APÔTRE PIERRE DANS LES ÉCRITS DE THÉODORET DE CYR

L'œuvre de Théodoret, avec un commentaire lyrique de *Jn.*, 21, 15-19 et une exégèse embarrassée de *Gal.*, 2, 11-14, contient une quarantaine d'autres passages où il est fait mention de saint Pierre [1]. Rares dans les ouvrages de Théodoret antérieurs à 435, ils apparaissent plus nombreux à partir de 444 avec l'*Histoire Philothée* et se répartissent dans la production littéraire et épistolaire des années 447 à 453 pour culminer autour de l'appel que l'évêque de Cyr, déposé et banni par le « Brigandage » d'Éphèse de 449, adressait à l'évêque de Rome et à l'épiscopat d'Occident, et pour fournir enfin quelques appuis scripturaires dans les ouvrages dogmatiques postérieurs au Concile de Chalcédoine (451).

En raison de cette situation, la personne de l'apôtre Pierre offre chez Théodoret un particulier attrait pour l'historien. Toutefois, on ne saurait attendre un portrait achevé de l'apôtre, encore moins une conception arrêtée de son rôle dans le groupe des Douze et dans l'Église, mais à travers les tâtonnements de Théodoret l'intuition d'une évidence globale dont on ne peut analyser le contenu qu'avec le temps, selon les occasions qui s'offrent à l'Église de Rome de recevoir les appels des autres Églises et d'intervenir sur un plan universel [2].

Théodoret, en effet, n'a pas posé le problème historique de saint Pierre avec la méthode rigoureuse dont il a usé pour celui de saint Paul. Ainsi, dans la Προθεωρία de son *Commentaire sur les Épîtres*, il établit la chronologie des missions de l'apôtre [3], tandis que dans l'Ὑπόθεσις de l'*Épître aux Éphésiens*, il examine les solutions proposées par les commentateurs pour identifier le fondateur de l'Église d'Éphèse et les rejette toutes pour en élaborer

1. Nous renvoyons pour les œuvres de Théodoret à l'édition de J. SIRMOND revue par J. L. Schulze et J. A. Noesselt et reproduite dans la *PG*, t. 80-84, sauf pour les ouvrages suivants : *Histoire Ecclésiastique*, 2[e] éd. *L. Parmentier-F. Scheidweiler*, *GCS*, 19, 1954; *Correspondance*, éd. Y. Azéma (texte grec et traduction), *SC*, n[o] 40, t. I (1955); n[o] 98, t. II (1964); n[o] 111, t. III (1965); *Thérapeutique des Maladies Helléniques*, éd. P. CANIVET (texte grec et traduction), *SC*, n[o] 57 (1958), 2 vol.; *Discours sur la Providence* (traduction seule, par Y. Azéma), Paris, 1954. Pour la chronologie des œuvres de Théodoret, on se reportera à J. QUASTEN, *Patrology*, t. III (1960), pp. 536-554.

2. Sans vouloir nous engager dans le problème de la primauté de Pierre et du siège romain au V[e] s., nous entendons nous limiter à la seule étude de Théodoret. On pourra toujours se reporter à P. BATTIFOL, *Le siège apostolique*, Paris, 1924, surtout aux chapitres VI-VIII et, pour un point de vue différent, à E. GASPAR, *Geschichte des Papsttums*, t. I, Berlin, 1930. Cf. encore P. BATTIFOL, *Léon I[er]*, in *DTC*, t. IX (1926), cc. 218-301; M. JUGIE, *Interventions de s. Léon le Grand dans les affaires intérieures des Églises Orientales*, in *Miscellanee Pio Paschini (Studi di Storia Eccles.)*, Rome 1948, pp. 77-94; H. RAHNER, *Leo der Grosse, der Papst des Konzils*, in A. GRILLMEIER-H. BACHT, *Das Konzil von Chalkedon*, t. I, Würzburg, 1951, pp. 323-339. Plus spécialement sur le problème de s. Pierre, O. CULLMANN, *Saint Pierre, Disciple, Apôtre, Martyr*, Neuchâtel-Paris, 1952 et A. RIMOLDI, *L'Apostolo San Pietro, fondamento della Chiesa, principe degli Apostoli e ostiario celeste, nella Chiesa primitiva dalle origini al Concilio di Calcedonia*, in *Analecta Gregoriana*, vol. XCVI, Rome, 1958.

3. *PG* 82, 37 B2-44 B15.

une à partir d'*Act.*, 16, 6 et 18, 19-21 [4]. Malheureusement, lorsqu'il s'agit de saint Pierre, il appartient au lecteur de faire le travail en utilisant les éléments éparpillés dans son œuvre [5]. Ces données sont groupées autour de quelques citations de *Matthieu*, *Luc* et *Jean*, des *Épîtres* de saint Paul, de la *1re Épître* de Pierre et des *Actes* qui sont largement exploités. Avec discrétion il recourt aussi aux Apocryphes, mais peut-être de seconde main [6].

I. LE PREMIER DES APÔTRES

1. Le Fondement de l'Église : *Matth.*, 16, 16-19.

Le nom de Pierre est généralement accompagné d'un adjectif qui constitue un titre. Il en est de banals comme θεῖος, θειότατος, μακάριος, θεσπέσιος, qui conviennent à tous les saints; « le grand Pierre » se rencontre une vingtaine de fois, mais Théodoret applique aussi l'adjectif μέγας à d'autres personnages; ὁ πρῶτος et ὁ κορυφαῖος τῶν ἀποστόλων sont en revanche les titres spécifiques de saint Pierre.

Pour expliquer le titre de πρῶτος, Théodoret ne tient compte ni de l'ordre des vocations ni de la place de Pierre dans les listes du Nouveau-Testament [7]. L'apôtre mérite ce titre parce qu'il a le premier confessé que « le même est Fils unique, Dieu... et Christ », et qu'après avoir vu le Christ ressuscité il a donné la preuve d'un amour supérieur aux autres [8]. Pierre est par suite πρῶτος et κορυφαῖος, parce que le Christ a confirmé sa confession de foi et sa profession d'amour en faisant de lui le fondement de l'Église et le pasteur de ses brebis avec mission de confirmer ses frères dans la foi jusqu'à être presque identifié au Christ dans le martyre [9].

Mais lorsqu'il s'agit d'interpréter littéralement *Matth.*, 16, 16-19, la pensée de Théodoret n'est peut-être pas parfaitement cohérente [10]. Il affirme d'une part qu'en dépit du reniement qui l'a ébranlé, Pierre une fois confirmé dans sa foi est appelé « le premier fondement (θεμέλιος) de l'Église [11] » : à lui seul et sans qu'il soit besoin d'un autre, son témoignage suffit en faveur de la réalité de l'humanité du Christ comme de sa divinité,

4. *PG*, 82, 505 A1-508 D12.

5. Par exemple, Théodoret rappelle incidemment que Pierre était d'origine juive (*Quaest. in Genesim*, XLIX, *Inter.* CX, in *PG* 80, 220 C13-14) à propos d'*Act.*, 4, 4; voir les réflexions de O. Cullmann, *o.c.*, p. 18, sur la ville natale de Pierre, qui était hellénisée. Dans l'*Haer. Fab. Comp.*, V *(Epitome)*, 25 *(Sur le mariage)* in *PG* 83, 537 C5-9, après avoir situé par rapport au mariage la virginité (ch. 24) non comme une loi mais comme un conseil pour une vie meilleure (συμβουλὴ περὶ κρείττονα βίον), Théodoret traite du mariage et démontre qu'il est approuvé, en renvoyant à *Matth.*, 8, 14 et *Lc*, 4, 38 : « Le premier des apôtres fut choisi dans la catégorie des gens mariés... »; mais contrairement à certains exégètes modernes, il ne déduit pas de *I Cor.*, 9, 5 que Pierre était accompagné de sa femme au cours de ses missions (cf. *PG* 82, 294 C9-15). Dans son *Épître* 3 à l'évêque Irénée (II, p. 26, 17-22 Az.) à qui il veut prouver qu'on ne doit pas se donner la mort, même si on y est contraint, Théodoret cite, d'après *Act.*, 2, 5-12, l'exemple de Pierre qui essaie de survivre sans trahir. La *Thérapeutique* (VIII, 69) fait état du culte de s. Pierre en Syrie.

6. Théodoret, en *Thérap.*, IX, 34, parle en général des « écrits » de Pierre : il cite *I Pierre*, 4, 1 dans l'*Éranistès* (*PG* 83, 264 A) à propos de l'impassibilité de la nature divine dans le Christ; dans l'*Haer. Fab. Comp.*, II, 2 (*PG* 83, 389 A5-12) : « Les Nazaréens sont des juifs qui honorent le Christ commd un homme juste et se servent d'un Évangile qu'ils attribuent à Pierre »; sur le difficile problème des Nazaréens, cf. J. Daniélou, *Nouvelle Histoire de l'Église*, I, 1963, pp. 49-50, 88-89; sur l'*Évangile de Pierre*, cf. E. Hennecke, *New Testament Apocrypha*, trad. angl. de R. McL. Wilson, t. I (Londres, 1963), p. 179-187.

7. Cf. O. Cullmann, *o.c.*, pp. 20-25, 59, 195.

8. *Haer. Fab. Comp.*, V, 2 *(Sur le Fils)*, in *PG* 83, 449 C10-D2, avec citation littérale de *Matth.*, 16, 15-16; *De Caritate*, *PG* 82, 1508 C.

9. *De Caritate*, *PG* 82, 1509 C-1512 B.

10. Sur l'histoire et l'inventaire de l'exégèse catholique de ce texte, cf. J. Ludwig, *Die Primatworte Matth.* 16. 18-19 *in der altkirchlichen Exegese*, Münster i. W., 1952. On comparera avec l'exégèse d'O. Cullmann, *o.c.*, pp. 146-166.

11. *Haer. Fab. Comp.*, V, 28 *(Sur la pénitence)*, in *PG* 83, 552 C3-10 : en pensant à *Lc.*, 22, 32, Théodoret donne l'exemple de Pierre pour montrer que le Christ est venu pour remettre les péchés.

parce que le Christ l'a renforcé d'une éternelle promesse [12]; de même, selon *I Cor.*, 15, 5, son témoignage suffirait à garantir la résurrection [13]. Mais il semble d'autre part que le fondement de l'Église soit non la personne de Pierre, mais sa confession [14] : du moins est-ce le sens qu'on relève dans l'*Épître* 77 [15] et que suggère le contexte de l'*Épître* 147 où Théodoret cite *Matth.*, 16, 18 en ajoutant que Paul « l'architecte des Églises ne leur a pas posé d'autre fondement » que Jésus-Christ, d'après *I Cor.*, 3, 10-11 [16]. D'ailleurs il distingue ici le nom propre Πέτρος et le nom commun πέτρα, la pierre étant la foi professée et le Christ qui en est l'objet. Dans les *Questions sur l'Exode*, à propos d'*Ex.*, 32, 19, sans toutefois nommer l'apôtre mais en songeant à lui d'après *Matth.*, 16, 18, il écrit que la pierre (πέτρα) est le symbole de la foi, σημαίνει τῆς πίστεως τὸ στερρὸν καὶ ἀκράδαντον [17]. Or il n'est pas sans intérêt de noter que Théodoret avait pu lire dans le *Tome à Flavien* du pape Léon : « Ce n'est pas sans raison que Pierre fut proclamé bienheureux par le Seigneur et que de la Pierre principale (πέτρα) il tira la solidité de son pouvoir et de son nom, lui qui, par la révélation du Père, a confessé que le même est Fils de Dieu et Christ [18]. »

La même ambiguïté enveloppe le terme de στῦλος : dans le Commentaire de *I Tim.*, 3, 15, Théodoret considère en effet que la colonne de la vérité dans le monde signifie la foi des fidèles [19], tandis que dans le traité Περὶ Ἀγάπης, il réserve ce titre au seul apôtre Pierre qui, non seulement par son témoignage de foi mais par son attitude, est la colonne de l'Église lorsqu'il soutient ses frères ébranlés, comme le Christ l'a redressé lui-même [20].

Ces textes sont antérieurs ou postérieurs de trois ou quatre ans au Concile de Chalcédoine et on ne saurait déceler une progression chronologique dans la pensée de Théodoret. Du moins peut-on retenir que Théodoret considère Pierre, premier et chef des apôtres, comme le témoin privilégié dont la confession personnelle a été proposée par le Christ lui-même comme le fondement et la base de son Église. C'est pourquoi Paul, « qui n'avait pourtant rien à apprendre de lui, vint à Jérusalem présenter au coryphée le respect qui lui était dû, τὴν πρέπουσαν ἀπονέμει τῷ κορυφαίῳ τιμήν [21] ». Les grands commentaires de *Jn.*, 21, 15-19 et *Gal.*, 2, 11-14 devraient apporter quelques précisions sur la nature de cette « primauté » dans la pensée de Théodoret.

12. *Éranistès*, I (*PG* 83, 69 A3-8) : l'Éranistès veut savoir si les apôtres s'entendent pour affirmer que le Christ est issu de David (68 D1-2) ; l'Orthodoxe répond en citant *Act.*, 2, 30-31, puis à l'É. qui demande quel autre apôtre a prêché cette doctrine, il répond : « Le grand Pierre suffit comme témoin de la vérité, car le Maître après avoir reçu de celui-là seul la confession (ὁμολογίαν) de la vérité, l'a confirmé d'une éternelle béatitude. »

13. *In I Cor.*, 15, 5 (*PG* 82, 349 C3-8).

14. Sur cette distinction, cf. O. Cullmann, *o.c.*, pp. 154-156.

15. *Ép.* 77 (II, pp. 172, 27-174, 2 Az.) à l'évêque Eulalius : ὁ... Χριστός, τῶν ἀποστόλων τὸν πρῶτον, οὗ τὴν ὁμολογίαν οἱόν τινα κρηπίδα καὶ θεμέλιον τῆς Ἐκκλησίας κατέπηξεν, συνεχώρησεν σαλευθῆναι... Le mot θεμέλιος est fréquent dans le N.T. au sens propre de fondation et avec ses emplois figurés (cf. MOULTON-GEDEN, *Concordance to the Greek New Testament*, s.v.) : c'est proprement la rochemère travaillée pour recevoir les premières pierres qui font corps avec le sol; Théodoret ajoute le terme κρηπίς, ignoré du N.T., mais technique pour désigner plus précisément le soubassement sur lequel prend son départ l'œuvre architecturale, comme s'il voulait indiquer que la construction, élaboration des hommes de foi, est intimement liée en son principe à la roche.

16. *Ép.* 147 (III, p. 210, 1-10 Az.) à l'économe Jean : cette longue lettre dogmatique pourrait dater du carême de 451 (*ibid.*, p. 200, n. 3); cf. encore *In Gal.*, 2, 18 (*PG* 82, 473 C11-12) où Paul parle au nom de tous les apôtres : « ᾠκοδομήσαμεν δὲ τὰ ἔθνη, οὐκ ἐπὶ τὸν τοῦ νόμου, ἀλλ'ἐπὶ τὸν τοῦ Χριστοῦ θεμέλιον ».

17. *Quaest. in Exod.*, XXXIV, *Inter.* 58 (*PG* 80, 293 C5-6) où Théodoret commente *Ex.*, 32, 19. Voir sur le nom de Pierre, O. CULLMANN, *o.c.*, p. 13. Les adjectifs στερρόν et ἀκράδαντον n'appartiennent ni à l'A.T. ni au N.T.; assez fréquent chez les Pères (Lampe, *P.G.L.*, s.v.), le premier est classique, le second apparaît chez Philon. Cf. N. AFANASSIEFF, N. KOULOMZINE, J. MEYENDORFF, A. SCHEMANN, *La primauté de Pierre dans l'Église orthodoxe*, Neuchâtel-Paris, 1950, pp. 95-96.

18. *Ep.* de saint Léon à Flavien de Constantinople (du 13 juin 449), 5, in E. SCHWARTZ, *A. C. O.*, II, ii, *1*, pp. 24-33; trad. P.-Th. Camelot, *Éphèse et Chalcédoine*, Paris, 1961, p. 221. Cf. J. LUDWIG, *o.c.*, pp. 73-84 : en Orient c'est l'interprétation antiochienne qui triomphe *(petra = fides)*, en Occident l'identité *Petra = Petrus* est beaucoup plus répandue, encore qu'on trouve partiellement l'interprétation antiochienne, notamment chez Ambroise et Augustin.

19. *In I Tim.*, 3, 15 (*PG*, 809 C10-15) : « (Paul) a appelé la réunion des fidèles maison de Dieu et Église. Il dit qu'ils sont στῦλον καὶ ἑδραίωμα τῆς ἀληθείας, car fondés sur la pierre (πέτρας), ils demeurent inébranlables tout en proclamant par leur conduite les dogmes de la vérité ».

20. *De Caritate*, *PG* 82, 1512 A7-11.

21. *In Gal.*, 1, 18 (*PG* 82, 468 C6-7).

2. Le Pasteur de l'Église : *Jn.*, 21, 15-19.

L'argumentation des exégètes modernes, soit pour confirmer, soit pour infirmer ou limiter la primauté de Pierre, repose essentiellement sur les trois textes de *Matth.*, 16, 16-19, *Lc.*, 22, 31-32 et *Jn.*, 21, 15-19, dont on ne séparera pas *Matth.*, 26, 31-35 et 69-75. Théodoret les a lui-même rapprochés en deux passages de son œuvre : dans l'*Épître* 77 et dans le commentaire de *Jn.*, 21, 15 ss de son *Περὶ Ἀγάπης*, mais son exégèse oscille entre l'interprétation historique et l'exhortation morale dont seuls le contexte littéraire et les circonstances peuvent indiquer l'importance relative. La situation de l'exégèse de Théodoret dans la tradition herméneutique de *Jn.*, 21, 15 ss sera enfin nécessaire pour déterminer l'originalité de Théodoret au moment où il écrivait.

Le groupe *Matth.*, 16, 16-19, *Lc.*, 22, 31-32, *Jn.*, 21, 15-19 a été utilisé pour la première fois par Théodoret avec citations littérales et résumées dans l'*Épître* 77 à l'évêque d'Arménie persique, Eulalius, à propos de la conduite à tenir à l'égard des *lapsi* de la persécution perse; la lettre pourrait dater de 445-446, mais les analyses qui vont suivre montrent qu'elle pourrait être postérieure : « C'est pour cette raison, écrit Théodoret, que notre Maître le Christ, lui aussi, permit que le prince des apôtres (πρῶτος) — de la confession de qui il avait fait comme la base et le fondement de l'Église — fût ébranlé et le reniât, et qu'il le redressa ensuite. » Mais précisément l'occasion amène l'évêque de Cyr à étendre la mission de Pierre à tous les pasteurs, le Christ « enseignant du même coup deux choses : qu'il ne faut pas se fier à soi-même et qu'on doit affermir ceux qui sont ébranlés [23] ». On trouve une idée analogue à la fin du *Tome à Flavien* [24].

Beaucoup plus intéressant le beau commentaire de *Jn.*, 21, 15-19 dans le *Περὶ Ἀγάπης*, qu'à regret nous devons renoncer à reproduire ici en raison de sa longueur. Nous avons montré naguère que ce petit traité a été ajouté comme postface à l'*Histoire Philothée* qui date elle-même de 444 [25] : comme si Théodoret n'avait pas suffisamment mis en évidence dans cette Histoire que ce n'est ni l'ascèse héroïque, ni la sagesse que les moines partagent avec quelques-uns des philosophes du dehors, ni même les charismes, mais la charité qui donne à la vie chrétienne sa valeur spécifique. Or il en décrit la nature et les effets à partir d'exemples tirés de l'Écriture. L'ample digression sur saint Pierre s'insère donc parfaitement dans le traité après une série de citations pauliniennes sur la force de l'amour devant l'épreuve pour s'achever par deux citations de saint Paul qui permettent de renouer avec le thème interrompu. L'unité de l'ensemble est encore consolidée par la reprise de l'avertissement énoncé au début du traité, de ne pas tant compter sur soi, dans le désir de dépasser les bornes de la nature, que sur l'aide de Dieu. Enfin, puisque la perfection réside dans la charité, elle trouvera sa meilleure expression dans l'amour des autres auxquels on consacrera sa vie, à l'exemple du Christ. Théodoret qui avait dû jadis renoncer à

22. Cf. O. Cullmann, *o.c.*, pp. 162-166.

23. *Ep.* 77 (II, pp. 172, 27-174, 4 Az.) : écrite en même temps que l'*Ep.* 78 et pour la même occasion, ne peut être antérieure à 445-446, mais comme le note Y. Azéma (p. 166, n. 2), elle pourrait être postérieure à cette date, car rien n'indique « si les *lapsi* en question sont de fraîche date ». Il est intéressant de noter avec A.-M. La Bonnardière (*Tu es Petrus. La péricope « Matth., 16, 13-23 » dans l'œuvre de saint Augustin*, in *Irénikon*, 1961, pp. 451-499), à propos des relations entre les Églises d'Afrique et de Rome au temps de saint Augustin, que « dans aucun document échangé particulièrement lors de la querelle pélagienne, un verset quelconque de *Matth.*, 16 n'a eu l'occasion d'être allégué. Le contexte ecclésial dans lequel saint Augustin utilise *Matth.*, 16 est essentiellement un contexte sacramentel ». Sur les rapports des Églises locales avec Rome, à partir des commentaires d'Augustin sur *Matth.*, 16, 16-19, cf. encore H. M. Klinkenberg, *Unus Petrus — generalitas ecclesiae bei Augustinus*, in *Miscellanea Mediaevalia*, Thomas Institut der Univ. zu Köln, V, Berlin, 1968, pp. 216-242.

24. *Ep.* de saint Léon à Flavien, 6, trad. P.-Th. Camelot, *o.c.*, p. 223.

25. *PG* 82, 1497-1521 : après un résumé de *Jn.*, 21, 1-7, Théodoret commente *Jn.*, 21, 15-19 (1508 B-1512 B). Cf. P. Canivet, *Le Περὶ Ἀγάπης de Théodoret de Cyr, postface de l'Histoire Philothée*, in *Studia Patristica*, VII, *TU* 92, Berlin, 1966, pp. 143-158. Nous nous proposons de remettre prochainement à la Collection « *Sources Chrétiennes* » ce traité que nous rééditons, avec traduction, en même temps que l'*Histoire Philothée*.

la vie monacale pour devenir évêque malgré lui [26] se persuadait ainsi le premier de s'appliquer à ses devoirs en dépit des tracas qu'ils lui causaient, comme il ressort de la correspondance des années 448-450 dont le *Περὶ 'Αγάπης* contient de singuliers échos [27]. Plus encore, il consacrait par ce commentaire sur saint Jean la coutume qui tendait à se généraliser depuis la fin du IVe siècle, de choisir les évêques parmi les moines [28]. Il va même jusqu'à écrire qu'on peut aspirer à l'épiscopat si on croit ainsi mieux servir l'Église [29]. C'est en ce sens en effet et de façon très explicite qu'il interprétait *Jn.*, 21, 15-19 dans l'*Histoire Philothée* pour justifier l'abandon de la vie au désert ou au couvent afin de s'occuper du troupeau : pour persuader Julien Saba de renoncer provisoirement à l'ἡσυχία et aller soutenir les fidèles d'Antioche perturbés par la persécution de Valens, Acace évoque l'exemple de Pierre en citant *Jn.*, 21, 15 ss; le même texte est invoqué par Ammianos quand il veut convaincre Eusèbe d'accepter la direction de son monastère de Téléda; lorsqu'un moine de l'*Histoire Philothée* est appelé à l'épiscopat, il accepte qu'on lui fasse violence, parce qu'il est choisi pour un plus grand service : ainsi, parmi d'autres, Jacques de Nisibe s'acquittait de sa tâche « parce qu'il aimait et craignait le Seigneur de ses brebis [30] ».

L'interprétation morale de circonstance semble, dès les premières lignes du commentaire de *Jn.*, 21, 15 ss dominer l'exégèse de Théodoret dans le *Περὶ 'Αγάπης*, avec l'évocation des scènes du reniement et du repentir de Pierre; mais, dans son développement, Théodoret ne néglige pas l'interprétation littérale. En effet, il analyse les sentiments qui s'opposent dans le cœur de l'apôtre, son amour intact et la crainte de soi, tandis qu'il s'efforce de démêler les motifs qui amènent le Christ, pourtant conscient du débat intérieur de Pierre, à le questionner sur son amour : c'est pour effacer la blessure du reniement, donner aux autres la preuve de sa plus grande charité et faire comprendre qu'aimer le Christ et se dévouer au soin des fidèles est tout un; amant exceptionnel, Pierre aura donc charge du troupeau qu'il devra maintenir dans la fidélité avec, pour garantie de sa propre constance, l'annonce de son martyre.

Il est dommage que nous ayons conservé si peu de commentaires anciens de ce passage fameux qui a suscité tant d'interprétations [31]. Il est possible qu'Ammonius d'Alexandrie ait été un des premiers à avoir rapproché les textes de base tirés de *Matthieu*, *Luc* et *Jean* : les parallèles qu'il avait établis entre les *Évangiles* servirent en effet à Eusèbe pour la composition de ses *Canons*; mais dans les fragments qui subsistent de ses Commentaires sur saint Jean, il n'est rien que Théodoret ait utilisé [32]. La fin du grand commentaire d'Origène sur saint Jean n'existe plus, mais celui de l'*Épître aux Romains* (5, 10) contient une allusion à *Jn.*, 21, 15 et à *Matth.*, 16, 18 pour montrer qu'en fondant son Église sur Pierre, le Christ n'a exigé que l'assurance de sa charité [33]. De Didyme l'Aveugle que vante Théodoret, il ne reste rien sur *Jn.*, 21, 15 ss [34]. Parmi les Cappadociens, on relève une simple mention chez Grégoire de Nysse [35]; chez Basile, *Jn.*, 21, 15 ss est l'objet d'une allusion dans son

26. *Ep.* 81 (II, p. 196, 7-9 Az.) au consul Nomus, vers avril 448.
27. Voir *Le* Περὶ 'Αγάπης *postface de l'Histoire Philothée*, pp. 150-152.
28. Cf. P. Canivet, *Théodoret et le monachisme syrien avant le concile de Chalcédoine*, in *Théologie de la vie monastique*, ch. XII, Paris, 1961, p. 280, n. 1.
29. *In I Tim.*, 3, 1 (*PG* 82, 804 B1-C10).
30. *H. Ph.*, II (*PG* 82, 1320 A-B : Julien Saba), IV (1341 C-D : Eusèbe), I (1297 C7-9 : Jacques de Nisibe).
31. Cf. J. Reuss, *Johannes-Kommentare aus der griechischen Kirche*, *TU* 89, Berlin, 1966. Je tiens à remercier le P. M. Aubineau qui m'avait naguère suggéré de nombreux rapprochements avec le texte de Théodoret.
32. Cf. Ammonius d'Alexandrie, frgts nos 640-642, p. 356 Reuss (cf. *ibid.*, notice, pp. 196 ss).
33. Origène, *In Rom.*, V, 10 (*PG* 14, 1053 C4-8) : « ... et Petro cum summa rerum de pascendis ovibus traderetur, et super ipsum velut super terram fundaretur Ecclesia, nullius alterius ab eo virtutis confessio, nisi caritatis exigitur ».
34. Il ne reste que quelques fragments de son commentaire sur saint Jean dans les chaînes (Reuss, *o.c.*, p. XXIV) et deux textes avec le lemme Didymus dans saint Jean Chrysostome, *Hom.* 80 (*PG* 59, 434) et Isidore de Péluse, *Ep.* I, 114 (*PG* 78, 257-260); cf. frgts nos 20 (*Jn*, 17, 5) et 21 (*Jn*, 20, 3-5), p. 126 Reuss. Cf. Théodoret, *H.E.*, IV, 29, pp. 269, 8 et 18-270, 2 Parmentier : . τῆς θείας γραφῆς μεμάθηκεν οὐ μόνον τά γράμματα, ἀλλὰ καὶ τὰ τούτων νοήματα.
35. Grégoire de Nysse, *In Cant.*, *Hom.* I (*PG* 44, 777 B13-C1).

commentaire sur Isaïe et, dans ses *Moralia*, d'une invitation à la miséricorde [36]. Un texte du Pseudo-Chrysostome sur *Jn.*, 21, 15 prouve l'identité de l'amour pour Dieu et pour autrui [37]. Il ne reste malheureusement rien d'Eusèbe d'Émèse dont Théodoret, dans l'*Éranistès*, appréciait certains ouvrages en dépit de l'influence arienne qu'il déplorait : il avait commenté saint Jean, mais seuls subsistent quelques fragments sur *Jn*, 20 en grec et *Jn.*, 21, 4-8 en arménien [38].

Il est probable que Théodoret a lu aussi les commentaires de Théodore de Périnthe, évêque d'Héraclée, sur les *Évangiles :* il reconnaît en effet la valeur de l'écrivain malgré ses tendances hétérodoxes; or il subsiste quelques lignes de lui sur *Jn.*, 21, 15-19 [39]. L'évêque de Cyr pouvait aussi connaître d'Apollinaire de Laodicée, qu'il cite largement dans son *Éranistès*, l'interprétation de saint Jean dont il reste deux fragments sur 21, 15-17 et 21, 18-19 [40]. L'exégèse de ces deux auteurs a en commun avec celle de Théodoret le rapprochement explicite de *Jn.*, 21, 15 ss avec *Matth.*, 26, 69-75 (mais non *Matth.*, 16, 16-19) et *Lc.*, 22, 31-32, selon une progression analogue, avec même parallèle entre le triple reniement et la triple confession, et même insistance sur l'amour du Christ qui s'exprime surtout par le soin qu'on prend de ses brebis et qui peut aller jusqu'au martyre. Mais ces deux exégètes n'ont rien sur la « primauté » de Pierre, si bien que leur interprétation moralisante et spirituelle laisse se profiler derrière la personne de Pierre celle de tous les pasteurs à qui le Christ peut ainsi s'adresser.

Théodoret a probablement eu entre les mains le commentaire sur saint Jean que Cyrille avait achevé en 429 : l'ouvrage, en effet, aurait pu avoir été envoyé à Jean d'Antioche avec ceux que Théodoret mentionne dans son *Épître* 83 et qui lui avaient été communiqués par l'évêque d'Antioche, alors que Cyrille mettait du sien pour renouer avec les Syriens après les affrontements du Concile de 431 [41]. Ainsi, l'idée du bateau trop lent au gré de Pierre se trouve déjà chez Cyrille; il est vrai qu'elle est enrobée chez Théodoret d'images classiques et de réminiscences platoniciennes absentes du commentaire cyrillien [42]. En outre, sauf en un bref passage, Cyrille insiste peu sur la remise du troupeau à Pierre, qui occupe tant de place chez Théodoret, car il s'attache surtout à expliquer que la triple confession fut le remède que le Christ appliqua à la triple blessure du reniement [43].

Avec Aphraate, nous atteignons une exégèse qui dégagerait davantage la signification

36. Basile, *In Is.*, V, 169 (*PG* 30, 400 A15-B2); *Moralia*, XIX (*PG* 31, 832 C1-12; 833A7-9).

37. Ps.-Chrysostome, in *PG* 61, 682*b*; cf. J. A. DE ALDAMA, *Repertorium Pseudochrysostomicum* (Documents et Répertoires publiés par l'Inst. d'Hist. et de Rech. des Textes, X), Paris, 1965, p. 1, n° 3.

38. Cf. E. M. BUYTAERT, *L'héritage littéraire d'Eusèbe d'Emèse*, Louvain, 1949, pp. 66* (texte arménien) et 92* (trad. latine); fragments grecs sur *Jean*, 20, 1-2. 3-7, 19 et 20 in *PG* 86, 549-554. Cf. Théodoret, *Haer. Fab. Comp.*, I, 25-26 (*PG* 83, 377A, 381B) : écrits d'Eusèbe sur les Marcionites et les Manichéens; *Éranistès* (*ibid.*, 312B) : influence de l'Arianisme sur ses œuvres.

39. Théodore d'Héraclée, frgts nos 421-423 (*Jn.*, 21, 6-14; 7-8; 13-14), pp. 172-173 Reuss; nos 424-427 (*Jn.*, 21, 15-17), pp. 173-174 Reuss; *ibid.*, pp. XX-XXIII, exégèse et méthode. Cf. Théodoret, *H.E.*, II, 3, 8, p. 97, 12-14 P.

40. Apollinaire, frgts nos 155-156, pp. 62-63 Reuss; *ibid.*, pp. XVIII-XX.

41. *Ep.* 83 (II, p. 216, 9-18 Az. et la note 5), adressée à Dioscore d'Alexandrie au début de l'été 448 (*ibid.*, p. 204, n. 3). Sur la date du commentaire de saint Cyrille, cf. G. JOUASSARD, *L'activité littéraire de saint Cyrille d'Alexandrie jusqu'à 428*, in *Mélanges E. Podechard*, Lyon, 1945, pp. 169-170.

42. « Il ne supporta pas le bateau qui mettait trop de temps à fendre la surface de la mer (τῆς θαλάσσης τὰ νῶτα), mais il regretta de n'avoir pas d'ailes pour atteindre par la voie des airs au plus vite le rivage. Mais, puisque la nature l'avait privé d'ailes, au lieu de l'air, il se sert de l'eau et au lieu d'ailes, de ses bras. » (*De Caritate*, *PG* 82, 1508, C8-13); on rapprochera de Cyrille, *In Jn.*, 21, 7-14 : « καὶ προεξάλλεται μὲν ὁ θεσπέσιος Πέτρος βραδυτέραν ἔσεσθαί πως καὶ τὴν διὰ σκάφους ἐννοήσας ἄφιξιν ». (*PG* 74, 745 B2-4); cf. *ibid.*, 748 B13-15). On a reconnu l'expression « le dos de la mer » qu'on retrouve dans l'*Ep.* XXX de Théodoret (I, p. 96, 12 Az.) et qui vient d'Homère, *Il.*, VIII, 501 (εὐρέα νῶτα θαλάσσης); « les rames en guise d'ailes » est une image qui rappelle « les rames polies, ces ailes des navires », d'*Od.*, XI, 125 et le bateau ailé de Pindare et qu'on retrouve dans la littérature jusqu'au vers de Dante « de'remi fecemmo ali al folle volo » (*Inf.*, 26, 125). Sur le thème de l'envol de l'âme, à partir de Platon (*Phèdre*, 246 b-c et 249d), cf. E. des Places, Intr. à *Diadoque de Photicé. Écrits Spirituels*, *SC*, n° 5*bis* (1955), p. 58, n. 2 et les indications bibliographiques de M. Aubineau, *Grégoire de Nysse. De Virginitate*, *SC*, n° 119 (1966), p. 270, n. 2.

43. Cyrille d'Alexandrie, *In Joan.*, 21, 15-17 (*PG* 74, 748-752, spécialement 749 B2-5).

historique de *Jn.*, 21, 15 ss. Si, dans ses *Démonstrations*, Aphraate se contente de rappeler en citant ce passage que le métier de pasteur est d'être à ses brebis, sans faire état de la « primauté » accordée à l'apôtre, il établit à propos du récit de la Transfiguration (*Jn.*, 14, 2-3) une distinction entre Simon-Pierre fondement de l'Église (*Matth.*, 16, 18) et les apôtres Jacques et Jean, « colonnes de l'Église [44] ». L'insistance sur ce point est encore plus grande dans le commentaire littéral des grands Antiochiens dont nous avons conservé les textes et qui représentent le milieu exégétique le plus proche de Théodoret.

Saint Jean Chrysostome, en effet, appuie son commentaire de *Jn.*, 21, 15 ss sur le rapport avec *Matth.*, 16, 16 ss et *Lc.*, 22, 31-32, dans son *Homélie* 88 sur saint Jean, et suit la même progression que Théodoret, dominée par la remise à Pierre de la charge pastorale en échange de l'amour qu'il voue au Christ, tout en insistant comme le fait Théodoret sur l'émotion de l'apôtre après la troisième question. En outre, Théodoret prête à Pierre une phrase : « Tu sais les commencements et les fins » qui répondrait au : « Tu sais le présent et l'avenir » de Chrysostome [45]. Dans son *Traité sur le sacerdoce*, Chrysostome souligne davantage, comme Théodoret, l'intention qu'avait le Christ d'offrir à tous la preuve de l'amour exceptionnel de Pierre en ajoutant qu'elle lui vaut « puissance et supériorité sur les autres apôtres [46] ». Dans l'*Homélie* sur *II Tim.*, Chrysostome va plus loin que Théodoret en accumulant sur Pierre les titres de « coryphée du chœur, président de l'Univers, fondement de l'Église », mais ensuite il s'attache davantage à montrer que la vertu de charité est supérieure aux charismes [47] : or cette dernière leçon, qu'on dégage aussi du *Περὶ Ἀγάπης*, est explicitement adressée aux moines par Chrysostome.

Il est donc possible que Théodoret se soit inspiré de Chrysostome, à moins qu'ils aient puisé l'un et l'autre à un fonds commun dont les thèmes étaient familiers aux Antiochiens et qui porte la marque de Théodore de Mopsueste. Théodore de Mopsueste a précisément donné de *Jn.*, 21, 15-19 un commentaire dont Théodoret suit le développement avec un parallélisme saisissant dans les motifs et dans des détails qu'on ne rencontre que chez eux : tristesse de Pierre après la troisième question, souvenir de la triple chute, crainte que Jésus ne sourie de lui, faute providentielle, etc., sous une forme très caractéristique de paraphrase à la première personne [48] :

44. Aphraate, *Demonstrationes*, X, 4 *(De Pastoribus)*, in *Patr. Syr.*, I, 1, éd. J. Parisot, Paris, 1894, c. 454, 5-19 (texte syr. et trad. latine) et *ibid.*, I, 2 (1907), cc. 35-36 : « ... tres discipulos suos Simonem et Jacobum et Johannem abduxit, Simonem Petrum, fundamentum Ecclesiae, et Jacobum et Johannem, columnas Ecclesiae firmissimus ».

45. Jean Chrysostome, *Hom. In Jn.*, LXXXVIII (87), 526 A-B (VIII, 2, p. 599 Gaume) : Sans doute réminiscence de *Ps.* 138, 5 : ... σὺ ἔγνως πάντα, τὰ ἔσχατα καὶ τὰ ἀρχαῖα.

46. Id., *De Sacerdotio*, 372 A-D (I, pp. 454-455 G.).

47. Id., *Hom. in II Tim.*, *3*, *1*, 282 E-283 C (VI, 1, p. 334 G.); cf. encore *De poenitentia*, V, 311 C-D (II, 1, pp. 366-367 G.), *Hom. in Act. Apost.*, *IV*, 66 C-D (III, 1, p. 80 G.); *Hom. in Matth.*, XLVI (XLVII), 485 B (VII, 2, p. 545 G.); LXXI (LXXII), 695 A (VII, 2, p. 783 G.); *Hom. in I Cor.*, XXXII, 293 D (X, 1, p. 342 G.) et 294 C (p. 343 G.); *Hom. In Act.*, XVIII, 152 A (IX, 1, p. 160 G.); *Philog.*, 495 E-496 E, avec application aux moines 496 D (I, 2, pp. 606-607 G.); cf. *Hom. In Rom.*, XXIX, 734 C-D (IX, 2, p. 808 G.).

48. *Theodori Mopsuesteni Commentarius in Evangelium Johannis apostoli*, éd. J.-M. Vosté, *CSCO*, Script. Syr., series 4ª, t. III (vers. lat.), pp. 257-260 (*Jn.*, 21, 15-19) où nous renvoyons. Cf. fragments grecs de Théodore de Mopsueste sur *Jn.*, 21, 15-19, in R. Devreesse, *Essai sur Théodore de Mopsueste*, Studi e Testi, 141, Cité du Vatican, 1948, p. 418, 12-28. — Sur l'importance de l'Évangile de saint Jean dans la liturgie nestorienne (on lisait par exemple *Jn.*, 21, 1-14 le 5ᵉ Dimanche de la Résurrection, mais non *Jn.*, 21, 15 ss) et la place qu'y occupaient les commentaires de Théodore de Mopsueste, en particulier sur saint Paul, cf. J.-M. Vosté, *Gannat Bussāmē*, in *RBi*, 37 (1928), pp. 221-232 et 386-419.

Théodore de Mopsueste	*Théodoret de Cyr*
p. 258, 25-28. Pasce oves meas. Ego, inquit (Christus), nullo indigeo; pasce gregem meam, et retribue mihi, quia sollicitudinem tuam erga illos accipiam ego tamquam personae meae praestitam.	1509 A². . Pais mes brebis, car, moi, veut-il dire, je n'ai besoin de rien, mais je considère comme un très grand service le soin de mes brebis et la sollicitude envers elles, je la reçois pour moi-même.
p. 258, 28-p. 259, . Turbatus est Simon hac triplici quaestione et contristatus est, quia putavit Dominum, forte aliam negationem praevidentem, ipsum propter suas protestationes amoris deridere. Ideo aculeo tertiae interrogationis vulneratus, justam agnovit Domini scientiam futurorum. Tu, inquit, scis. Ad praevidenda enim futura impotens ego visus sum; illa nescio. Tu es fons sapientiae, tu principium scientiae.	1509 A-B. Mais quand la question fut reprise pour la troisième fois, ...la crainte l'envahit, le trouble entre dans son cœur,... il a peur que... le Maître, prévoyant un second reniement, ne sourie de ses déclarations d'amour... Il ressentit une vive... morsure, et pourtant il laissa au Seigneur le soin de le juger... Il reconnaît que la connaissance exacte de toutes choses appartient au seul créateur... Seigneur, dit-il, tu sais tout... tu sais si je continuerai à t'aimer. Je ne dirai rien de l'avenir... Toi, source de la vérité, toi, abîme de science,...

Si Théodoret développe plus amplement le texte de saint Jean, il omet la distinction que l'Interprète établissait entre les fidèles et qui lui donnait l'occasion d'étendre dans l'espace et le temps, sur l'Église universelle et tous les degrés de la hiérarchie, le « primat » dont Pierre fut investi. En effet, après la première réponse, Jésus confie à Pierre les « agnos debiliores » ; après la deuxième, les « oves » qui sont « viros perfectos consummatae sapientiae, quae tibi obediunt in ordinatis gradibus Ecclesiae, in apostolatu, in sacerdotio et in pastorali officio » ; après la troisième, les « oves » qui sont « rationales animas omnes, virgines sanctas, moniales justas, uxores puras... [49] » Théodoret, en insistant pour sa part sur le fait que Pierre est la colonne de l'Église, chargé à ce titre de confirmer ses frères, affirme encore sa liberté à l'égard de l'Interprète et son beau développement rend un écho singulièrement émouvant des embarras dont il essayait à la fois de se dégager et de tirer un avantage spirituel. Mais il faut relever parmi les notes personnelles les assertions sur le « primat » de Pierre.

Il est à peine permis de deviner dans ce long commentaire une allusion à *Matth.*, 16, 15-19 [50]. Sans relier la remise du pastorat à la promesse de pérennité faite à l'Église construite sur la Pierre, Théodoret insiste néanmoins sur la place qui est attribuée à l'apôtre dans le groupe des Douze et dans l'Église. Déjà nous avons relevé les traits qui font de Pierre le premier témoin de la Résurrection : parce qu'il a été ensuite, sur les bords du lac, le premier à atteindre le Christ, il reçoit de lui, « comme prix de sa course », τὴν τῶν ἄλλων προτίμησιν; un peu plus loin, après sa seconde réponse, il reçoit τοῦ ποιμένος τὴν χειροτονίαν [51]. Ces expressions qui désignent dans leur contexte la distinction que le Christ accorde à Pierre présentent toutefois quelques difficultés. Le mot προτίμησις ne figure pas parmi les termes qui, dans les documents conciliaires contemporains, servent à exprimer le *primatus* [52] : c'est l'action d'attribuer à quelqu'un une marque d'honneur singulière ou de le préférer aux autres; classique, le mot se rencontre par exemple chez Thucydide avec un génitif objectif; mais la construction de Théodoret paraît insolite : le

49. *Theodoreti Mopsuesteni Comm.*, p. 258, 4-28 V.
50. *De Caritate*, 1509, B2-3 : « La pensée (de Pierre) remonta vers ses premiers serments... », mais il est possible que dans le contexte il y ait plutôt allusion à *Matth.*, 26, 33-35.
51. *De Caritate*, 1508 D1 et 1509 A11.
52. Cf. E. Schwartz, *ACO* II, iii, 3, p. 141 *(Indices)* où l'on rencontre, pour l'équivalent *primatus*, πρεσβεῖα, πρωτεῖα, κῦρος, ἡγεμονία, προϊσθασθαι.

Patristic Greek Lexicon ne relève pas ce cas particulier, mais signale sous le sens de *penalty* l'expression de Théodoret προτιμήσεις πόλεων dans l'*Histoire Ecclésiastique*[53]; or cet exemple est d'autant plus regrettable que l'éditeur de cette Histoire (Valesius avant Parmentier) avait préféré, à cette leçon sans doute fautive des manuscrits, le mot προστιμήσεις qui signifie les amendes imposées aux cités. Pierre reçoit donc du Christ une distinction parmi les autres, qui l'impose à leur respect. L'expression symétrique τοῦ ποιμένος τὴν χειροτονίαν, comporte un terme technique courant, mais qui ne saurait avoir ici le sens propre d'élection à main levée ni même d'imposition des mains comme on l'entend d'une ordination sacerdotale ou d'une consécration épiscopale; Théodoret l'utilise pourtant à bon escient au sens figuré pour signifier que le Pasteur — avec l'article, ποιμένος est un génitif subjectif qui désigne le Christ — a confié à Pierre une charge analogue à celle que recevront plus tard les pasteurs de l'Église. Quant à la confession de l'apôtre, elle est exprimée par le mot ὁμολογία qu'on ne rencontre pas plus que le verbe ὁμολογεῖν dans les Évangiles, mais qui est usuel chez les écrivains ecclésiastiques pour signifier la confession de Pierre en *Matth.*, 16, 18 et *Jn.*, 21, 15-19; toutefois, dans le commentaire du *Περὶ Ἀγάπης*, Théodoret n'a en vue que cette dernière.

Cependant, selon Théodoret, en chargeant Pierre du pastorat, le Christ ne lui accorde pas seulement une distinction honorifique, comme le mot προτίμησις dont nous avons souligné le sens restrictif le donnerait à entendre : il relève Pierre de sa faute et lui renouvelle la mission antérieurement confiée de confirmer ses frères, selon *Lc.*, 22, 32 que Théodoret cite littéralement sans établir pour autant la moindre relation avec *Matth.*, 16, 18, comme il l'avait fait dans l'*Épître* 77 pour montrer que la confession de Pierre est le fondement de l'Église. En revanche, il met ici en évidence le rôle de Pierre comme colonne de l'Église. Le terme στῦλος est attribué au pluriel, en *Gal.*, 2, 11 par saint Paul à Pierre, Jacques et Jean, et au singulier, en *I Tim.*, 3, 15, à l'Église, colonne de vérité dans le monde : dans son interprétation des *Épîtres* de saint Paul, Théodoret ne retient que cette application[54]. L'usage qu'il fait donc de στῦλος dans le *Περὶ Ἀγάπης* est d'autant plus significatif; Pierre est la colonne, et non proprement le fondement : « De même que moi, veut dire le Christ, je te soutiens quand tu es ébranlé, de même toi, sois aussi un appui pour ceux de tes frères qui sont troublés et accorde-leur un peu de la protection dont tu jouis; ne pousse pas ceux qui sont en train de glisser, mais redresse-les dans le danger. Je permets que tu butes, mais je ne te laisse pas tomber, afin que tu m'aides à maintenir ceux qui sont ébranlés. Ainsi (Pierre) cette grande colonne a soutenu le monde ébranlé et l'a empêché de s'effondrer complètement : il l'a redressé, l'a rendu plus solide; chargé de paître le troupeau de Dieu, il supportait d'être injurié...[55] »; et Théodoret poursuit en racontant le martyre de Pierre.

Sans doute ces dernières lignes replacées dans le contexte de la digression sur *Jn.*, 21, 15-19 et de l'ensemble du traité *Sur la Charité*, contiennent-elles, à travers l'exemple de Pierre, une invitation générale à se dévouer au service de l'Église et à y exercer éventuellement l'autorité en s'inspirant de la charité du Christ, mais il paraît incontestable qu'incidemment Théodoret s'est prononcé non seulement sur la « primauté d'honneur » qui revient à Pierre parmi les apôtres, mais sur l'autorité personnelle dont il était investi. Toutefois l'exercice de cette autorité ne paraît guère comprise ici autrement que sous la forme d'un appui moral et d'une présence exemplaire. Seul le rapport entre ce texte et l'*Épître* 77 inciterait à y ajouter une sorte de pouvoir juridictionnel qui aurait permis à

53. Théodoret, *H.E.*, V, 9, 5, p. 20, 1 P.
54. *In I Tim.*, 3, 15 (*PG* 82, 809 C10-15) cf. *Discours sur la Providence*, X, 744 C (p. 312 Azéma) : « Voici donc Pierre et Jean, ces tours de la piété, ces colonnes de la vérité. » Cf. A. Jaubert, *L'image de la colonne (1 Tim. 3, 15)*, in *Analecta Biblica*, 17-18 (1963), t. II, p. 101-108.
55. *De Caritate*, 1509 D12-1512 A10.

Pierre de se prononcer en matière de foi et de discipline avec une autorité suprême [56]. Mais ceci n'est pas dit dans le traité *Sur la Charité.*

3. Pierre et Paul : *Gal.*, 2, 11-19.

Embarrassés par le conflit qui, selon *Gal.*, 2, 11-19, opposa les apôtres Pierre et Paul à Antioche et dont la polémique antichrétienne sut tirer bon parti, certains exégètes anciens, pour sauver la primauté de Pierre, soutinrent que la querelle entre les apôtres avait été feinte [57]. Or il se trouve que la section du commentaire de Théodoret qui correspond à la péricope *Gal.*, 2, 6-14 ne figure pas dans les manuscrits qui ont servi à l'établissement du texte édité par J. Sirmond en 1642 et repris par A. Noesselt, en 1771, avec l'appui de quelques autres manuscrits : c'est cette dernière édition qui a été reproduite dans la *Patrologie Grecque* de Migne, en 1864 [58]. Étant donné que Théodoret n'omet jamais rien, ce passage a pu être retranché par des copistes, comme le fut aussi son commentaire de *I Cor.*, 3, 13 sur le feu du purgatoire. Nous avons parcouru les chaînes, sur ce passage des *Galates*, que nous avons pu consulter à Rome, Naples et Florence, mais sans réussir à retrouver de traces du commentaire de Théodoret.

Mais à Paris, le Parisinus gr. 217 (olim. Bibl. Regis), du XIe/XIIe siècle, sur parchemin de 373 feuillets, mais dont les feuillets 2, 3, 73 et 78 sont mutilés, contient, selon l'indication de la première page, en date du 18 décembre 1883 : *Acta Apostolorum* (ff 2-47), *Epistolae Catholicae VII cum Catena* (ff 48-72), *Theodoreti Commentarius in Epistolas Pauli* (ff 73 ss). Chaque folio comprend 34 lignes de 40 signes ou lettres en moyenne par ligne. Le commentaire des *Galates* s'ouvre au f° 73^{r} avec la *Προθεωρία* de Théodoret; au f° 225^{r}, l. 26, commence l'*Ὑπόθεσις* de l'*Épître aux Galates* dont le commentaire s'achève au f° 243^{r}, l. 6 : l'appendice sur le lieu d'origine de l'Épître fait défaut. Le texte grec du commentaire est rédigé de la même main, y compris les notes marginales du f° 228^{v}; seules sont récentes la croix au crayon du f° 230^{r}, l. 10, à droite, et celle du f° 232^{r}, ainsi que le nombre 370 qui correspond à la page 370 du tome III de l'édition d'A. Noesselt [59]. C'est-à-dire que le texte compris entre les deux croix correspond au passage du commentaire qui, disparu du reste de la tradition manuscrite, n'a été conservé que par cet ancien témoin dont le copiste pouvait encore lire au XIe/XIIe siècle l'original de Théodoret. Ce passage a été précisément édité par C. Mariott en 1852, à partir du Parisinus gr. 217 où il a peut-être laissé lui-même la trace discrète de son travail [60]. Le commentaire prend exactement place après la citation de *Gal.*, 2, 6 et se rattache à la fin du commentaire de *Gal.*, 2, 14 qu'on peut retrouver dans Migne. Nous ne traduisons ici sur le texte grec que la section qui correspond au conflit d'Antioche (*Gal.*, 2, 11-14) :

56. Cf. ci-dessus, p. 30. O. Cullmann considère que *Jn.*, 21 lie « la prophétie du martyre de Pierre à l'ordre de paître les brebis. C'est-à-dire que la mission confiée à Pierre est limitée dans le temps ou, en d'autres termes, qu'elle n'est valable que pour la période de la fondation de l'Église » : cette opinion, qui est fondée sur la distinction entre la direction de l' « Église-mère » de Jérusalem opérée par saint Pierre et sa mission hors de la Judée, paraît étrangère à Théodoret.

57. Cf. P. de Labriolle, *La Réaction païenne*, Paris, 1934, pp. 257-258, 261-262, 498 (Porphyre et l'empereur Julien); cf. A. Rimoldi, *L'Apostolo san Pietro...*, pp. 137-145 : rappel des données de la discussion entre Jérôme et Augustin; J. M. Gonsalez, *Pedro en Antioquia, Jefe de toda la iglesia, según Gal., 2, 11-14*, in *Analecta Biblica*, 17-18 (1963), pp. 11-16.

58. *PG*, 82, pp. 10-22 (Préface de J. A. Noesselt pour le t. III (1771) de l'édition J. L. Schulze-J. A. Noesselt) avec Addition sur le commentaire de *Gal.*, 2, 6-14, pp. 19-20). Le Commentaire *In Galatas*, *ibid.*, 460 B1-503 D10.

59. *PG* 82, 472 : la partie omise se situe entre A15 et B1; on trouvera dans l'intervalle les citations de *Gal.*, 2, 9-10, 14^{a} et 14^{b} éparses dans l'œuvre de Théodoret avec leurs références.

60. C. Mariott, *Bibliotheca Patrum Ecclesiae qui ante Orientis et Occidentis Schisma floruerunt*, t. I, Oxford, 1852, pp. 336-339. Nous avons traduit sur le texte grec, après avoir examiné le Parisinus gr. 217, en 1965. Je remercie le P. J. Paramelle qui a eu l'obligeance de recopier lui-même ce texte et qui me l'a envoyé récemment avec ses remarques. Le *Paris. gr.* 217 n'est pas du Xe siècle (Omont) mais du XIe/XIIe siècle.

11. « *Mais quand Pierre vint à Antioche, je lui résistai en face, parce qu'il était condamnable.* » Le divin apôtre prend tous les moyens pour guérir le mal. Que personne ne s'étonne : s'il fait ainsi état du coryphée des apôtres, c'est pour assurer le salut des Galates. Car il lui est arrivé à lui aussi de cacher la divinité du Monogène, à cause de la faiblesse de ses auditeurs; c'est ainsi, par exemple, qu'en parlant à Athènes, il l'a désigné seulement comme homme, non qu'il veuille nier le fait qu'il est Dieu, mais parce qu'il veut les mener du moins au plus. De même quand Pierre l'inspiré s'adressait à la foule des Juifs, il le désigne seulement comme homme, mesurant ses paroles à leur faiblesse. Or, s'ils dévoilent (les mystères) du Christ (notre) Maître quand il est utile de le faire, (Paul) n'a rien fait d'inconvenant en parlant de la querelle qui l'opposa au grand Pierre tout en taisant le plan convenu entre eux (οἰκονομίαν). Et même dans les termes où il semble l'accuser, il le désigna comme grand et digne de beaucoup de respect : c'est en effet ce qu'indique l'expression *Je lui résistai en face* (qu'il emploie) au lieu de « J'osai convaincre de faute un si grand homme ». Il dit aussi pourquoi il résista : « *C'est*, dit-il, *parce qu'il était condamnable*, non par moi, mais par beaucoup ». Et pourquoi est-il condamnable ? 12. « *En effet, avant l'arrivée de certaines gens de l'entourage de Jacques, il mangeait avec les Païens* (ἐθνῶν); *mais quand ils arrivèrent, il se déroba et s'écarta par crainte de ceux qui venaient de la Circoncision, et les autres Juifs l'imitèrent dans sa dissimulation* 13. *au point que même Barnabé fut entraîné avec eux dans la dissimulation.* » Quand ils vivaient en Judée, les divins apôtres étaient obligés de vivre selon la Loi à cause des fidèles qui venaient du judaïsme, car ils étaient fort attachés à la pratique de la Loi. Mais quand ils passèrent dans les villes des païens, plus n'était besoin de cette façon de faire et ils vivaient selon la liberté évangélique, — ce que même le divin Pierre fit en arrivant à Antioche, puisqu'il mangeait sans crainte avec les païens. Mais lorsque arrivèrent de Judée certaines gens, il se sépara des païens, afin de ne pas fournir de prétexte dommageable à ceux qui venaient du judaïsme. En effet, (Paul) emploie l'expression « *par crainte de ceux qui venaient de la Circoncision* », car ce n'est pas la crainte des hommes qui l'atteignit, lui qui n'eut pas peur de toute la foule des Juifs assemblés, mais il ne voulut pas leur donner une occasion de scandale. 14. « *Mais quand je vis qu'ils ne marchaient pas droit selon la vérité de l'Évangile, je dis à Pierre devant tout le monde...* » Il appelle *vérité de l'Évangile* la vie en dehors de la Loi, puisque nous sommes sauvés par la grâce et non par la Loi. Mais il indique aussi à mots couverts que les accords passés avec eux avaient été transgressés par eux. « Vous, leur dit-il, vous m'avez tendu la main ainsi qu'à Barnabé en signe de communion; vous m'avez attribué la prédication des païens, vous avez approuvé ce que je prêchais; vous ne m'avez rien fait ajouter, mais j'ai accouru de cette ville-ci vers vous pour me renseigner à ce sujet : vous m'avez écrit une lettre qui déclarait clairement qu'il ne fallait pas que les païens observassent la Loi ». Voilà tout ce qu'il a laissé entendre en disant : « *Mais quand je vis qu'ils ne marchaient pas droit selon la vérité de l'Évangile* ». Il rapporte cependant qu'en présence de tous il dit au premier des apôtres : « *Si toi, bien que tu sois Juif, tu vis à la manière des païens et non à la manière des Juifs, pourquoi forces-tu les païens à vivre comme les Juifs?* [61] Pourquoi transgresses-tu la Loi, toi qui as reçu la circoncision selon la Loi ? Tu mènes une vie qui est en dehors de la Loi et tu forces les païens à accomplir la Loi ? » Or il faut chercher comment il les y force, car (Paul) n'a pas dit que Pierre s'est fait le défenseur de la Loi; c'est d'après les faits qu'il dit : « *Tu forces*, car quand ils te voient toi, le grand, le premier, le plus remarquable de tous, t'attacher à la sauvegarde de la Loi, ils te suivront sans doute en pensant que c'est la vérité et le salut ». Mais en parlant ainsi le divin apôtre, loin de faire une fausse manœuvre avec le divin

61. Contre toute la tradition manuscrite du *N.T.*, le *Paris. gr.* 217 a Ἰουδαῖος ὤν, au lieu de Ἰουδαῖος ὑπάρχων; il écrit en outre καὶ οὐκ Ἰουδαικῶς (texte antiochien; omis par quelques mss du *N. T.*) contre le καὶ οὐχὶ Ἰουδαικῶς du texte alexandrin; au lieu du τί de Théodoret (texte antiochien), quelques mss ont πῶς.

> Pierre [62], agissait en plein accord avec lui; en effet, puisque (Pierre) qui, à Jérusalem, avait l'air de sauvegarder personnellement la Loi, ne pouvait rien dire de tel aux fidèles qui venaient du Judaïsme, il confirme (κυροῖ) par son silence les paroles (de Paul); car la parole avait de l'importance pour le très divin Paul qui mettait en avant les écrits des apôtres en présentant leur opinion comme une Loi.

J. A. Noesselt se demandait pourquoi le commentaire de *Gal.*, 2, 6-14 faisait défaut, et il soupçonnait l'honnêteté des copistes grecs qui travaillaient en Italie pour le compte de l'Église Romaine (a librariis Graeculis in Italia Romanae Ecclesiae addictis), tandis que les manuscrits copiés en Orient auraient conservé intacts les commentaires lorsqu'ils étaient défavorables aux prétentions de Rome [63]. Or pour que cette thèse soit acceptable, il faudrait d'une part que les commentaires et les chaînes sur saint Paul qui contenaient des extraits de Théodoret eussent été écrits en Italie et d'autre part que le seul Parisinus gr. 217 l'eût été en Orient; mais il faudrait d'abord que l'exégèse de Théodoret fût contraire à la primauté de Pierre. Or, puisqu'il n'en est rien, faut-il inverser l'hypothèse de Noesselt et supposer que les adversaires de la papauté aient escamoté ce commentaire ? Il faudrait alors prouver que tous les manuscrits, sauf le Parisinus gr. 217, viennent d'Orient. N'est-il pas plus simple d'admettre que la coupure, telle qu'elle se présente, est due à la chute accidentelle d'un folio dans quelque hyparchétype [64] ? La question reste ouverte. En tout cas, le P. Sirmond qui, d'après son témoignage, a utilisé les manuscrits de la Bibliothèque Royale, n'a pas connu le Parisinus gr. 217 qui semble ne pas y avoir fait son entrée avant la rédaction du Catalogue de 1682.

On rapprochera naturellement le commentaire de Théodoret des exégèses de Chrysostome et de Théodore de Mopsueste qui nous ont été conservées, parce qu'elles reflètent l'exégèse antiochienne. Comme Augustin le faisait en Occident, ils adoptent tous les trois la thèse de la querelle feinte entre Pierre et Paul, mais Chrysostome paraît insister plus que ne le fait Théodoret sur l'accord profond qui avait été établi au départ à Jérusalem, parce que Paul n'aurait pas voulu donner l'impression qu'il pût exister des partis rivaux dans l'Église et il ajoute, exemple que Théodoret n'exploite pas, que les trois apôtres ne l'obligèrent pas à circoncire Tite [65]. Quant à Théodore de Mopsueste, il groupe les versets 11 à 16 et, considérant que le conflit est né de l'attitude adoptée par Pierre après que la répartition des tâches apostoliques eût été faite et sans qu'on ait eu rien à reprendre à l'enseignement de Paul, il émet deux hypothèses : ou bien le conflit est feint et c'est la thèse qu'il serait prêt à admettre, ou bien Pierre se contentant de sa primauté accepte le reproche de Paul afin de donner l'exemple de la conciliation et pour que les différends entre personnes ne séparent pas les Églises : d'ailleurs leur accord par la suite en fut la preuve [66].

Théodoret ne reproduit donc pas l'exégèse de ses devanciers. Il est plus analytique que Théodore et plus nuancé. La querelle, selon lui, a été rendue publique par Paul, parce qu'il estimait qu'il devait agir pour le bien des fidèles et le libre épanouissement des chrétiens d'origine païenne : mais querelle feinte en ce sens que Paul, « loin de faire une fausse manœuvre », n'aurait indiqué qu'à mots couverts la tactique missionnaire adoptée

62. οὐκ ἀποσκοποῦ τί διαπραττόμενος τῷ θείῳ Πέτρῳ.

63. *L. c*, pp. 19-20.

64. Pour vérifier cette hypothèse que nous envisageons volontiers, il faudrait, après inventaire et collation des mss du Commentaire *In Galatas* de Théodoret, situer le *Par. gr.* 217 dans la tradition : si un nombre de variantes remarquables, autres que le passage du commentaire de *Gal.*, 2, 6-14, le sépare des mss et des familles constituées, il serait en effet très probable qu'il remonte, par delà des intermédiaires disparus, à un hyparchétype intact, tandis que tous les autres mss dériveraient d'un hyparchétype mutilé; mais il serait étrange que la chute accidentelle ait affecté le folio le plus susceptible de contestation, et que les copistes anciens n'aient jamais rencontré un des exemplaires intacts pour compléter leur texte.

65. *Jean Chrysostome*, *Hom. In Gal.*, 688 A (X, p. 815 ss. G.); au début du commentaire, Chrysostome donne au v. 11 le même prolongement : ... ὅτι κατεγνωσμένος ἦν, οὐκ εἶπεν, ὑπ' ἐμοῦ, ἀλλ' ὑπὸ τῶν ἄλλων. Théodoret commente, bien entendu, *Gal.*, 2,11, mais n'en tire pas parti dans la suite du commentaire de *Gal.*, 2, 11-14 comme le fait Chrysostome.

66. *Theodori Ep. Mopsuesteni in Epistolas B. Pauli Commentarii*, *The Latin version with the Greek Fragments*, éd. H. B. Swete, t. I *(Intr., Gal., Col.)*, Cambridge, 1880, pp. 21-23.

à l'égard des chrétiens venus du judaïsme et de l'hellénisme. Cette exégèse rejoint l'hypothèse d'Origène pour qui Paul se fit juif (*Act.*, 21, 26; *I Cor.*, 9, 20) en raison de « l'extrême difficulté d'arracher de l'âme des opinions pour ainsi dire congénitales [67] ». Aussi, en atténuant la culpabilité de Pierre plus peut-être que ne le faisait Chrysostome, Théodoret cherche à justifier sa conduite en la rapprochant des méthodes apostoliques de Paul [68].

Cette longue paraphrase trahit néanmoins la gêne. En présentant Pierre comme un homme qui voudrait ménager tous les partis, Théodoret suit son texte et l'exégèse traditionnelle, non sans projeter sur Pierre ses propres tendances, comme lorsqu'il l'approuve d'avoir pris à Jérusalem toutes ses dispositions pour ne pas se faire arrêter [69]; mais en lui reprochant ses concessions dangereuses, il se rappelle que Pierre est aussi un faible et il exprime, en le condamnant, sa propre horreur des compromissions; en s'efforçant de découvrir, sous le texte de *Gal.*, 2, 11-14, les égards que Paul aurait eus pour Pierre en l'admonestant et en optant pour la thèse de la querelle feinte sur un fonds d'accords que la tactique missionnaire empêche de dévoiler, Théodoret sauve, avec une habileté un peu étonnante, la suprématie de Pierre qui demeure « le coryphée des apôtres, le grand, le premier, le plus remarquable de tous », à qui Paul parle avec respect et dont l'exemple surtout fait loi dans l'Église, car Théodoret paraît bien lui reconnaître le privilège de garantir, ne serait-ce que par son modeste silence, les propos de Paul : le verbe κυροῦν qu'il emploie signifie en effet que le sujet exerce une autorité incontestable et décisive [70].

Il est entendu que, dans ce contexte, cette suprématie se limite à la personne de Pierre. Mais quand on sait que le commentaire des *Épîtres* de saint Paul date des années 448-449 et que Théodoret en fait mention dans sa lettre de 449 au pape Léon [71], il est permis de se demander si Théodoret n'établissait pas un rapport entre la primauté de l'apôtre et celle de l'évêque de Rome et s'il s'est exprimé sur la nature de cette relation [72].

II. LE SIÈGE APOSTOLIQUE DE ROME

1. Pierre à Rome.

Pour Théodoret, la venue et la mort de saint Pierre à Rome ne font pas plus de doute que celles de saint Paul. « Le grand Pierre a évangélisé les Romains avant Paul », affirme-t-il dans son commentaire de *Rom.*, 1, 11; il confirme cette assertion à propos de *Rom.*, 16, 17 : « (Paul) désavoue les mauvais défenseurs de la Loi dont il engage à fuir l'enseignement, en louant la prédication du chef des apôtres, τοῦ κορυφαίου τῶν ἀποστόλων τὸ κήρυγμα [73] ».

Quant à l'activité de Pierre à Rome, il emprunte à différentes sources. Dans l'*Haereticarum Fabularum Compendium* qui date de 453 environ, il complète les données sur Simon le Magicien qu'il trouvait dans les *Actes des Apôtres* par un renseignement sur l'origine du magicien, tiré sans doute de saint Justin qu'il cite; il a trouvé dans les *Actes de Pierre*

67. Origène, *Contre Celse*, IV, 37-39, éd. M. Borret, *SC*, n° 136, t. II (1968), pp. 276-284.
68. Le P. Lyonnet (*Bible de Jérusalem*, 1953, ad loc.) traduit κατεγνωσμένος « il s'était donné tort » et estime que la conduite de Pierre pouvait en effet se justifier par celle de Paul.
69. *Ep.* 3 (II, p. 26, 16-18 Az.) à l'évêque Irénée, vers 448, à propos d'*Act.*, 12, 5-12.
70. Sur κυροῦν (qui ne figure pas dans le *PGL*), cf. P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, II (1970), pp. 601-602.
71. *Ep.* 113 (III, p. 64, 15-16 Az.) au pape Léon, de sept.-oct. 448, et autre mention dans l'*Ep.* 82 (II, p. 202, 12 Az.) à Eusèbe d'Ancyre, probablement en déc. 448; cf. *Ep.* 1 et *Ep.* 2 (II, pp. 20-22 Az.) à un correspondant anonyme qui est invité à formuler son avis sur le Commentaire de Théodoret sur saint Paul , et qui l'approuve.
72. Limitant la mission de l'apôtre au témoignage personnel rendu à la Résurrection du Christ, sa charge, selon O. Cullmann (*o.c.*, pp. 50, 55 ss) est unique et intransmissible; ces considérations n'interviennent pas dans la réflexion de Théodoret.
73. *In Rom.*, 1, 11 et 16, 17 (*PG* 82, 56 B11 et 224 A1-9).

le récit de la venue de Simon à Rome où on lui a dressé une statue, en attendant que Pierre qui l'avait déjà débouté en Samarie le rejoigne pour le confondre sans appel [74].

Théodoret est certain que Pierre est mort à Rome. Il le laisse entendre dans la *Thérapeutique* quand il écrit que « Néron... supprima Pierre et Paul » et plus explicitement dans le traité *Sur la Charité* il écrit : « Pierre fut condamné à être crucifié sous le règne de Néron [75] ». Il s'appuie sur la tradition recueillie par Eusèbe mais déjà attestée en Occident au temps de Tertullien. Quant aux modalités du supplice de Pierre, il pourrait encore les tenir d'Eusèbe dont l'information sur la crucifixion la tête en bas à la requête même de Pierre remontait à Origène qui aurait pu lui-même citer les *Actes de Pierre* [76]. Mais à Antioche il n'était sans doute pas besoin de sources littéraires pour connaître ces détails. Du moins, lorsque Théodoret déclare que Pierre a voulu ce genre de crucifixion pour éviter que l'identité de sa mort et de celle du Christ lui attirât la même vénération de la part des ignorants, il fait écho à Théodore de Mopsueste : « Quando a Nerone jussus est mori in cruce, rogavit carnifices ut crucifigeretur capite inverso, ita scilicet ut caput esset deorsum, pedes vero supra cruci affigerentur, ne propter identicam passionem simili modo (ac Christus) a simplicibus veneraretur [77] ». Le corps de Pierre repose donc à Rome avec celui de Paul : « (Rome), écrit-il dans son *Épître* 113 à saint Léon, possède aussi les tombeaux de nos pères à tous, les maîtres de la vérité, Pierre et Paul, qui illuminent les âmes de ceux qui ont la foi », puisque « c'est en Occident qu'ils ont supporté avec courage la fin de leur vie [78] ».

2. L' « HÉGÉMONIE » DE ROME.

Si Théodoret considérait que l'Église de Rome avait été fondée par Pierre, il ne croyait pas moins que celle d'Antioche l'avait été aussi, suivant la tradition antique assez largement représentée par les écrivains ecclésiastiques et fièrement conservée dans l'Église d'Antioche [79]. Il pensait qu'Ignace tenait directement l'épiscopat de Pierre, sans faire état d'Évode qui, d'après quelques sources, aurait été le premier successeur de Pierre. Plus intéressante que l'*Éranistès* [80] et l'*Épître* 151 où il rapporte cette tradition [81], l'*Épître* 86 à Flavien de

74. *Haer. Fab. Comp.*, I *(Sur Simon le magicien)*, in *PG* 83, 341 C 12-345 B15; cf. *Acta Petri*, 5 et 10, in *Acta Apostol. Apocr.*, éd. R. A. Lipsius (réimpr. 1959), t. I, pp. 49 et 57 s.

75. *Thérap.*, IX, 21 (en VIII, 69, Pierre est aussi désigné comme martyr, mais pour dire que son culte est célébré en Syrie); *De Caritate*, 1512 A14-B2.

76. EUSÈBE DE CÉSARÉE, *H.E.*, II, 25, 5, éd. G. Bardy, n° 31 (1952), p. 92; Tertullien, *De praescr. haer.*, 36, 3, éd. P. de Labriolle et F. Refoulé, n° 46 (1957), p. 138, n. 4, où sont signalés les autres témoignages sur le martyre de saint Pierre à Rome. Sur la crucifixion la tête en bas, cf. Eusèbe, *H.E.*, III, 1, 2 citant Origène *(Comm. sur la Genèse)* qui pouvait lui-même se reporter aux *Actes de Pierre*, 37 (pp. 95-96 et 442-443 V.) Sur la durée du séjour de Pierre à Rome (quelques mois seulement selon Macaire de Magnésie, III, 2, citant Porphyre, et en tout cas très brève pour certains historiens modernes suivis par O. Cullmann, *o.c.*, pp. 108-109), Théodoret n'a pas eu l'occasion de se prononcer.

77. THÉODORE DE MOPSUESTE, *In Ev. Johan. Apost.*, l. c., p. 259, 34-38 Vosté.

78. *Ep.* 113 (III, p. 58, 1-3 et 5-7 Az.). Cf. P. PEETERS, *Notes sur la légende des apôtres St Pierre et St Paul dans la littérature Syrienne*, in *Analecta Bollandiana*, 21 (1902), pp. 121-140.

79. Cf. GL. DOWNEY, *A History of Antioch in Syria*, Princeton, 1961, Excursus 3, *Peter in Antioch (testimonia* anciens sur les activités de Pierre à Antioche), pp. 583-586. Voir le commentaire de O. CULLMANN qui, estimant que Pierre était encore chef de l' « Église-mère » de Jérusalem, estime qu'on ne peut invoquer *Act.*, 12, 17 (*o.c.*, pp. 32 ss) et que, de *Act.*, 11, 19 et 8, l'on peut seulement déduire que Pierre « aurait tout au plus ratifié après coup, comme il le fit pour les frères de Samarie, la conversion des chrétiens d'Antioche et participé à la fondation de leur Église ». Sur les origines et l'histoire du patriarcat d'Antioche, cf. Bibliographie dans H. G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im Byzantinischen Reich*, Munich, 1959, pp. 95 et 190. Théodoret n'attribue pas à saint Pierre d'autre fondation d'Église, par exemple à propos de *I Cor.*, 1, 12 (*PG* 82, 233 A1-11), il ne dit rien de celle de Corinthe, malgré Eusèbe, *H.E.*, 25, 8 (Lettre de Denys de Corinthe aux Romains) qu'il devait connaître; cf. bibliographie à ce sujet dans O. CULLMANN, *o.c.*, p. 47, n. 1.

80. *Éranistès*, I (PG 83, 81 A2-6) : « Tu as bien entendu parler de cet Ignace qui reçut de la main du grand Pierre le grâce de l'épiscopat et qui, après avoir dirigé l'Église d'Antioche, ceignit la couronne du martyre. »

81. *Ep.* 151 (*PG* 83, 1440 A8-11) : « Ce fameux Ignace qui, après avoir reçu de la main du grand Pierre l'épiscopat, devint la proie des fauves pour confesser le Christ ». Sur les sources de la succession apostolique et le culte de st Ignace à Antioche, cf. GL. DOWNEY, *o.c.*, pp. 284 s. et p. 455, n. 2.

Constantinople, datée de septembre 448, contient une protestation au nom des canons de Nicée contre les abus de juridiction de l'évêque d'Alexandrie; cette lettre est signée de l'évêque d'Antioche, Domnus, mais elle a été écrite par Théodoret : « Il remue en tout sens le siège du bienheureux Marc en s'ingérant dans les affaires d'Orient pour ordonner des évêques,... alors qu'il sait pertinemment qu'Antioche possède le siège du grand Pierre qui était maître de Marc, le prince et le chef du chœur des apôtres. Pour nous, nous avons la grandeur de notre trône, mais nous connaissons aussi et mesurons nos limites [82] ». Ceci dit, les Antiochiens demandaient l'intervention de Flavien dont l'église ne pouvait se réclamer d'une origine apostolique au sens strict, en dépit des reliques de saint André qu'elle se vantait de posséder depuis 357, mais en raison de la situation politique de Constantinople qui conférait à son siège épiscopal la seconde place après celui de l'ancienne Rome, et ceci avant que le 28e canon du concile de Chalcédoine ne déclarât Constantinople nouvelle Rome [83].

Bien que l'Église d'Antioche ait été fondée la première par Pierre, l'Église apostolique de Rome occupe néanmoins une position de primauté. Lorsque Théodoret commente *Rom.*, 16, 16 et l'adresse finale que Paul formule à ses destinataires au nom de « toutes les Églises du Christ », il considère que Paul « salue pour ainsi dire de la part de l'Univers, la (ville) capitale de l'Univers, ἀπὸ πάσης, ὡς εἰπεῖν, τῆς οἰκουμένης προσεῖπε τὴν τῆς οἰκουμένης προκαθημένην [84] ». Le verbe προκαθῆσθαι, classique pour désigner, par exemple, chez Platon, la prépondérance du conseil des prytanes dans la cité (*Lois*, VI, 758 d 3), est courant pour signifier le privilège qu'ont les évêques d'occuper la première place ou l'empereur de présider le concile. Théodoret l'applique plusieurs fois à une ville, en particulier à Rome dans l'*Épître* 113; mais dans ce dernier cas, le contexte montre que la prééminence de Rome tient au fait qu'elle est le centre de l'ἡγεμονία romaine. Cette situation justifie donc le titre habituel de μεγάλη qui lui revient dans l'*Histoire Ecclésiastique* de Théodoret et qui rejaillit sur son église et son évêque [85].

Aussi est-il normal que, dans l'énumération des Églises, Théodoret attribue à celle de Rome la première mention, selon l'usage des listes conciliaires. Lorsque la nouvelle Rome sera créée, l'ancienne gardera la première place. Pour les évêques de Rome, la conscience d'occuper le siège de Pierre leur fit très tôt revendiquer une primauté d'ailleurs parfois contestée, alors que les autres Églises semblent avoir considéré surtout le rôle de Rome comme capitale. En effet, sous le rapport de l'apostolicité, non seulement Antioche et Rome furent fondées par Pierre selon la tradition, mais Jérusalem eut également Pierre pour chef avant d'être confiée à Jacques [86].

82. *Ep.* 86 (II, pp. 226-232 Az.; p. 126, n. 1 sur l'auteur de la lettre). Théodoret aime à souligner le caractère apostolique du siège d'Antioche, par exemple dans l'*Ep.* 112 (III, p. 48, 13-16 Az.) à Domnus d'Antioche, en mai-juin 449 : « Mais à Antioche, le dernier concile terminé (Constantinople, 360), quand les fidèles établirent sur le siège apostolique (d'Antioche) le grand Mélèce... »; cf. encore *Ep.* 110 (III, p. 40, 22-23 Az.) à Domnus d'Antioche. Voir Eusèbe, *H.E.*, II, 16 *SC* n° 31, I (1952), p. 71, n. 1 Bardy). Sur le siège d'Alexandrie à cette époque, cf. H.G. Beck, *o.c.*, p. 28.

83. Sur l'apostolicité de l'Église de Constantinople, cf. H.-I. Marrou, in *Nouvelle Histoire de l'Église*, t. I, Paris, [1963], p. 441; H. G. Beck, *o.c.*, pp. 32-35. Sur la conception que les empereurs d'Orient se font de leur place dans l'Église et au concile, cf. F. Dvornik, *Early Christian and Byzantine Political Philosophy. Origines and Background*, Washington, 1966, t. II, pp. 725-733 (au IVe s.), 760-773 (au Ve s.), et attitude de l'évêque de Rome à l'égard de Constantinople). Le 28e canon du concile de Chalcédoine (*ACO* II, 1, *3*, pp. 89-94) fut voté le 29 oct. 451 en l'absence des commissaires de l'empereur et des légats romains : ces derniers protestèrent; les évêques signataires écrivirent au pape que le canon n'ayant qu'une portée disciplinaire n'avait pas à lui être soumis et que la deuxième position d'honneur revenait au siège de Constantinople, en dépit du texte voté, non pas tant à cause de la situation politique de la Rome nouvelle qu'en raison de son zèle pour la foi et des avantages qui en résultaient pour l'unité de l'Église (*ACO* II, IV, pp. 56-62); cf. P.-Th. Camelot, *o.c.*, pp. 161-173 où l'on trouvera des extraits traduits; Th.-O. Martin, *The Twenty-Eight Canon of Chalcedon*, in A. Grillmeier-H. Bacht, *o.c.*, t. II, pp. 443-458.

84. *In Rom.*, 16, 16 (*PG* 82, 221 D7-9).

85. *Ep.* 113 (III, p. 56, 15-17 Az.); cf. *H.E.*, V, 10, 6, p. 297, 10 P.

86. Sur le canon 3 du concile de Constantinople de 381, cf. H. G. Beck, *o.c.*, pp. 32-35 et le commentaire de P. Batiffol, *Le Siège apostolique*, Paris, 1924, pp. 134-137 : mais il paraît difficile de dire avec l'auteur (p. 565) que cette primauté à laquelle rend hommage le 28e canon de Chal-

Il ressort clairement de la *Lettre* 113 au pape Léon que la supériorité de Rome tient à sa situation dans l'Empire, mais aussi, selon une énumération ascendante d'arguments, au fait que les apôtres Pierre et Paul y ont trouvé la mort et y possèdent leurs tombeaux [87]. Or on sait la signification que revêt pour cette époque la présence des reliques [88]. « C'est eux, ajoute Théodoret, qui ont rendu votre trône plus illustre. » Il est donc incontestable que la primauté de Rome repose finalement pour Théodoret sur des motifs ecclésiastiques; en outre, elle est en quelque sorte garantie et « confirmée » par la rectitude de foi dont son épiscopat n'a jamais cessé de faire preuve : « Dieu, maintenant encore, a illustré leur trône (des apôtres) en y établissant votre sainteté qui répand les rayons de l'orthodoxie » écrit-il dans la même lettre. Dès lors, l'Église de Rome est capable de confirmer la foi dans les autres Églises « qui ont aussi la foi des apôtres et souffrent pour elle [89] ».

Mais quelle est pour l'évêque de Cyr la nature de cette prédominance et comment s'exerce-t-elle ? Dans l'*Épître* 116 au prêtre René, contemporaine de celle destinée au pape Léon, Théodoret emploie pour la définir le mot d'*ἡγεμονία* : « ὁ πανάγιος θρόνος ἐκεῖνος τῶν κατὰ τὴν οἰκουμένην Ἐκκλησίαν τὴν ἡγεμονίαν διὰ πολλά κ.τ.λ. [90] » Ce n'est pas un terme évangélique en ce sens qu'ἡγεμονία et ἡγεμονεύειν chez *Lc.*, (2, 3 et 3, 1), comme ἡγεμών chez *Matthieu*, *Marc*, *Luc*, dans les *Actes* et la *Ia Petri* s'appliquent exclusivement au pouvoir civil et politique. Mais à mesure qu'on a besoin d'exprimer la fonction administrative de l'Église qui s'organise socialement et hiérarchiquement dans l'État, ce vocabulaire se juxtapose ou se substitue aux termes qui sont en relation plus étroite avec les fonctions eucharistiques et pastorales pour désigner les charges eclésiastiques. En tout cas, ἡγεμονία indique une autorité absolue [91].

3. L'appel de Théodoret à Rome.

Or Théodoret attend précisément de l'évêque de Rome un jugement (ψῆφον) sur la qualité de sa doctrine et une décision disciplinaire en le rétablissant éventuellement sur son siège [92]. Ce sont les circonstances qui l'ont en quelque sorte contraint à recourir à une juridiction dont il ne relevait pas directement.

Théodoret avait été consigné dans sa ville épiscopale le 13 avril 448 sur ordre person-

cédoine est fondée dans l'esprit des signataires « seulement sur le privilège apostolique du siège romain »; sur l'emploi, en Orient, de l'expression « le siège apostolique », cf. encore P. Battifol, *Cathedra Petri*, Paris, 1938, p. 162.

87. *Ep.* 113 (III, pp. 56, 4-58, 11 Az.) Au début de sa lettre, Théodoret met en évidence la déférence de Paul à l'égard de Pierre dont il attendait une solution dans l'affaire d'*Act.*, 15, 1-35 (p. 56, 4-7); mais plus loin (p. 58, 1-11), il associe étroitement les deux apôtres dans le rôle qu'ils ont joué à Rome qui possède *leur* trône : le mot ξυνωρίς qu'il emploie pour désigner cette association (p. 58, 4), d'usage classique pour désigner un attelage, est employé par Théodoret dans l'*H.E.* deux fois en parlant de Flavien et Diodore qui soutenaient la communauté des fidèles d'Antioche durant les exils de Mélèce (II, 24, 8, p. 154, 12 P. et IV, 24, 3, p. 263, 19 P.) et une fois de Pierre et Paul : Ἀντιοχεῖς, παρὰ τῆς μεγίστης ξυνωρίδος Πέτρου καί Παύλου τὰ θεῖα δεξάμενοι κ.τ.λ. (III, 28, 3, p. 206, 10-11 P.) Dans la *Lettre* 113, le siège de Rome serait donc celui des deux apôtres inséparablement unis dans l'œuvre d'évangélisation et le martyre; il reste que dans le commentaire *In Rom.* 1, 11 (ci-dessus, n. 73) qui est antérieur à l'*Ep.* 113, Théodoret déclare que Pierre a évangélisé les Romains avant Paul.

88. H. Delehaye, *Les origines du culte des martyrs* Bruxelles, 2e éd., 1933.

89. *Ep.* 113 (III, p. 58, 9-11 Az.)

90. *Ep.* 116 (III, p. 70, 18-23 Az.) au prêtre René.

91. Cf. P. Canivet, *Catégories sociales et titulature laïque et ecclésiastique dans l'Histoire Philothée de Théodoret*, in *Byzantion*, 39 (1969) pp. 209-250, notamment pp. 241-246.

92. *Ep.* 113 (III, p. 64, 21-23 Az.) A la différence de ψήφισμα qui désigne dans la langue classique la proposition acceptée — généralement à main levée — par une assemblée, le mot ψῆφος représente le vote émis (par jeton) par un individu ou par une somme d'individus, par exemple à Athènes le vote secret des Héliastes; ἡ ψῆφος est donc aussi le jugement et la décision en tant qu'ils émanent d'une volonté souveraine, qu'il s'agisse d'une assemblée ou d'une personne. Déjà Garnier (*Dissert.*, I, IX, 13, in *PG* 84, 137 D-138 A), analysant les opinions selon lesquelles l'*Ep.* 113 comprenait un appel, soit à une protection (βοηθείαν : en s'appuyant sur la fin de l'*Ep.*, p. 66, 8-22; voir encore le κηδεμονίας de l'*Ep.* 118, III, p. 76, 12), soit à un jugement (ψῆφον), optait pour cette dernière solution qui, dans le contexte historique, nous paraît en effet la seule admissible. En ce sens, l'*Ep.* 113 va plus loin que la fin du commentaire de *Jn.*, 21, 15-19 dans le Περὶ Ἀγάπης.

nel de l'empereur, sous prétexte qu'il perturbait l'Église [93]. Empêché de ce fait de se rendre au Concile d'Éphèse que, sous l'instigation d'Eutychès et de ses partisans dont la doctrine avait été condamnée, Théodose II avait convoqué et que présidait Dioscore d'Alexandrie assisté de Juvénal de Jérusalem, Théodoret fut à son tour condamné et déposé de son siège le 22 août, en même temps que Domnus d'Antioche et Ibas d'Édesse, sans que la légation romaine ait pu s'interposer. Dès l'ouverture du concile, le 8 août, Flavien de Constantinople avait été lui-même déposé et banni, ainsi qu'Eusèbe de Dorylée [94].

Tandis que, dans les mois qui suivirent, l'empereur Valentinien III, pressé par l'entourage féminin de Théodose, multipliait auprès de lui les instances pour obtenir la convocation d'un concile en Italie, l'empereur d'Orient se retranchait derrière les décisions prises à Éphèse et refusait toute ingérence de Rome dans les affaires d'Orient [95].

Les évêques déposés n'avaient pourtant plus d'autre possibilité que de se tourner vers l'Occident. Flavien, qui devait mourir peu après les événements d'août 449, chargea le diacre Hilaire, membre de la légation pontificale, qui avait réussi de justesse à s'échapper d'Éphèse, d'une lettre pour l'évêque de Rome [96]. Eusèbe de Dorylée en appela également à saint Léon [97]. En effet, il n'y avait plus d'évêque à Constantinople et il faudra attendre jusqu'au début de l'année suivante la nomination du successeur de Flavien; le siège d'Antioche ne sera pourvu que vers la même époque [98]. Seuls demeurent les évêques d'Alexandrie et de Jérusalem qui sont hostiles. Reste donc sur le seul siège apostolique incontestable alors l'évêque de Rome. En septembre ou octobre 449, Théodoret envoie en Italie une mission composée de ses chorévêques Hypatius et Abraham ainsi que d'Alypius, l'exarque des moines de Cyrrhestique, avec des lettres destinées au prêtre René qui avait fait partie de la légation pontificale à Éphèse et que Théodoret croyait encore en vie, à l'évêque Florent, à l'archidiacre de Rome, au pape Léon [99].

A travers ces démarches, il semble que Théodoret ait compté autant sur un concile que sur l'évêque de Rome. Ainsi dans la lettre qu'il adressait à Florent, dont on ignore d'ailleurs le siège, il ne faisait même pas mention de l'évêque de Rome. A la suite du concile d'Éphèse de 431 et de son voyage à Constantinople, il avait déjà écrit aux évêques de Milan, d'Aquilée et de Ravenne, comme il le rappelait à Domnus d'Antioche dans son *Épître* 112, de mai-juin 449, sans faire davantage état du pape [100]. D'ailleurs ces évêques n'avaient pas montré plus d'empressement à répondre à sa requête de 431 qu'autrefois les Occidentaux sollicités par Basile à propos du schisme d'Antioche [101].

Voulait-il ainsi se ménager tous les appuis ou minimisait-il l'autorité de l'évêque de Rome? En fait, il avait apprécié les positions doctrinales très nettes que le pape Léon avait prises dans le *Tome* à Flavien [102]. Ce document daté de Rome le 13 juin 449, soit avant que Théodoret écrivît son *Épître* 112 à Domnus d'Antioche, devait lui faire sentir

93. *Ep.* 79-82 (II, pp. 182, 18-204, 17 Az.) au patrice Anatole, au préfet Eutrèque, au consul Nomus (avril 448), à Eusèbe, évêque d'Ancyre (déc. 448); cf. *Ep.* 80, p. 188, 22-27, le texte du décret impérial.

94. Cf. P.-Th. Camelot, *o.c.*, pp. 107-111. Irénée de Tyr (le comte Irénée) qui avait été l'objet d'une mesure analogue à celle qui frappait Théodoret en avril 448, avait été lui-même déposé au début du concile.

95. Cf. *Ep.* 55, 56 et 62 de s. Léon (*PL* 54, 857-859; 859-861; 875). Sur la manière dont Théodose II conçoit ses rapports avec les évêques et ses devoirs envers le synode, cf. F. Dvornik, *o.c.*, II, pp. 760-762.

96. Cf. *ACO* II, ii, pp. 77-79. Sur la date (peut-être seulement en février 450) et les circonstances de la mort de Flavien, cf. H. Chadwick, *The exile and death of Flavian of Constantinople*, in *The Journal of Theological Studies*, N.S., 6 (1955), pp. 16-34.

97. *ACO* II, ii, pp. 79-81.

98. *Ep.* 125 (147 Sirmond) à Jean de Germanicie (III, pp. 92-98 Az.) : antérieure à la mort de Théodose II (28 juillet 450), cette lettre est écrite alors qu'il n'y avait pas encore d'évêque à Antioche.

99. *Ep.* 116 (III, pp. 68-72 Az.) au prêtre René; *Ep.* 117 (III, pp. 72-74) à l'évêque Florent; *Ep.* 118 (III, pp. 74-76) à l'archidiacre de Rome; *Ep.* 113 (l.c.) au pape Léon. Ces lettres datent des mois qui ont suivi le concile d'août 449.

100. *Ep.* 112 (III, p. 52, 4-10 Az.).

101. Sur les appels à Rome, cf. P. Battifol, *Le siège apostolique*, pp. 513-519.

102. *ACO* II, ii, pp. 24-33; trad. P.-Th. Camelot, *o.c.* pp. 216-223.

le poids du jugement de l'évêque de Rome qui affirmait son autorité en demandant qu'Eutychès le signât en garantie de son orthodoxie, tandis qu'il n'ignore pas combien le pape insistait dans ses lettres aux Orientaux pour leur demander de l'aider à maintenir dans la foi les Églises. En tout cas, c'est à l'évêque de Rome qu'il écrit : « C'est votre verdict (ψῆφον) que j'attends », parce qu'il n'y en a pas de plus important [103].

Que Théodoret ait encore hésité sur la nature de la primauté romaine ou qu'avec diplomatie il ait cherché dans une lettre flatteuse à se concilier l'appui du pape, il faut objectivement reconnaître que, dans la division et le naufrage des Églises d'Orient qui se réclamaient d'une origine apostolique, la nécessité et son intuition religieuse le portèrent vers l'Église de Rome, parce que, évangélisée par le « grand Pierre, le premier, le coryphée des apôtres, la colonne de l'Église », elle possède encore ses restes et sa foi : « Le siège très saint (de Rome) a toute autorité sur les Églises du monde entier à bien des titres sans doute, mais surtout parce qu'il est demeuré à l'abri de tout relent d'hérésie, que personne ne s'y est assis qui eût des opinions contraires, mais qu'il a conservé intacte la foi des apôtres [104] ».

Lorsque s'ouvrit le Concile de Chalcédoine, le 8 octobre 451, le chef de la légation romaine déclara la décision personnelle de l'évêque de Rome qui excluait Dioscore du Concile et rétablissait Théodoret sur son siège. De violentes protestations s'élevèrent, mais les commissaires impériaux firent entrer l'évêque de Cyr [105]. Au cours de la dramatique séance du 26 octobre, en présence des légats, Théodoret fut non seulement contraint par les évêques de condamner les doctrines de Nestorius mais d'anathématiser sa personne. Il fut alors acclamé comme docteur très orthodoxe [106].

Du siège apostolique de Rome, il avait reçu le soutien et le jugement qu'il avait sollicités. Le pape lui écrivit personnellement le 11 juin 453 une lettre dont il n'y a pas de raison sérieuse de mettre en doute l'authenticité et dans laquelle, tout en réaffirmant la suprématie du siège de Pierre, il l'invitait, comme les autres évêques d'Orient, à demeurer en contact avec Rome pour l'informer et l'aider à maintenir l'unité des Églises dans la foi [107]. Mais déjà, pour l'histoire, l'évêque de Cyr était définitivement entré dans l'ombre.

MONTRÉAL. UNIVERSITÉ

103. *Ep.* 113 (III, p. 64, 21-23 Az.).
104. *In Gal.*, 2, 14 (ci-dessus, p. 39); *De Caritate*, 1509 D12, 1512 A12; *Ep.* 116 (III, p. 70, 18-23).
105. *ACO* II, i, pp. 65-70; mais déjà saint Léon et le synode de Rome avaient rejeté les décisions prises par le concile d'Éphèse de 449 (*ACO* II, iv, pp. 23-25). Sur le rôle respectif des commissaires impériaux et des légats du pape du concile de Chalcédoine, voir les réflexions de F. Dvornik, *o.c.*, II, p. 779.
106. *ACO* II, i, 3, pp. 88-94 et III, *3*, pp. 102-108.
107. *Ep.* 71 de saint Léon (*ACO* II, iv, pp. 78. 19-81, 30); sur son authenticité, cf. *ACO* II, iv, pp. xxviii; cette lettre n'est pas la réponse à l'*Ep.* 113 de Théodoret mais à l'hommage que celui-ci a fait porter à Rome par les légats revenant de Chalcédoine (P. BATTIFOL, in *DTC* IX, 1926, c. 293-269). Cf. l'*Ep.* 66 de saint Léon à Maxime d'Antioche, également du 11 juin 453, *ACO* II, iv, pp. 72, 30-75, 6.

HENRY CHADWICK

PRAYER AT MIDNIGHT

In the third-century church order, commonly (perhaps rightly) entitled the Apostolic Tradition of Hippolytus [1], there is a striking poetical passage about the proper hours of prayer [2]. The church order attempts to provide sufficient reasons for the selecting of particular moments of the day as hours of devotion. The Lord's Passion provides him with evident and edifying reasons for commending prayer at the third, sixth, and ninth hours. Prayer at cockcrow is enjoined "because at the hour of cockcrow the children of Israel denied Christ." (One might expect St. Peter rather than the children of Israel to be mentioned at this point, and it is not easy to be certain what the author had in mind. But perhaps the reference is to the trial of Jesus before the high priest.) The most intriguing and mysterious passage, however, is the instruction to rise for prayer at midnight [3]. An unbaptised spouse is allowed to sleep on during this devotion, but a baptised wife is expected to join in the act of domestic prayer. The precept occurs twice in the Apostolic Tradition, at the point where the presence of a doublet has often been detected. On the first occasion it reads:

> At midnight rise and wash your hands with water and pray. And if you have a wife, pray both together. But if she is not yet baptised, go apart into another room and pray and return again to your bed. And do not be slothful about praying.

There follow some brief remarks about the need for washing before prayer, a question that seems to have troubled especially the consciences of married couples who had had sexual intercourse. The Apostolic Tradition is explicit that conjugal relations are no pollution. The same problem receives similar treatment in Tertullian and Clement of Alexandria, both of whom teach that for all the lustrations prescribed by the Levitical law Christian baptism suffices [4]. Likewise the Didascalia lays down that those who have had conjugal intercourse require no ceremonial bath before communion [5]. Nevertheless, it is clear

1. The document is exceptional among ancient church orders in that, as the passage discussed in this note discloses, the author did not claim to be writing in the name of the apostles of the Lord himself, but only to represent faithfully the apostolic tradition. The quantity of evidence to associate the church order with the name of Hippolytus is small. But what is beyond doubt is that the substance of the text belongs to the first third of the third century, and contains nothing which seems implausible from Hippolytus' pen.
2. Chapter 41 in Botte's edition, 36 in Dix's.
3. Prayer at midnight is also enjoined by Cyprian, *de orat. dom.* 35-36, and Origen, *de orat.* 12, 2; cf. Tertullian, *Apol.* 39, 18 (of the modesty of food eaten by Christians at an agape) "ita saturantur ut qui meminerint etiam per noctem adorandum deum sibi esse."
4. Tertullian, *de oratione* 13; Clem. Al. *Strom.* III 82, 6.
5. *Didascalia Apostolorum* 26, p. 119 Lagarde (pp. 254-55 Connolly), of which the Greek is preserved in *Apost. Const.* VI 29, 4.

that the old custom of washing before prayer was deeply ingrained, prescribed by immemorial custom for both pagans and Jews. However superfluous authority might declare washing to be, most Christians of this period had a ceremonial wash before prayer, especially after having been in bed, just as also they washed their hands in a basin or fountain at the entrance porch of the church building [6].

There next follows a singularly fascinating section, directing the believer about to engage in prayer to blow on his hand and make the sign of the cross with his hand moist with spittle. Like the sign of the cross, the blowing and spitting have the function of expelling evil spirits, as is evident from parallels in different contexts in the pages of Tertullian. He asks the Christian wife with a pagan husband if she thinks she can conceal her faith from him when she makes the sign of the cross upon her bed or her body, or "when you eject something impure with a puff of breath, when you rise to pray even at night." He asks the Christian trader in incense how, after having supplied the pagan temples with the necessities of their cult, he can conscientiously spit and blow upon the smoky altars [7]. The exorcist's use of blowing breath as a means of expelling daemons is also illustrated elsewhere in the Apostolic Tradition in expounding the pattern of exorcism before baptism [8]. In the present context the author of the church order sees the puff of breath and the moisture of spittle as representing the purifying gift of the Spirit and the poured water of the baptismal font.

But why pray at midnight? "The presbyters have handed down a tradition that at this hour every creature is still for a certain moment to praise the Lord. Stars and trees and waters stand hushed for an instant, and all the host of the angels minister to him at that hour together with the souls of the righteous to praise God. That is why it is right for all believers to be careful to pray at this hour; and the Lord bears witness to this when he says, Behold a cry was made at midnight of those who said: Behold the Bridegroom has come, rise to meet him; and he adds saying, Therefore watch; for you do not know in what hour he comes."

The tradition that at the hour of midnight the entire creation is hushed and still for the worship of God links the Apostolic Tradition with the Testament of Adam [9]. Of the Testament or Penitence or Apocalypse of Adam much the most interesting section consists in a catalogue of the hours of day and night with notes of the various orders of creation which offer prayer to God at each of the twenty-four hours. The various recensions of the text gives slightly varying details, but one of them, preserved in both Syriac and Greek, specifically states that at midnight "the hosts of heaven and the fiery orders are at rest" [10]. The Greek witnesses to this catalogue ascribe the list to Apollonius of

6. Cf. CLEM. AL. *Strom.* IV 141, 4 (after citing *Rom.* 13, 11 f.): By this they say we should go to sacrifices and prayers washed, pure and bright. *Strom.* IV 142, 3 notes the Jewish custom to wash frequently ἐπὶ κοίτῃ. ORIGEN (*de Orat.* 31, 4) doubts whether the marriage bed is a holy and pure place for prayer. For water at the entrance to churches see PAULINUS OF TYRE in *Eusebius, H. E.* X 4, 30-40; CHRYSOSTOM, In *II Cor.* iv. 13, *Hom.* 3, 11 (MIGNE, *P.G.* 51, 300) especially where he continues: "So great is the force of custom that, even if our hands are clean, we do not raise our hands in prayer without first washing them." On the fountain at St Peter's Rome see Paulinus of Nola, *ep.* 13, 13 *(to Pammachius)*; on Paulinus' own church at Nola, *ep.* 32, 15.

7. TERTULLIAN, *ad Uxorem* II 5 : Latebisne tu, cum lectulum, cum corpusculum tuum signas, cum aliquid immundum flatu explodis (v. l. expuis), cum etiam per noctem exurgis oratum? *de Idololatria* 11, 7 : quo ore Christianus turarius, si per templa transibit, quo ore fumantes aras despuet et exsufflabit quibus ipse prospexit? For discussion see F. J. DÖLGER, *Antike und Christentum III*, pp. 192 ff.

8. *Ap. Trad.* 20 Et cum cessaverit (*sc.* episcopus) exorcizare, exsufflet in faciem eorum et cum signaverit frontem aures, et nares eorum, suscitabit eos.

9. There is a good bibliography of the various texts of the Testament of Adam in A.-M. DENIS, *Introduction aux pseudépigraphes grecs d'Ancien Testament* (Leiden, 1970), pp. 10-11. The link between the Testament of Adam and the Bohairic version of the Apostolic Tradition (edited by Tattam) was noted by F.J.A. HORT in *Dict. of Christian Biography* I (1877), 38.

10. ἡ ιβʹ ὥρα καλεῖται Ἄλσιγκουλ [v.l. Εὔλσιν καὶ Ἐλίν, Ἀσιν κελίν, Εὔλσιν καλίν]. ἐν αὐτῇ τῇ ὥρᾳ ἀναπαύονται τὰ τάγματα τοῦ οὐρανοῦ καὶ τὰ πύρινα τάγματα.
The Syriac versions are most readily accessible in KMOSKO's edition, *Patrologia Syriaca* I, 2, pp. 1319-28. Various forms of Greek text have been printed by M. R.

Tyana, but it was known under the name of Adam to Syncellus, Cedrenus, and Psellus [11]. Particularly interesting is a passage in Nicetas of Remesiana, *de psalmodiae bono* 3 (p. 70 Burn), where he attributes to Moses the invention of hymn-singing and denies that one can safely accept the credit of the *Inquisitio Abrahae* (or *Abrae*) in which animals and springs and the elements are portrayed as singing. M.R. James acutely suggested that *inquisitio Abrae* was a corruption of *dispositio Adae*, the Testament of Adam [12].

The Greek manuscripts which preserve the horarium of the Testament under the name of Apollonius place it in company with astrological lore, and this is obviously the correct setting. The doctrine that on each day the particular hours may be favourable or unfavourable for certain actions is well attested in ancient astrological texts; to ecclesiastical historians the best known example occurs in the Calendar of 354, which gives an exact list of hours explaining which planets rule over them, and whether this influence is indifferent, benevolent, or harmful [13]. Moreover, the immense importance of each hour is shown by Cassius Dio's account [14] of the reasons for associating planets with the days of the week in the very strange order which so strikingly deviates from the ancient assumptions about the planets' supposed distance from the earth. Dio shows that the order in the planetary week is reached by assigning each successive hour to a planet according to the *normal* order (based on distance drom the earth). This produces the result that the first hour of each successive day, if Saturn is taken as the starting-point, will then fall to the planets in the order of the week. The ruling planet has the first hour and gives its name to the entire day. So the basis of the planetary week is the hour, not the day at all. The hour of midnight, however, is likely to be especially important in the context of solar religion: at midnight the sun had finished its course for the previous day and could be expected to rest a moment before starting out upon its long journey for the ensuing day. Was it not fitting that at the moment when the sun rested in its course all other less splendid beings should salute it? Or (if one was a Jew and believed the sun to be a dependent creature) would it not be proper for the glorious sun, at its one moment of rest, to salute its supreme Creator?

Behind the tradition of the elders preserved by the Apostolic Tradition there probably lies an originally Jewish tradition, very closely akin to that preserved in the Testament of Adam, which sought to incorporate within Judaism the astrological concern for each hour of the day and so explained how at the successive hours the orders of creation acknowledged their Maker. The text of the church order is also perhaps one of the earliest pieces of evidence for the coming together of Christianity and solar religion, which in the next century was to emerge in the annual festival of Christ's Nativity at the winter solstice, and which even today implants in Christian minds a deep half-conscious feeling of the importance of midnight, an hour by which honest men should be a-bed and after which only ghosts, rogues and rakes will walk the streets.

Christ Church Oxford.

James, *Apocrypha Anecdota I, Texts and Studies* II, 2, p. 144; by F. Nau in *Patrologia Syriaca* I, 2, p. 1381; and by F. Boll, *Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum* VII *Codices Germanici* (Brussels, 1908), pp. 174-181. Cf. also R. Reitzenstein, *Poimandres*, p. 258.

11. Syncellus I 18 Bonn; Cedrenus, *P.G.* 121.41 (= I 17-18 Bonn); Psellus, *de operatione daemonum.*

12. M. R. James in *Journal of Theological Studies* 7 (1906), pp. 562-3. Nicetas' text is preserved in only two manuscripts, one of which reads *Abrae*, the other *Abrahae.*

13. Mommsen, *Chronica Minora* I 42-45.

14. Dio 37, 18 gives two explanations of the planetary week, the second of which (stated above in the text) is now generally regarded as correct. His first explanation is taken from Pythagorean musical theory, and is probably identical with that known to Celsus (Origen, c. *Cels.* VI 22). But it hardly amounts to more than a simple observation, wrapped up in Pythagorean jargon, that the order of the week is reached by taking the planets in the order of their distance from the earth (Saturn, Jupiter, Mars, Sun, Venus, Mercury, Moon), starting with Saturn, and omitting two each time. For similar speculations see Plutarch, *de animae procreatione in Timae* 31-32. The essential points are discussed in F. H. Colson, *The Week* (1926).

ANTOINE CHAVASSE

IDENTIFICATION ET DATE DE LA COLLECTE PRESCRITE PAR LES SERMONS VI A X DU PAPE LÉON LE GRAND*

Faisant partie de la toute première collection des sermons de saint Léon, dont le meilleur témoin est le codex de Karlsruhe, Bad. Landesbibl., *Augiensis pergam.* 227, du IX[e] siècle, originaire de Reichenau, les sermons VI à X, ont été prononcés pendant le lustre qui a débuté avec l'ordination du pape, le 29 septembre 440, comme l'indique le titre de la collection : *a die ordinationis suae per continuum quinquennium.* Les témoins de cette première collection ayant conservé l'ordre chronologique des pièces qu'ils reproduisent et cet ordre ayant été sauvegardé dans la collection complète des sermons, la collection triforme *A-B-C* (qui groupe les collections V, IV et III, des Ballerini), la distribution, d'année en année, des sermons VI à X, se trouve ici confirmée par le fait qu'elle amène le sermon IX à coïncider exactement avec l'Affaire romaine des Manichéens (fin 443-444), à laquelle ce sermon fait une ample allusion.

Ceci étant désormais bien acquis, il reste à préciser la date annuelle de cette collecte, que le sermon VI fixe à un dimanche, le sermon VII, à un lundi, le sermon VIII, à un mardi, et le sermon IX, à un mercredi, le sermon X laissant le jour indéterminé *(die illo)*.

Un unique jour de collecte. C'est le dimanche précédent que Léon annonce le jour auquel la collecte doit être faite. Il n'est jamais question que d'un seul jour de collecte, comme le prouvent les déterminations du jour de l'incidence et comme l'implique l'allusion au « jour » célébré autrefois par les païens, auquel la collecte chrétienne doit faire pièce (VIII : *in die quo impii*; X : *diem quem... ab impiorum superstitione purgatum)*. L'on a pu s'y tromper, parce que Léon rattache cette collecte romaine à la toute première collecte organisée par les « Apôtres » (*I Cor.*, 16, 1-4; *II Cor.*, 8 et 9) et qu'après avoir parlé dans le sermon VII du *primus collectarum dies a sanctis Patribus institutus* (cf. VIII : *in sancta ecclesia prima est instituta collectio*; IX : *prima collectio... a Patribus... ordinata*), il en vient à dire : *prima est futura collectio* (X), au lieu du simple *dies collectarum* du sermon VI. Le sermon XI, plus tardif, oppose d'ailleurs fermement le jour unique de la prochaine collecte *(dies uos uicinus inuitat ; sabbato proxime futuro)* aux autres jours de collecte qui sont placés en d'autres moments de l'année *(in diuersis temporibus quidam essent dies qui... ad collationem publicam prouocarent)*.

Ce jour unique varie dans la semaine, d'une année à l'autre. Cette variation est évidemment fonction de la mobilité des jours de la semaine par rapport aux quantièmes des mois, ce qui implique la fixité du quantième de cette célébration. Il faut maintenant essayer d'identifier celle-ci.

* Avec l'autorisation du Directeur du Corpus, ces pages sont extraites de l'Introduction à l'édition des Sermons de saint Léon, à paraître en 1972-73, dans le *Corpus Christianorum, Series latina*, Turnhout.

L'identification proposée par les Ballerini. Les Ballerini n'ont pas eu connaissance des témoins manuscrits de la première collection des sermons de Léon. Aussi, pour identifier le jour de la collecte, ont-ils cru pouvoir accorder leur confiance à un homéliaire du XII[e] siècle (Rome, Bibl. Vallicelliana, *cod.* A 6, homéliaire d'été de l'Italie Centrale) — auquel nous pouvons ajouter l'homéliaire de Sainte-Marie-Majeure du X[e]-XI[e] siècle, *cod.* BB. 4. 11 de la Bibl. Vaticane — qui distribue, dans cet ordre, les sermons IX, X, VI et VIII, ainsi que le sermon LXXXIV, entre les dimanches qui suivent la Saint-Pierre. Ils en ont conclu que la collecte avait quelque rapport avec la fête du 29 juin. Ils font alors remarquer que d'après les anciens calendriers on célébrait les *ludi Apollinares* du 6 au 13 juillet et que selon Tite Live les subsides destinés à ces jeux provenaient partie des fonds publics, partie des dons privés. La collecte chrétienne serait la réplique de l'antique collecte païenne et ils voudraient en fixer la date au 6 juillet, octave de la Saint-Pierre.

Malheureusement, la formation des homéliaires indiqués enlève toute valeur à l'affectation qu'ils assignent aux sermons *de collectis*. De plus, dans le cas des *ludi Apollinares*, il est impossible de vérifier la pertinence des allusions que Léon fait à l'importance exceptionnelle (noter les comparatifs) de la célébration païenne à laquelle les Pères auraient voulu faire pièce. Enfin, les Ballerini observent eux-mêmes que si le 6 juillet, en 441, 442 et 443, la collecte put avoir lieu aux jours indiqués, il n'est pas possible qu'elle ait eu lieu un mercredi en 444, comme le veut le sermon IX, l'année étant bissextile. — Ajoutons que cette impossibilité affecte l'ensemble du temps compris entre le 2 mars et le 28 décembre, toujours pour la même raison.

Une autre identification. Si l'on se tourne vers les trois derniers mois de l'année, d'autres possibilités s'offrent. L'on n'est plus contraint de placer le sermon VI en 441, au premier « 6 juillet » du pontificat de Léon. Le lustre dont il a été question, débutant avec le 29 septembre 440, date de l'ordination de Léon, on voit que pour les mois d'octobre, de novembre et de décembre, pendant les années 440 à 443, les jours de collecte prescrits par les sermons VI à IX se vérifieraient avec exactitude, puisque, du 29 septembre au 29 décembre, à chacun des dimanches de 440 correspond, en 441, un lundi, en 442, un mardi, en 443, un mercredi. Dès lors le champ est ouvert pour qu'on puisse faire valoir trois sortes d'arguments, indépendants les uns des autres, qui conduisent à placer la collecte entre le 29 septembre et le milieu de décembre, plus précisément en novembre, et sans doute le 10.

La place des sermons de collectis *dans les témoins.* Le premier argument à s'imposer est fourni par les deux branches principales de la transmission, que représentent l'homéliaire de Reichenau et la collection triforme *A-B-C*. De part et d'autre, les sermons *de collectis* sont placés entre ceux du 29 septembre et ceux du jeûne de décembre. L'ordre chronologique des pièces qui a été sauvegardé dans ces deux branches impose donc de chercher la place de la collecte en octobre, novembre ou décembre. Or, parmi les trois sermons qui nous viennent par l'intermédiaire du seul *Parisinus* 1771 (Fulda, première moitié du IX[e] siècle), figure un autre sermon *de collectis* (XI) et ici également ce sermon est placé entre celui de l'anniversaire de l'ordination de Léon (V) et celui du jeûne de décembre (XX). Il apparaît ainsi que cette « place » constitue une donnée très sûre. Une interprétation qui n'en tiendrait pas compte se trouverait disqualifiée dès le départ.

La collecte et les ludi plebeii : Une fois reconnu que la collecte prenait place dans la période « octobre-novembre », les allusions faites par Léon aux institutions païennes invitent à regarder du côté des grands jeux romains qui se célébraient, à la fin de la République, du 4 au 17 novembre, et qui l'ont été ensuite du 12 au 16 novembre, d'après le calendrier philocalien de 354 : les *ludi plebeii*.

Rappelons brièvement que, le 13, les jeux s'ouvraient par l'*epulum Iouis*, banquet sacrificiel offert aux images des dieux installées sur des lits. Puis la *pompa* conduisait, du Capitole au Cirque, un cortège solennel qui précédait les statues des dieux. Ceux-ci étaient

alors installés au Cirque sur une sorte de divan et un sacrifice ouvrait la représentation. Dans une telle perspective, on comprendrait fort bien la gravité des allusions faites par Léon : *ut quotiens caecitas paganorum superstitionibus suis esset INTENTIOR..., in die quo impii sub idolorum suorum nomine diabolo seruiebant* (VIII); *quia in hoc tempore gentilis quondam populus SVPERSTITIOSIVS daemonibus seruiebat, contra profanas hostias impiorum...* (IX). En outre, A. Piganiol a noté tout ce qu'on peut savoir d'une collecte privée lors des divers jeux romains (*Recherches sur les jeux romains*, Publ. Fac. des Lettres de l'Univ. de Strasbourg, vol. 13, 1923).

Les *ludi plebeii* étant célébrés au IVe siècle du 12 au 16 novembre, il serait normal de trouver la collecte chrétienne placée au 10 novembre, qui est un dimanche, en 440, un lundi, en 441, un mardi, en 442, et un mercredi, en 443.

Le sermon IX de collectis et l'affaire manichéenne de 443 : Le sermon IX serait déjà fort bien placé à la fin de 443, du seul fait que l'affaire manichéenne, à laquelle il consacre tout son dernier paragraphe, soit près de trente lignes, a éclaté à Rome avant la fin de l'année. Mais il y a mieux. Le contenu spécial de ce long paragraphe ne se comprend vraiment qu'avant la découverte effective des Manichéens réfugiés à Rome et avant le procès qui leur fut aussitôt intenté. Dans sa description des erreurs manichéennes, Léon s'en tient ici à l'énumération classique, sans aucune des allusions circonstanciées qui vont apparaître avec le sermon XVI (12 décembre 443), quand la « recherche » aura abouti à la découverte et aux aveux de quelques manichéens. De plus, si le sermon XVI demande que cette *inquisitio* soit poursuivie *(perseueret)*, il est frappant que le sermon IX se borne à prescrire une telle recherche : *ut manichaeos ubicumque latentes uestris presbyteris publicetis... Prodendi sunt, ne in aliqua ciuitatis nostrae parte consistant. Vobis, dilectissimi, ante tribunal domini proderit, quod indicimus, quod rogamus.* Manifestement, on est avant l'affaire proprement dite, rien n'a encore été découvert, et comme de tous les sermons de Léon qui traitent des Manichéens, le sermon IX est le seul à donner cette note, il se confirme qu'il est bien placé entre le sermon III (29 septembre 443) et le sermon XVI (12 décembre 443), comme l'ont retenu les collections.

STRASBOURG. FACULTÉ DE THÉOLOGIE CATHOLIQUE

IRÉNÉE-HENRI DALMAIS

MYSTÈRE LITURGIQUE ET DIVINISATION DANS LA MYSTAGOGIE DE SAINT MAXIME LE CONFESSEUR

La *Mystagogie* est l'une des œuvres les mieux structurées que nous ait laissées le grand moine théologien. C'est en même temps l'une des plus déconcertantes et des plus énigmatiques. Selon une heureuse expression de R. Bornert : « De même que pour Origène, la mystagogie liturgique est pour Maxime moins une initiation au mystère de la liturgie qu'une introduction au mystère à partir de la liturgie » [1]. Sa disposition même tranche sur la tradition des catéchèses mystagogiques de l'âge patristique, puisqu'elle ne parle pas de l'initiation chrétienne mais fait précéder une suite de réflexions — au premier abord décousues — sur quelques moments de la synaxe eucharistique, par de longs chapitres de considérations qui, prenant occasion de la disposition de l'édifice cultuel où se rassemble la synaxe, développent abondamment les thèmes d'anthropologie monastique qui forment la trame des écrits de Maxime vraisemblablement contemporains de la Mystagogie. On a en effet relevé les analogies nombreuses qui existent entre ce traité et les recueils de réflexions sur des textes scripturaires ou patristiques [2] comme avec le *Commentaire de la Prière Dominicale* [3] et, pour la finale, avec le *Dialogue ascétique* [4] que nous considérons toujours comme l'une des dernières œuvres de Maxime et en quelque sorte comme son Testament spirituel.

Cette convergence d'indices invite à dater la *Mystagogie* des premiers temps du séjour de Maxime en Afrique, probablement entre 632 et 634 [5]. A cette époque, sans doute depuis plusieurs années déjà, Maxime s'est placé sous la conduite de Sophrone, réfugié lui aussi en Afrique, dans le cadre d'une communauté constituée pour une part au moins par des disciples de Jean Eukratas (plus connu sous le nom patronyme de Jean Moschos) l'auteur du *Pré spirituel.* On serait assez porté à penser — bien qu'aucune preuve certaine ne puisse en être donnée — que le mystérieux Vieillard (ou Ancien) dont Maxime assure reprendre les enseignements dans la Mystagogie ne serait autre que Sophrone. On a signalé que, dans un cas au moins, des paroles attribuées au « Vieillard » du Dialogue ascétique rappellent des expressions de la *Lettre Synodique* rédigée par Sophrone peu après son élection au patriarcat de Jérusalem [6]. D'ailleurs le thème central du *Dialogue ascétique* sur l'amour

1. René Bornert, o.s.b. : *Les commentaires byzantins de la Divine Liturgie du VIIe au XVe siècle* (Archives de l'Orient Chrétien 9. Paris 1966, p. 92).
2. Cf. en particulier : Polycarp Sherwood, o.s.b. : *Date-list of the works of Maximus the Confessor* (*Studia Anselmiana* 30, Rome 1952, p. 32); R. Bornert, *op. cit.*, p. 86-87, référant tous deux à : Balthasar, H. U. von : *Die « Gnostischen Centurien » des Maximus Confessor* (Fribourg-en-Br., 1941, p. 154).
3. *PG* 90, 872-910.
4. *PG* 90, 912-956.
5. Une attestation assurée de la présence de Maxime en Afrique est fournie par la finale de la *Lettre 8* publiée par R. Devreesse, RSR 17 (1937), p. 25-35.
6. L'analogie et la proximité d'expression entre la *Synodique* de Sophrone (*PG* 87, 3173 C) et *Liber Asceticus* (*PG* 90, 917 B) ont été relevées par C. von Schönborn dans sa thèse : *Saint Sophrone de Jérusalem, vie monastique et confession dogmatique* (Théologie Historique. Beauchesne 1972), note 138, IIe partie. Chap. 3. Nous y

du prochain dont nous avons déjà noté qu'il se retrouve en conclusion de la *Mystagogie* n'évoque-t-il pas l'enseignement que Jean Moschos nous dit avoir reçu — en même temps que Sophrone — de l'abbé Palladius comme résumant les conditions de toute communion ecclésiale : « Croyez-moi, mes enfants, rien d'autre dans l'Église n'a causé les schismes et les hérésies, sinon le fait que nous n'aimons pas Dieu et notre prochain [7]. »

Quoi qu'il en soit de ces références trop insuffisamment assurées, c'est dans les cadres de l'anthropologie monastique qui lui est familière que Maxime accepte, non sans hésitation, de présenter des considérations sur l'Église et sur la synaxe eucharistique qui constitue l'acte ecclésial par excellence. Cette synaxe, il arrive à Maxime de la désigner, conformément à l'usage depuis longtemps reçu, comme « l'accomplissement des mystères » [8]; le terme « mystères », employé absolument, peut même se rapporter aux éléments du pain et du vin, soit avant, soit après la prière de l'anaphore dont Maxime ne parle pas explicitement [9]. Mais il est remarquable que, dans ces cas, ce soit en référence à la participation déifiante des fidèles à ces « mystères ». Le texte le plus précis est sans doute celui qui se rapporte à la distribution des Dons aux communiants : « En consommation (ὡς τέλος) de tout vient la distribution du mystère (ἡ τοῦ μυστηρίου μεταδόσις). Elle transforme en elle-même ceux qui y prennent part dignement et les rend semblables par participation et par grâce à celui qui est le Bien en tant que cause. Il ne leur manque rien de ce bien, pour autant que cela peut être atteint et est accessible aux hommes; de sorte que, par disposition et par grâce, ils peuvent être et être appelés dieux parce que Dieu tout entier les remplit entièrement et ne laisse vide aucune partie d'eux-mêmes [10]. »

C'est là proprement le « nouveau mystère » (τὸ καινὸν μυστήριον) dont Maxime nous dit ailleurs [11] qu'il s'exerce dans l'Église et qu'il lui est confié. C'est plus particulièrement l'office du sacerdoce visible que de le manifester à ceux qui ont des yeux pour voir [12]; il lui appartient d'offrir à Dieu « entièrement déifiés, ceux qui par lui ont reçu l'initiation au mystère » (διὰ πάντων θεωθέντας τοὺς ὑπ' αὐτῆς μυσταγωνουμένους) [13]. On comprend alors l'exhortation pressante par laquelle Maxime conclut le résumé de l'interprétation qu'il vient de donner du mystère de l'Église et de la synaxe qui s'y accomplit : « Ne nous éloignons donc pas de la sainte Église de Dieu, qui contient de si grands mystères de notre salut dans la sainte ordonnance des divins symboles qui sont célébrés en elle. Par ces mystères elle fait que chacun d'entre nous, selon sa mesure, acquière dignement le mode de vie (πολιτευόμενον) selon le Christ; elle rend manifeste comme mode de vie selon le Christ le don de la filiation donné par le saint baptême dans l'Esprit-Saint [14]. » C'est sur ce rappel qu'il poursuivra son exhortation en centrant l'exercice de la vie ascétique, auquel il encourage les destinataires de la Mystagogie, sur la charité fraternelle et sur la miséricorde envers le prochain et surtout envers ceux qui sont davantage dans le besoin.

Cette relation étroite de l'Église à l'accomplissement du mystère, ici présenté comme une réintégration déifiante de la création tout entière dans la communion à Dieu, se fonde sur la « christologie mystérique » que Maxime a fréquemment développée [15]. C'est sans doute dans la *Question à Thalassius 60* que l'on trouve l'exposé le plus explicite de cette christologie mystérique. Interrogé à propos de I Pierre 1,20 sur la manière dont le Christ a pu être connu à l'avance (προεγνωσμένον), Maxime répond en se référant au « mystère autrefois caché et maintenant manifesté » (*Col.* 1, 26) et aux textes parallèles qui portent

ajouterons que dans la *Mystagogie* (661 BC) le Vieillard est qualifié de « philosophe et maître en toute instruction »; allusion possible au surnom de « Sophiste » ou de « Philosophe » donné à Sophrone.

7. *Pré Spirituel 74* (*PG* 87, 2925 D).

8. *Myst. 5* (*PG* 90, 681 D), 24 (704 A, D).

9. Voir sur ce point les remarques de Bornert, *op. cit.*, p. 107;

10. *Myst. 21* (697 A). Sur le vocabulaire mystérique de Maxime, Bornert *op. cit.*, p. 110-117.

11. *Quaest. Thal. 63* (665 B) cf. ibid. 677 C et *Quaest. 42* (408 D) *Quaest. 64* (713 B).

12. *Epist. 21* (*PG* 91, 604 D) cf. *Myst. 24* (712 AB).

13. *Ep. 31* (*PG* 91, 625 A).

14. *Myst. 24* (712 B).

15. En particulier : *Ambigua 7*, 42; *Quaest. Thal.* 60.

une référence ecclésiologique (*Rom.* 16, 25-26; I *Cor.* 2, 7; *Ephés.* 3, 3-12; *Col.* 2, 2-3...), identifiant « Christ », « Mystère du Christ » et « Mystère » : « L'Écriture appelle Christ le mystère christique. Le grand apôtre l'atteste clairement quand il dit : *Le mystère caché depuis (les siècles et) les générations vient d'être manifesté à ses saints maintenant* (*Col.* 1, 26). Pour lui les termes Christ et mystère christique sont identiques. Il s'agit évidemment du mystère ineffable et insondable de l'union substantielle de la nature divine et de la nature humaine; union qui, selon la notion d'hypostase, éleva la nature humaine à la hauteur de la nature divine et forma une seule hypostase, composée de deux natures, sans diminuer en rien la différence essentielle des deux natures... Le Créateur de toutes choses, devenu par dessein divin ce qu'il n'était point, devait conserver sans altération d'une part sa propre nature, d'autre part la nature qu'il a revêtue par plan divin... Voilà le grand mystère caché. Voilà la fin bienheureuse en vue de laquelle toute chose fut constituée. Voilà le projet de Dieu conçu avant même la création des êtres. En le définissant nous disons qu'il « est la fin conçue antérieurement à toutes choses; il est la cause de la création de toutes choses, sans être causé par quoi que ce soit »[16]. A cette fin, Dieu créa les essences des êtres. Ainsi la récapitulation en Dieu de toute créature s'avère comme le terme, aussi bien de l'action providentielle de Dieu que des êtres qui en bénéficient. Ce mystère circonscrit le temps et manifeste la volonté sublime de Dieu qui existait de façon infinie avant le temps (*Ephés.* 1, 10-11). Le Verbe de Dieu par essence se fit homme et devint l'Annonciateur de ce Conseil (*Is.* 9, 6; cf. *Q. Th.* 22, 317 BC). Il fit apparaître, si l'on peut parler ainsi, le fond le plus intime de la bonté du Père et fit voir en lui la fin pour laquelle les créatures furent créées. Par ailleurs, c'est pour le Christ, autrement dit pour le mystère christique, que le temps et ce qu'il contient reçurent, dans le Christ, leur commencement et leur fin. L'union entre le déterminé et l'indéterminé, le fini et l'infini, le défini et l'indéfini, entre Créateur et créature, repos et mouvement, fut conçue avant le temps. Elle trouva son accomplissement à la fin des temps, dans la révélation du Christ qui apporte la plénitude à la prescience divine. Ce fut d'une part pour que les êtres mobiles par nature puissent se stabiliser auprès de Celui qui est par essence absolument immobile — lorsque leur mouvement vers eux-mêmes et vers leurs semblables aura atteint son but — d'autre part, pour qu'ils acquièrent, par expérience, une connaissance actualisée (κατ' ἐνέργειαν) de Celui dans lequel il leur fut donné de se trouver et pour qu'ils gardent en eux à jamais inaltérable la jouissance que procure cette connaissance. L'Écriture distingue deux sortes de connaissances des choses divines. La première est *relative* car — fondée sur la raison et la représentation seules — elle n'a aucune connaissance vécue de l'objet connu ce qui ne peut s'acquérir effectivement que par l'expérience personnelle. C'est la connaissance à laquelle nous parvenons durant notre vie d'ici-bas. Mais la *vraie connaissance* nous est offerte lorsqu'à l'aide de la grâce divine nous participons à l'objet connu qui nous gratifie alors, par notre expérience personnelle, d'une connaissance vécue. Cette connaissance n'est pas fondée sur la représentation et la raison; elle nous sera dispensée quand nous aurons reçu la déification surnaturelle épanouie à jamais en nous (*PG* 90, 621).

Un texte important des *Ambigua* (10-31; *PG* 91, 1165 A-1169 A) sur lequel l'attention a été récemment attirée[17] montre, à propos de la Transfiguration, comment le Christ réalise en lui cette double forme de la connaissance de Dieu et comment il y fait participer ceux qui sont introduits dans son propre mystère. Mais c'est sans doute dans *Ambigua 42* (1316 A-1349 A) que Maxime a explicité avec le plus de rigueur le « mode » (τρόπος) selon lequel se réalise dans le Christ la rénovation, ou plus exactement l'innovation, de l'huma-

16. Cf. *Ambig.* 7 (*PG* 91, 1072 C, en référence à Aristote : *Métaph.* A 2, 994 b 16.

17. A. Riou : *Le monde et l'Église selon Maxime le Confesseur* (Théologie historique. Beauchesne 1972), IIe partie. Nous avons repris à ce travail plusieurs traductions de la *Mystagogie*, plus précises que celle de M. Lot-Borodine reproduite dans : A. Hamman : *L'initiation chrétienne* (Lettres chrétiennes 7) Paris 1963, p. 251-291.

nité appelée à entrer en participation du mode d'existence (τρόπος ὑπάρξεως) selon lequel se nouent les relations hypostatiques au sein même de la déité. La divinisation (θέωσις), pour reprendre le terme qu'il emploie à la suite de Denys, n'est en effet pour lui rien de moins qu'une participation au mode d'existence filial qui est celui du Verbe dans sa relation au Père et qui a été manifesté par le Christ en toute sa conduite, et en particulier dans le don qu'il fait de sa vie pour ceux-là mêmes qui lui montraient leur haine jusqu'à le livrer à la mort. Aussi est-ce dans et par l'amour du prochain, et tout particulièrement des ennemis, que l'homme, se faisant imitateur de Dieu, est en toute vérité déifié. Ce sera aussi la conclusion de la *Mystagogie* que d'inviter à prolonger et à faire passer dans la vie le mystère christique auquel on vient de participer dans la célébration liturgique, en particulier par l'exercice de la bienveillance à l'égard du prochain et tout d'abord de ceux qui sont davantage dans le besoin. C'est ainsi que s'exprime le plus parfaitement cette œuvre de réconciliation, de réalisation d'une unité de communion, dans le respect et la sauvegarde de la distinction des particularités par lesquelles se distinguent les êtres, qui est, pour Maxime, l'intention première de toute l'œuvre de création.

Déjà dans *Ambigua 7* Maxime avait déclaré : « Il fallait en effet que Dieu nous fît semblables à lui-même en nous faisant porter par participation les signes exacts de sa bonté. Il avait eu pour visée, avant les âges, que nous serions en lui; il nous conduisait vers cette fin bienheureuse, nous en ayant donné le mode à travers le bon usage des puissances naturelles. Mais l'homme repoussa volontairement ce mode par le mauvais usage des puissances naturelles. Pour que l'homme ne devînt pas étranger loin de Dieu, celui-ci substitua un mode plus parfait et plus proprement divin que le premier, autant que ce qui est au-dessus de la nature est supérieur à ce qui est selon la nature; et c'est le mystère, comme nous le croyons, du très mystérieux séjour de Dieu chez les hommes » (*PG* 91, 1097 D). Et, à propos d'un autre texte de Grégoire de Nazianze (*In Natal. Or.* 38, 2), il souligne plus fortement encore cette nécessité : « Il fallait réellement, il fallait que le Créateur de la nature, en redressant lui-même la nature, dissolve les premières lois de la nature par lesquelles le péché, à travers la désobéissance, avait condamné l'homme à porter la même particularité que les animaux sans raison dans leur succession les uns aux autres, et qu'ainsi il renouvelle les lois de la première et vraiment divine création, afin que ce que l'homme en sa faiblesse avait perdu par négligence, Dieu qui est puissant le redressât par philanthropie » (*Amb. 31 ;* 1276 B). Cette restauration de la nature n'est cependant pas entièrement achevée par l'Incarnation rédemptrice du Christ; il faut encore que les hommes se l'approprient par libre décision de leur vouloir : « Déjà consommé dans le Christ, le monde d'en haut doit être consommé en ceux qui viennent ensuite derrière le Christ, quand ils seront eux aussi plantés dans sa résurrection, eux qui sont déjà conformés par leurs souffrances à la ressemblance de sa mort » (*ibid.* 1281 AB). Il faut en effet que se réalisent dans toute l'humanité, et par elle pour la création tout entière, ces synthèses unifiantes, dans la sauvegarde des distinctions naturelles des êtres que Maxime a si souvent contemplées comme étant la visée mystérieuse de toute l'œuvre créatrice, reflet du mystère même de la communion trinitaire. Dans le texte le plus explicite des *Ambigua*, Maxime expose, « selon la tradition des saints », cinq espèces fondamentales de distinctions : « La première est celle qui divise la nature increéée et la nature créée dans son ensemble (καθόλου) et qui vient de l'acte créateur... La deuxième est celle par laquelle la nature entière qui reçoit l'être par création se divise au-dessous de Dieu en intelligibles et en sensibles. La troisième est celle par laquelle la nature sensible se divise en ciel et terre. La quatrième est celle par laquelle la terre se divise en paradis et terre habitée. Et la cinquième est celle par laquelle l'homme, comme quelque atelier qui rassemble tout étroitement, étant par lui-même médiateur naturel en tout et pour tous les extrêmes selon toute division, est bénignement introduit par création parmi les êtres et se divise en mâle et femelle » (*Amb. 41*,

1304 D-1305 A). Dans le Christ les divisions ont été surmontées, mais les distinctions demeurent : « Il a en effet réalisé l'unité de l'homme en supprimant mystérieusement par l'Esprit la différence du mâle et de la femelle et en constituant en l'un et l'autre le *logos* de nature, libre des particularités qui tiennent aux passions. Il a fait l'unité de la terre en écartant la différence introduite entre le paradis sensible et la terre habitée. Il a fait l'unité de la terre et du ciel en montrant qu'il n'y a pour ce qui tombe sous les sens qu'une seule nature qui se recourbe sur elle-même. Il a fait l'unité des sensibles et des intelligibles et il a montré qu'il n'y a pour toutes les créatures qu'une seule nature liée par une raison secrète. Il a même fait l'unité de la nature créée avec l'increéée, selon une raison et un mode qui dépassent la nature » (*Quaest. Thal.* 48, *PG* 90, 436 AB).

Tandis que, dans l'ensemble de ses écrits monastiques, Maxime semble passer directement de la rénovation radicalement posée au sein de la création par l'Incarnation rédemptrice du Christ à sa réalisation au sein de l'humanité, principalement par voie de contemplation déifiante, la *Mystagogie* s'attache à mettre en relief le caractère communautaire et ecclésial de cette manifestation déifiante du mystère de Dieu. Il s'affirme résolument dans le premier chapitre qui pose le thème fondamental de l'ouvrage. Déjà la prière sur laquelle s'achève le prologue, en rappelant la transcendance du mystère de Dieu et l'indispensable complémentarité des voies affirmative et négative pour en sauvegarder la vérité, appelait une manifestation qui reflétât ce mystère au sein même de la création. Or, Maxime poursuit immédiatement, en se référant à l'enseignement du « bienheureux Vieillard », qu'au premier regard de qui la considère :

> la Sainte Église porte l'empreinte (τύπος) et l'image (εἰκών) de Dieu en tant qu'elle a la même énergie que lui par imitation et par empreinte. Dieu en effet a, par une puissance infinie, fait et amené à l'existence toutes choses; il les contient, les conduit, les circonscrit et les attache ensemble les unes aux autres et à lui-même selon sa providence, aussi bien les intelligibles que les sensibles. En maîtrisant et en maintenant autour de lui-même, en tant qu'il est cause, principe et fin, tous les êtres qui par nature sont distants les uns des autres, il les fait converger les uns vers les autres par la seule puissance de leur relation envers Lui, leur principe (664 D-665 A). La sainte Église de Dieu se montre aussi selon le même mode puisqu'elle a envers nous la même énergie que Dieu, comme une image a la même énergie que son archétype. Car nombreux et presque infinis en nombre sont les hommes, les femmes et les enfants, séparés et grandement différents les uns des autres par le genre et l'aspect, par la race et la langue, par les genres de vie, par l'âge, par les penchants de la volonté, par les arts, par les modes de vie, les mœurs et les habitudes, par les connaissances surtout et les dignités honorifiques, par les fortunes, les caractères et les comportements. Venant dans l'Église ils renaissent par elle et sont recréées dans l'Esprit. A tous elle donne et offre de manière égale, comme une grâce, une unique forme et appellation divine, celle d'être du Christ et de porter son nom. Elle leur donne l'unique relation de la foi, simple, sans parties ni divisions, qui ne permet plus qu'on ait égard aux différences nombreuses et impossibles à dénommer qu'il y a respectivement entre eux, ni même de marquer s'il en existe; et cela en portant et réunissant tout en elle selon l'ensemble (καθολικήν) (665 CD).

L'intention et le thème fondamental de tout le traité sont clairement exposés en ces lignes, dont Maxime reprend les expressions les plus importantes dans les deux résumés qu'il a placés à la fin de ce premier chapitre (668 BC) et encore dans la conclusion de tout le traité (ch. 24, 705 AB). Ce dernier passage, qui suppose tous les développements antérieurs, est peut-être encore plus précis :

« La sainte Église est l'empreinte (τύπος) et l'image (εἰκών) de Dieu, car de même qu'il opère selon son infinie puissance et sagesse l'union sans confusion en ce qui regarde les essences différentes des êtres en se les rattachant au plus intime (κατ' ἄκρον) de lui-même

comme Créateur, de même elle relie dans une seule forme les croyants les uns aux autres par l'unique grâce et vocation de la foi. »

Toute la première partie du traité (ch. 2-7) a précisément pour objet d'exposer comment la disposition même et la structure de l'édifice où se rassemble pour les célébrations liturgiques l'assemblée ecclésiale — et qui reçoit pour cette raison le nom d'église — expriment les retentissements cosmiques et anthropologiques du mystère qui s'accomplit en lui. C'est pourquoi Maxime reprend d'abord les grandes synthèses cosmiques des sensibles et des intelligibles (ch. 2), du ciel et de la terre (ch. 3) puisque le chapitre 1 exposait déjà comment se réalise dans et par l'Église la communion unifiante du créé et de l'incréé. Les chapitres 4 et 5 transposent cette démonstration du plan cosmique à celui des synthèses anthropologiques, thème privilégié des considérations de Maxime. Il n'y a pas lieu, dans cette perspective, de s'étonner des amples développements qui font du chapitre 5 un véritable traité des activités spirituelles, tant au plan théorétique qu'au plan pratique de l'agir, rectifié par les vertus qui culminent dans la foi, afin de rejoindre vitalement (ζωτικὴ δύναμις) Dieu comme Bien alors que la puissance intellectuelle (νοῦς) opérant par la « gnose sans oubli » (ἄληστος γνῶσις) l'atteint comme Vérité. Les chapitres 6 et 7 peuvent être considérés comme des excursus intégrant au mystère ecclésial les considérations depuis longtemps acquises sur l'homme comme chiffre de l'Écriture et du cosmos. Mais ils peuvent être également regardés comme une propédeutique à ce qui va être dit, dans les chapitres suivants, de la manifestation et de la réalisation du mystère dans la célébration eucharistique.

On est d'abord surpris de la brièveté de ces chapitres et aussi du peu d'attention qu'ils paraissent porter à la structure même de la célébration et à quelques-unes de ses parties les plus importantes, notamment la prière eucharistique de l'Anaphore. On peut expliquer ce fait en rappelant que, sans doute dès le temps de Maxime, l'anaphore était récitée à voix basse par le célébrant dont la voix était couverte — comme il en va encore le plus souvent aujourd'hui — par le chant des acclamations et des hymnes; on soulignera même que Maxime, moine qui semble bien être demeuré laïc et qui s'adresse à des moines eux aussi laïcs, n'avait pas à faire état de ce qui dans la célébration revient en propre au clergé. L'essentiel pour lui est de montrer comment, au-delà des rites — mais à travers eux — tout fidèle est introduit dans les réalités ultimes, la venue en puissance du Règne de Dieu que l'Église introduit à l'intérieur même du temps et dont elle anticipe la réalisation plénière dans la mesure où les fidèles se laissent saisir par le mode d'exister (τρόπος ὑπάρξεως) qui est celui du Christ auquel les mystères célébrés doivent les configurer. On comprend que, dans cette perspective, il ne s'arrête guère à chercher dans les rites la figuration de ce que le Christ a réalisé au cours de son économie terrestre et notamment en situant dans un cadre pascal sa passion et sa résurrection. Maxime pourtant s'est appliqué ailleurs [18] à contempler les retentissements cosmiques, anthropologiques et eschatologiques des trois jours de la pâque. Il n'en fait pas état dans la *Mystagogie*, ayant choisi — sans doute à la suite du Vieillard dont il entend reprendre l'enseignement — de faire porter son attention sur les seules perspectives eschatologiques. Il lui suffit alors d'avoir brièvement évoqué (ch. 8-12) à propos de l'entrée du célébrant et du peuple, des lectures et des chants qui les accompagnent, toute l'économie temporelle, depuis la venue sur terre du Christ jusqu'aux derniers temps de l'Église. Cette économie se clôt avec la lecture de l'évangile et la fermeture des portes de l'Église après qu'en auront été exclus « les catéchumènes et tous ceux qui sont indignes de la vue divine des saints mystères qui vont être montrés » (692 B). Le chapitre 13 expose très brièvement comment, à partir de la proclamation de l'évangile, tout le déroulement de la liturgie peut être considéré, du point de vue d'une interprétation

18. Notamment : *Deux Centuries sur la Théologie et l'Économie*, dites : *Centuries gnostiques* (*PG* 90, 1084-1173) I, 51-70.

« particulière » (ἰδικῶς) comme une entrée dans le silence de la contemplation supérieure (γνωστική). Les combats de l'ascèse sont une imitation des souffrances du Verbe auquel ils associent les chrétiens; c'est par eux qu'après avoir été placés au rang des anges par le Trisagion et s'être vus accorder la même connaissance que la leur de la « théologie sanctifiante » (ἁγιαστική) ils sont conduits à Dieu le Père, devenus fils dans l'Esprit par la prière qui les a rendus dignes d'appeler Dieu Père. Et après cela, comme sciemment élevés au-dessus de toutes les raisons des choses existantes, il les conduit de manière non intelligible par le « *Un seul Saint* » jusqu'à la Monade qui surpasse l'intelligence, les ayant rendus un par grâce avec elle et conformes par participation, dans une identité autant que possible indivisible » (692 CD).

Par contre, les chapitres 14-21 exposent de manière plus détaillée comment les divers éléments de la célébration symbolisent et réalisent déjà en quelque manière ce qui sera l'accomplissement ultime de l'économie de salut, figurant et accomplissant dans une succession temporelle ce qui ne sera définitivement acquis pour l'ensemble de la création (γενικῶς) qu'au-delà du temps. Ici encore le point culminant paraît être l'acclamation « Un seul saint » que Maxime, contrairement à l'ensemble de la tradition liturgique, semble référer à l'Unité de la déité. Mais cette acclamation qui « représente le rassemblement et l'union, au-delà de toute raison et de toute intelligence, qui se fera parmi tous ceux qui ont été mystiquement et sagement initiés selon Dieu », est elle-même ordonnée à ce qui est « la consommation de toute la distribution du mystère qui transforme en elle-même ceux qui y prennent part dignement et les rend semblables par participation et par grâce à Celui qui est le Bien en tant que cause » (697 A). C'est là proprement l'opération déifiante dont Maxime avait dès le premier chapitre esquissé les traits essentiels, dans la tradition gnostique d'Origène et d'Evagre : « Étant tout en tous, le Dieu qui surpasse tout dans une mesure infinie, sera vu seulement par ceux qui sont purs d'esprit, alors que l'intellect en recueillant dans la contemplation les raisons (λόγοι) des êtres, se reposera en Dieu même, comme cause principe et fin de la production et de la venue à l'être de tout l'univers et comme fondement inébranlable de son développement » (665 C).

Cette perspective n'est pas abandonnée au terme de la *Mystagogie*, mais elle s'enrichit de nuances que rien ne faisait prévoir au départ. Les développements anthropologiques du chapitre 5 restaient fidèles à la perspective origénienne en introduisant le thème nuptial de l'union déifiante dans le Christ : « N'éprouve-t-elle pas des choses divines, l'âme qui a été jugée digne d'obtenir la paix divine?... Celle-ci ne nous fait-elle pas nous étendre ineffablement et sans aucune connaissance sur la couche de Dieu, couche dont la réalité et la douceur sont au-dessus de tout, et cela en conformité à la promesse, de sorte qu'il n'y a plus rien qui puisse naturellement troubler l'âme ni surprendre son secret en Dieu. C'est sur cette bienheureuse et très sainte couche que s'accomplit ce mystère redoutable d'une union qui dépasse l'esprit et la raison, et selon lequel Dieu se tourne vers l'âme et l'âme vers Dieu, ne formant plus qu'une seule chair. O Christ, comment vous admirerai-je pour votre bonté... *Ils seront deux dans une seule chair, cela est un grand mystère, je veux dire dans le Christ et son Église*, dit l'Apôtre divin. Et il ajoute : *Celui qui adhère au Seigneur est un seul esprit* » (680 D-681 A). Parvenu au terme de son traité, Maxime reprend une dernière fois dans le chapitre 23 l'ensemble de ses considérations sur les relations entre le déroulement de la synaxe et les étapes de la vie spirituelle, accomplissement des synthèses anthropologiques, qu'il avait présentées brièvement au chapitre 4 à propos des diverses parties de l'édifice dans lequel elle se célèbre. L'accent est mis cette fois sur l'entrée dans l'intime du mystère de la vie divine : Unité et Trinité que chante le *Trisagion* et la prière d'Anaphore qu'il enveloppe pour se conclure dans l'expérience filiale du *Pater* : « Par celle-ci, comprenant dans la prière comment Dieu est mystérieusement son unique Père, l'âme se concentrera sur le « Un » qui en est le secret (κρυφιότητος). « Elle sentira

et connaîtra d'autant plus les mystères divins qu'elle ne voudra pas être à elle-même, ni pouvoir être connue elle-même par elle-même ou par un autre, mais par Dieu tout entier qui l'enlève totalement dans le Bien, entièrement présent en elle de manière divine, pénétrant en elle sans passion et la déifiant tout entière. De sorte que, comme le dit le très saint Denys l'Aréopagite, elle est l'icône et la manifestation de la lumière invisible, miroir intact, le plus transparent, intègre, incontaminé, accueillant tout entière la splendeur de l'empreinte (τύπος) du Bien et rayonnant en lui-même de manière déiforme et sans diminution, autant que possible, la bonté du silence des lieux inaccessibles » (701 BC). Mais l'élément nouveau et inattendu est que cette expérience déifiante n'est pas réservée à ceux qui sont parvenus aux sommets de la vie contemplative. Aussitôt après les lignes qui viennent d'être citées, Maxime poursuit au début du chapitre 24 par l'exhortation du Vieillard à fréquenter assidûment les synaxes, à cause de la présence des anges, mais aussi et surtout à cause de la grâce du Saint-Esprit « toujours invisiblement présente, surtout d'une manière spéciale pendant le temps de la sainte synaxe. Cette grâce change et transforme chacun de ceux qui y prennent part, le modelant vraiment selon ce qu'il y a de plus divin en lui, et le conduisant vers ce qui est préfiguré par les mystères qui s'accomplissent, même si lui-même ne le sent pas et est encore de ceux qui sont enfants dans le Christ, ne pouvant voir ni jusqu'à la profondeur de ce qui s'accomplit, ni la grâce elle-même du salut opérant en lui, qui se manifeste par chacun des divins symboles qui s'accomplissent et procédant selon l'ordre et la suite des réalités les plus proches jusqu'à ce que tout soit achevé » (704 A). C'est dans cette perspective que, résumant une fois encore les principaux rites de la synaxe, il redit que : « La bienheureuse invocation du grand Dieu comme Père, l'exclamation : *Un seul saint* et ce qui suit, la participation aux saints et vivifiants mystères signifient l'adoption, l'unification, la familiarité, la divine similitude et la déification opérée par la bonté de notre Dieu à l'égard de tous ceux qui en seront dignes, et par là Dieu même sera également en tous pour les sauver, comme beauté exemplaire resplendissant en tous ceux qui s'accordent également avec Lui par la vertu et la gnose » (709 C). Reprenant la distinction origénienne des esclaves, des mercenaires et des fils, il précise aussitôt : « Fils sont ceux qui, ni par crainte des menaces, ni par désir de ce qu'on leur promet, mais par inclination et par habitude de la tendance et de la disposition volontaire de l'âme vers le bien ne se séparent jamais de Dieu, comme ce Fils auquel il a été dit : *Mon enfant, tu es toujours avec moi et tout ce qui est mien est tien ;* ils sont, par la disposition de la grâce, cela même que Dieu est et est cru être selon la nature et la cause. Ne nous éloignons donc pas de la sainte Église de Dieu qui contient de si grands mystères de notre salut dans la sainte ordonnance des divins symboles qui sont célébrés en elle. Par ces mystères elle fait que chacun d'entre nous, selon sa mesure, acquière dignement le mode de vie (πολιτευόμενον) selon le Christ; elle rend manifeste comme mode de vie selon le Christ le don (χάρισμα) de la filiation donnée par le saint baptême dans l'Esprit-Saint » (712 AB). Ce mode de vie filial, le Christ le premier l'a vécu; aussi Maxime peut-il à bon droit clore sa *Mystagogie* par une exhortation ascétique qui culmine dans une invitation pressante à vivre cette parfaite concorde avec le prochain, et plus spécialement dans le pardon et l'amour de charité pour ceux qui nous haïssent. Ces pages qui reprennent le thème esquissé dans la *Lettre 2 à Jean le Cubiculaire* (*PG* 90, 392-406), repris sous de multiples aspects dans les *Quatre Centuries sur la Charité* (*PG* 90, 960-1080) sera au cœur du *Dialogue ascétique* (*PG* 90, 912-956). Dans la *Mystagogie*, il apparaît comme le fruit des mystères célébrés en même temps que comme la réalisation inchoative de tout le plan divin de salut, tel que l'avait exposé le premier chapitre.

PARIS. INSTITUT CATHOLIQUE

JEAN DOIGNON

LA SCÈNE ÉVANGÉLIQUE DU BAPTÊME DE JÉSUS COMMENTÉE PAR LACTANCE (Diuinae institutiones, 4, 15) ET HILAIRE DE POITIERS (In Matthaeum 2, 5-6)

Une des plus fécondes directions de travail proposées par le Cardinal Daniélou aux études patristiques de la fin du xxe siècle est assurément la recherche de l'impact des *Testimonia* bibliques sur l'histoire de la catéchèse et de l'apologétique chrétiennes aux premiers siècles [1]. L'étude que nous présentons ici s'inscrit en partie dans cette voie de recherche et en partie vise à éclairer un point de l'exégèse latine du premier Évangile au IVe siècle, point que vient de mettre en relief l'ouvrage de V. Loi sur Lactance [2].

Si cet auteur a réussi par des voies originales à montrer comment Lactance a su situer sa culture philosophique dans la perspective de la révélation judéo-chrétienne, il ne semble pas avoir résisté à la tentation de chercher dans l'œuvre de Lactance les marques d'une réflexion théologique déjà éprouvée. Il ferait volontiers de l'auteur des *Institutions divines* une sorte de témoin avancé d'un essor de la théologie chrétienne, qui aurait eu pour foyer, dès le début du IVe siècle, les Gaules, de Trèves à Poitiers, et qui aurait fourni à Hilaire en particulier une espèce d'environnement théologique (« ambiente teologico » [3]). Et V. Loi en veut pour preuve la similitude qu'il croit remarquer entre les commentaires de la scène du baptême du Christ donnés par Lactance et par Hilaire dans l'*In Matthaeum* [4]. Mais voyons plutôt les textes.

Le commentaire de Lactance se lit au quatrième livre des *Institutions divines* : « Puisque nous avons parlé de la seconde naissance, par laquelle Jésus s'est montré aux hommes dans la chair, venons-en à ces œuvres admirables, qui, étant des marques de sa puissance céleste, l'ont fait passer chez les Juifs pour un mage. Dès qu'il commença à prendre de l'âge, il fut baptisé par le prophète Jean dans le fleuve du Jourdain, pour effacer par un baptême spirituel les péchés non de sa personne, qui de toute façon n'en avait pas, mais de la chair qu'il portait. Ainsi, comme il sauvait les Juifs par la réception de la circoncision, il procurait également le salut aux païens par le baptême, c'est-à-dire par l'aspersion de l'onde purificatrice. Alors une voix se fit entendre du ciel : *Tu es mon Fils ; aujourd'hui je t'ai engendré.* Cette parole se trouve prononcée d'avance chez David. Et l'Esprit de Dieu,

1. Qu'il suffise de rappeler ici le récent ouvrage qui fait la synthèse de beaucoup de recherches antérieures : J. DANIÉLOU, *Études d'exégèse judéo-chrétienne. Les Testimonia* (= *Coll. Théol. hist.*, t. 5), Paris, 1966.

2. V. LOI, *Lattanzio nella storia del linguaggio e del pensiero teologico pre-niceno* (= *Bibl. theol. Salesiana*, ser. 1, t. 5), Zürich, 1970.

3. *Ouvr. cité*, p. 276.

4. *Ouvr. cité*, p. 174-175. Les arguments de V. Loi sont les suivants : 1° L'un et l'autre commentaire citent le même verset de *Lc* 3,22 dans une version ancienne qui offre une leçon propre inconnue de la Vulgate et de beaucoup de manuscrits grecs de *Luc* ; 2° Les deux auteurs mettent l'accent sur la même idée, présentant la théophanie du Baptême comme l'effusion de la puissance du Père, qui a voulu « consacrer le Fils pour sa mission évangélisatrice ».

ayant pris la forme d'une colombe blanche, descendit sur lui. Dès lors, il commença à accomplir de très grands miracles, non par les artifices de la magie qui ne montrent rien de vrai ni de sûr, mais par une force et un pouvoir célestes, qui depuis longtemps étaient prédits dans les annonces des prophètes [5]. »

Le commentaire de Lactance vise à réfuter une objection formulée contre la divinité du Christ à plusieurs reprises dans l'apologétique latine depuis Tertullien [6], en écho peut-être à une attaque de Celse [7] : puisque le Fils de Dieu a pris une condition si humble, ses œuvres merveilleuses ne sont pas le fait de la divinité; elles s'expliquent donc par la magie [8]. En réplique à cette imposture, Tertullien, dans l'*Apologeticum*, en avait appelé au témoignage des Prophètes, annonçant un second avènement du Christ où serait manifesté son pouvoir de Verbe divin [9], puis, dans le *De baptismo*, l'auteur avait apporté une retouche à sa perspective eschatologique : énumérant, dans la vie terrestre du Christ, les signes de puissance qui ont l'eau pour support, il commençait par le Baptême, qui avait transféré, dit-il, la plénitude de l'Esprit sur le Seigneur [10].

C'est dans la ligne de cette interprétation de la scène du Jourdain que Lactance expose comment la descente de l'Esprit de Dieu au baptême de Jésus rend compte des « marques de sa puissance céleste », qu'on a été tenté d'attribuer à la magie. En effet, si le baptême inauguré par Jésus a pouvoir d'effacer les péchés de la chair et de procurer le salut, c'est parce qu'il est de nature spirituelle [11]. Pour expliquer cette « œuvre admirable », l'auteur des *Institutions divines* s'appuie sur des formules de Tertullien : l' « effacement » des péchés de la chair, le mode « spirituel » de cet effacement, l'expression de « chair portée » par le

5. Lact. *inst.* 4,15, 1-5, *CSEL*, t. 19, p. 329-330 : « Quoniam de secunda natiuitate diximus, qua se hominibus in carne monstrauit, ueniamus ad opera illa miranda, quae cum essent caelestis indicia uirtutis, magum Iudaei putauerunt. Cum primum coepit adolescere, tinctus est ab Iohanne propheta in Iordane flumine, ut lauacro spiritali peccata non sua, quae utique non habebat, sed carnis quam gerebat aboleret, ut quemadmodum Iudaeos suscepta circumcisione, sic etiam gentes baptismo id est purifici roris perfusione saluaret. Tum uox audita de caelo est : *Filius meus es tu, ego hodie genui te.* Quae uox apud Dauid praedicta inuenitur. Et descendit super eum spiritus Dei formatus in specie columbae candidae. Exinde maximas uirtutes coepit operari, non praestigiis magicis, quae nihil ueri ac solidi ostentant, sed ui ac potestate caelesti, quae iampridem prophetis nuntiantibus canebantur. »

6. Après Tert. *apol.* 21,17 (texte cité *infra* n. 8), cette objection est évoquée par Cypr. *idol.* 13; Arnob. *nat.* 1,53; Comm. *carmen de II populis*, 387-388.

7. J.-M. Vermander, *De quelques répliques à Celse dans l'Apologétique de Tertullien*, dans *REAug*, t. 16, 1970, p. 205-225, vient de rendre vraisemblable cette hypothèse. Sur le point précis du Christ magicien, la référence à Celse nous paraît plausible, puisqu'elle est indiquée par Origène lui-même : *c. Cels.* 2,29, *SC*, t. 132, p. 306 : Οὗτος δὴ ἐπεδείξατο ἐν Ἰουδαίοις Θεοῦ δύναμις ὢν τὸ τοιοῦτον, δι' ὧν παραδόξων ἐποίησεν, ὑπονοηθέντων ὑπὸ μὲν Κέλσου γοητείᾳ γεγονέναι. Mais il est possible qu'elle ait été formulée aussi par Porphyre. Hiéroclès, dont Evs. Caes. *adu. Hier.* 2, *PG*, t. 22, c. 799 b, et vraisemblablement Lact. *inst.* 5, 3, 16, citent le grief de magie lancé contre Jésus, aurait compilé non seulement Celse, mais encore Porphyre selon A. Harnack, *Porphyrius' gegen die Christen 15 Bücher. Zeugnisse, Fragmente und Referate*, dans *APAW*, 1916, Heft 1, p. 27-28.

8. Cf. Tert. *apol.* 21, 17, *CC*, t. 1, p. 125 : « Quem (Christum) igitur hominem solum modo praesumpserant de humilitate, sequebatur uti magum existimarent de potestate, cum ille daemonia de hominibus excuteret uerbo, caecos reluminaret, leprosos purgaret, paralyticos restringeret, mortuos denique uerbo redderet uitae, elementa ipsa famularet, compescens procellas et freta ingrediens. »

9. Tert. *apol.* 21,15, *CC*, t. 1, p. 125 : « Sciebant et Iudaei uenturum esse Christum, scilicet quibus prophetae loquebantur... Duobus... aduentibus eius significatis, primo, qui iam expunctus est in humilitate condicionis humanae, secundo, qui concludendo saeculo imminet in sublimitate paternae potestatis acceptae <et> diuinitatis exsertae, primum non intelligendo secundum, quem manifestius praedicatum sperabant, unum existimauerunt. » La *dispositio* de cette argumentation du chapitre 21 de l'*Apologeticum*, qui nous semble annoncer de près celle de l'extrait du chapitre 4, 15 des *Diuinae institutiones*, a été analysée dans l'étude de L. Thomas, *Die Sapientia als Schlüsselbegriff zu den Diuinae Institutiones des Laktanz*, Fribourg, 1959, p. 45-47.

10. Tert. *bapt.* 4, *CC*, t. 1, p. 284 : « Numquam sine aqua Christus! Siquidem et ipse aqua tinguitur — prima rudimenta potestatis suae — uocatus ad nuptias aqua auspicatur »; *ibid.* 10, 5, *CC*, t. 1, p. 285 : « cum ipsum quod caeleste in Iohanne fuerat, spiritus prophetiae post totius spiritus in Dominum translationem... ».

11. A propos du baptême de Jean qui n'était qu'une « œuvre humaine » et en pensant par comparaison à la « sanctification que devait apporter le Christ », Tertullien observe que « s'il avait été du ciel, il aurait donné l'Esprit-Saint et remis les péchés » (*Traité du baptême*, 10,3 et 5, trad. Refoulé, *SC*, t. 35, p. 80-81).

Christ qui est Dieu [12]. Ces formules concourent à exprimer un mode de *purgatio* [13] qui correspond à un « lieu » classique de la « défense » judiciaire [14], à savoir le « transfert » sur la chair de l'homme de la faute [15], qui, de cette façon, est livrée à l'action purificatrice de l'eau.

La vertu du Baptême ainsi exprimée, Lactance, suivant l'habitude adoptée dans le livre IV des *Institutions divines*, fait appel aux « témoignages » des prophéties de la scène du Jourdain. Les *Oracles Sibyllins*, sans doute, lui fournissent un trait pittoresque — la « colombe blanche [16] » — qui s'harmonise avec celui de l' « onde purificatrice » d'origine poétique [17]. Au Psalmiste, d'autre part, est restituée la parole prêtée au Père dans la version de *Luc* que lit Lactance : « Tu es mon Fils; aujourd'hui je t'ai engendré [18]. » En réalité, si Lactance fait de ce verset un « témoignage », c'est parce qu'il figurait à ce titre dans le plus connu des florilèges, selon les uns [19], des « extraits », selon les autres [20], de textes scripturaires en latin, les *Testimonia* de Cyprien, dont tour à tour R. Pichon, J. R. Harris, P. Prigent ont noté l'influence sur la culture scripturaire de Lactance [21]. En effet, dans un choix de « lectures » de ce recueil, choix destiné à montrer, selon la formule du *capitulum* qui lui sert de sommaire analytique, qu'« étant dès le commencement Fils de Dieu, le Christ avait à naître une seconde fois selon la chair », figurent, avec la référence au *Psaume* second, les mots : « Tu es mon Fils; aujourd'hui je t'ai engendré [22]. » Or, c'est précisément dans

12. Rapprocher de la phrase de LACT. *inst.* 4,15, 2, *supra* n. 5 : « tinctus est... ut lauacro *spiritali* peccata non sua, quae utique non habebat, sed *carnis quam gerebat aboleret* », les formules suivantes de Tertullien : *bapt.* 6,1, *CC*, t. 1, p. 282 : « superuenturo spiritui sancto uias dirigit *abolitione* delictorum »; *ibid.* 7,2, p. 283 : « ipsius baptismi carnalis actus quod in aqua mergimur, *spiritalis* effectus quod delictis liberamur »; *carn.* 5,1, *CC*, t. 2, p. 880 : « Quid enim indignius Deo... : *carnem gestare* an crucem ? »

13. Ce mode de purification n'a pas, selon nous, à être commenté selon des schémas gnostiques comme le fait, à propos du *caeleste lauacrum* de LACT. *inst.* 7,5,22, A. WLOSOK, *Laktanz und die philosophische Gnosis* (= *AHAW*, 1960, Heft. 2), Heidelberg, 1960, p. 216-218.

14. Cette *purgatio* a la forme ici d'une *abolitio* (cf. *supra* n. 12), qui est un mot d'essence juridique : cf. VLP. *dig.* 38,2,14,2; MODEST. *dig.* 48,16,17.

15. L'antithèse de LACT. *inst.* 4,15,2 : « ut... peccata non sua..., sed carnis quam gerebat aboleret » suit le schéma de la définition de la *remotio criminis* chez CIC. *inu.* 1,11,15, éd. Stroebel, p. 14 : « Remotio criminis est, cum id crimen quod infertur, ab se et *ab sua* culpa et potestate in alium reus remouere conatur », à compléter par RHET. *Her.* 1,15, 25, éd. Marx-Trillitzsch, p. 21 : « Ex remotione criminis causa constat, cum a nobis *non* crimen, *sed* culpam ipsam amouemus et uel in hominem transferimus uel in rem quampiam conferimus ». La *remotio criminis* est une partie de la *purgatio* : cf. CIC. *inu.* 1,11,15: « Purgatio est cum factum conceditur, culpa remouetur ». Sur ces définitions, cf. B. RIPOSATI, *Studi sui Topica di Cicerone* (= *Vita e Pensiero*, t. 22), Milano, 1947, p. 240.

16. *Oracula sibyllina*, 6, 3-7, *GCS*, t. 8, p. 130 : ... ἐπεὶ κατὰ σάρκα τὸ δισσόν / ἠγέρθη, προχοαῖς ἀπολουσάμενος ποταμοῖο / Ἰορδάνου, ὅς φέρεται γλαυκῷ ποδί, κύματα σύρων. / Ὃς πυρὸς ἐκ / εὔξας πρῶτος θεὸν ὄψεται ἡδύν φπνεύματι γινόμενον, λευκαῖς πτερύγγεσι πελείης. Texte dont le rapprochement avec LACT. *inst.* 4, 15, 3 est suggéré par R. PICHON, *Lactance*, Paris, 1906, p. 211, et qui est commenté par J. DANIÉLOU, *Théologie du judéo-christianisme*, Paris, 1958, p. 251.

17. L'alliance de mots *roris perfusio* se trouve dans Ov. *met.* 3,164, éd. Lafaye, t. 1, p. 74 : « Hic dea siluarum uenatu fessa solebat / Virgineos artus liquido perfundere rore ». *Purificus* est employé dans le même contexte que *ros* par CLAVD. *paneg. VI Hon.* 326-328, *MGH, A A*, t. 10, p. 247 : « Circum membra rotat doctus purganda sacerdos / Rore pio spargens et dira fugantibus herbis / Numina purificumque Iouem Triuiamque precatus ». Cette stylisation de l'eau baptismale comme *purificus ros* fait penser à la scène gravée sur une coupe du Musée sacré de la Bibliothèque Vaticane : au centre, une petite fille du nom d'Alba reçoit sur la tête une douche d'eau tombant d'un vase, tandis qu'à droite, une colombe descend sur Alba avec un rameau d'olivier dans le bec : L. DE BRUYNE, *L'imposition des mains dans l'art chrétien ancien*, dans *RAC*, t. 20, 1943, p. 240-244, y voit une représentation du baptême d'eau et d'Esprit.

18. La leçon *ego hodie genui te* est celle de tous les manuscrits (sauf *fq*) de ITALA, *Luc.* 3, 22 : cf. A. JÜLICHER, *Itala, Das Neue Testament in altlateinischer Überlieferung*, t. 3, Berlin, 1954, p. 33. D'une façon générale, les citations textuelles des Évangiles relevées par S. Brandt dans les *Diuinae institutiones* révèlent l'usage de *Vieilles latines* à cause de leçons propres : *inst.* 4, 8, 16 : *illum* (*Ioh.* 1, 3 cod. *ff2*); 4, 18, 4 : *manibus* (*Marc.* 14, 58 cod. *d*); 4, 18, 4 : *hoc templum* (*Ioh.* 2, 19 codd. *ff2 l*); 5, 15, 9 : *humiliat* (*Matth.* 23, 12 codd. *l q*). On remarquera la convergence du texte de *Marc* chez Lactance avec celui du *codex Bezae (d)* qui, dans sa partie grecque, conserve seul, en *Lc* 3, 22, la leçon qu'a retenue dans sa traduction la *Vetus latina* (sauf codd. *fq*) : ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε.

19. Ainsi P. PRIGENT, *Les Testimonia dans le christianisme primitif. L'Epître de Barnabé I-XVI et ses sources*, Paris, 1961, p. 16-28; C.-H. DODD, *Conformément aux Écritures*, trad. fr., Paris, 1968, p. 17-31.

20. Ainsi J.-P. AUDET, *L'hypothèse des Testimonia*, dans *RBi*, t. 70, 1963, p. 381-405.

21. R. PICHON, *ouvr. cité*, p. 202-203; J. RENDEL HARRIS, *Testimonies*, t. 1, Cambridge, 1916, p. 76-78; P. PRIGENT, *Justin et l'Ancien Testament*, Paris, 1964, p. 176-178.

22. CYPR. *testim.* 2, 8, *CSEL*, t. 3, 1, p. 73 : « Quod cum a principio filius Dei fuisset, generari denuo haberet secundum carnem. In psalmo II : *Dominus dixit ad me : Filius meus es tu, ego hodie genui te* (*generaui te*, *CC*, t, 3, p. 40) ».

le cadre de la « seconde naissance » du Christ que Lactance cite ce verset, en adoptant la forme qu'il a dans l'Évangile, mais en rappelant qu'il se trouvait « annoncé chez David ».

Il y a plus. Ce « témoignage » qu'on lit chez le Psalmiste est mis par Lactance au service de la thèse qu'il énonce au cours de son commentaire de la scène du Jourdain et dont les *Testimonia* de Cyprien lui ont également fourni le canevas. On trouve, en effet, dans cet ouvrage, deux *capitula* se faisant suite : « Que la première circoncision charnelle était épuisée [23] » et : « Qu'une loi nouvelle devait être promulguée » avec, entre autres citations, la déclaration du Père au Baptême dans la version matthéenne [24]. Or, pour Lactance, le Baptême, où au Jourdain Dieu reconnaît son Fils, est aussi la reprise de la circoncision, celle-ci sauvant les Juifs, celui-là « sauvant » les païens. Est-ce pour souligner ce parallélisme que l'auteur des *Institutions divines* note que sa citation de l'Évangile reprend un texte de David ? De toute façon, Lactance, en choisissant *Luc* plutôt que *Matthieu*, se rend indépendant du florilège scripturaire de l'*Ad Quirinum* de Cyprien, qui ne cite que la version matthéenne du Baptême.

Mais il convient de pousser plus loin la recherche et de se demander si cette divergence avec les *Testimonia* de Cyprien n'indiquerait pas que Lactance a connu une autre collection de lieux scripturaires, où aurait figuré le verset de *Lc* 3, 22 avec la variante : « aujourd'hui je t'ai engendré ». Cette hypothèse se fonde sur l'existence, dans deux chapitres du *Dialogue avec Tryphon* de Justin, d'une séquence de textes de l'Écriture destinée à montrer qu'il y a une diffusion de l'Esprit parmi les chrétiens et qu'elle tire son origine de la descente de l'Esprit sur Jésus au Baptême [25]. Au nombre de ces « témoignages » Justin insère celui de *Lc* 3, 22 avec la variante dont Lactance fera état (« aujourd'hui je t'ai engendré »), accompagnée de citations d'*Is* 11, 1-3 sur l'Esprit qui doit reposer en Jésus et de *Joël* 2, 28-29 sur les manifestations de l'Esprit chez l'homme [26]. Un regroupement de ces mêmes versets est attesté encore chez Irénée, sans que cependant il cite la seconde partie de *Lc* 3, 22 ou du verset correspondant des autres Synoptiques qui contient la parole du Père au Fils [27]. Chez Tertullien, cette apparence de dossier scripturaire, remployé dans l'*Aduersus Marcionem*, non seulement n'a plus de rapport avec la scène du Jourdain, vu qu'il est consacré aux charismes de

23. Cypr. *testim.* 1, 8, p. 45 : « Quod circumcisio prima carnalis euacuata sit ».

24. Cypr. *testim.* 1, 10, p. 46 : « Quod lex noua dari haberet... Item in euangelio secundum Matthaeum : *Et ecce uox de nube dicens : Hic est filius meus dilectissimus, in quo bene sensi ; ipsum audite* ».

25. Pour cette interprétation, cf. E. R. Goodenough, *The Theology of Justin Martyr*, Iena, 1923, p. 186-187.

26. Justin, *Dialogue avec Tryphon*, 87-88, éd. Archambault, t. 2, p. 66-78 : Καὶ ὁ Τρύφων ... Εἰπὲ οὖν μοι, διὰ τοῦ Ἡσαΐα εἰπόντος τοῦ λόγου. Ἐξελεύσεται ῥάβδος ἐκ τῆς ῥίζης Ἰεσσαί, καὶ ἄνθος ἀναβήσεται ἐκ τῆς ῥίζης Ἰεσσαί, καὶ ἀναπαύσεται ἐπ' αὐτὸν πνεῦμα Θεοῦ, πνεῦμα σοφίας καὶ συνέσεως, πνεῦμα βουλῆς καὶ ἰσχύος, πνεῦμα γνώσεως καὶ εὐσεβείας καὶ ἐμπλήσει αὐτὸν πνεῦμα φόβου Θεοῦ (*Is.* 11, 1-3), καὶ ὁμολογήσας ταῦτα πρός με, ἔλεγεν, εἰς Χριστὸν εἰρῆσθαι... Καὶ ἀπεκρινάμην·.... Ἀνεπαύσατο οὖν, τούτεστιν ἐπαύσατο, ἐλθόντος ἐκείνου, μεθ' ὃν, τῆς οἰκονομίας ταύτης τῆς ἐν ἀνθρώποις αὐτοῦ γενομένης χρόνοις, παύσασθαι ἔδει αὐτὰ ἀφ' ὑμῶν, καὶ ἐν τούτῳ ἀνάπαυσιν λαβόντα πάλιν, ὡς ἐπεπροφήτευτο, γενήσεσθαι δόματα, ἃ ἀπὸ τῆς χάριτος τῆς δυνάμεως τοῦ πνεύματος ἐκείνου τοῖς ἐπ' αὐτὸν πιστεύουσι δίδωσιν, ὡς ἄξιον ἕκαστον ἐπίσταται. Καὶ ὅτι ἐπεπροφήτευτο τοῦτο μέλλειν γίνεσθαι ὑπ' αὐτοῦ μετὰ τὴν εἰς οὐρανὸν ἀνέλευσιν αὐτοῦ, εἶπον μὲν ἤδη καὶ πάλιν λέγω. Εἶπεν οὖν· Ἀνέβη εἰς ὕψος, ᾐχμαλώτευσεν αἰχμαλωσίαν, ἔδωκε δόματα τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων (*psalm.* 67, 18). Καὶ πάλιν ἐν ἑτέρᾳ προφητείᾳ εἴρηται· Καὶ ἔσται μετὰ ταῦτα, ἐκχεῶ τὸ πνεῦμά μου ἐπὶ πᾶσαν σάρκα καὶ ἐπὶ τοὺς δούλους μου καὶ ἐπὶ τὰς δούλους μου καὶ ἐπὶ τὰς δούλας μου καὶ προφητεύσουσι (*Ioel.* 2, 28-29) ... Καὶ γὰρ γεννηθεὶς δύναμιν τὴν αὐτοῦ ἔσχε... Καὶ τότε ἐλθόντος τοῦ Ἰησοῦ ἐπὶ τὸν Ἰορδάνην..., τὸ Πνεῦμα οὖν τὸ ἅγιον καὶ διὰ τοὺς ἀνθρώπους, ὡς προέφην, ἐν εἴδει περιστερᾶς ἐπέπτη αὐτῷ καὶ φωνὴ ἐκ τῶν οὐρανῶν ἅμα ἐληλύθει, ἥτις καὶ δία Δαβὶδ λεγομένη, ὡς ἀπὸ προσώπου αὐτοῦ λεγόντος ὅπερ αὐτῷ ἀπὸ τοῦ Πατρὸς ἔμελλε λέγεσθαι· Υἱός μου εἶ σύ· ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε (*Luc.* 3, 22).

27. Iren. *adu. haer.* 3, 17, 1, *SC*, t. 34, p. 302 : « Quod autem erat hoc et dixerunt (Apostoli) : *Spiritum Dei sicut columbam descendisse in eum* (*Matth.* 3, 16; *Marc.* 1, 10; *Luc.* 3, 22; *Ioh.* 1, 32), hunc Spiritum de quo ab Esaia dictum est : *Et requiescet super eum Spiritus Dei* (*Is.* 11, 2)... Hunc enim promisit per prophetas : *Effundere se in nouissimis temporibus super seruos et ancillas ut prophetent* (*Ioel.* 2, 28) ». Sur la signification de ce dossier de textes, cf. A. Houssiau, *La christologie de saint Irénée* (= *Univ. cath. Lovan.*, ser. 3, t. 1), Louvain, 1955, p. 179. D'Irénée, ce groupement testimonial s'est peut-être transmis à Novatian. *trin.* 29, 163-168, où, au sujet de l'Esprit *qui in modum columbae, postquam Dominus baptizatus est, super eum uenit et mansit* (29, 168, éd. Weyer, p. 186), sont rassemblés les *testimonia* de *Ioel.* 2, 28; *Is.* 11, 2.

l'Esprit [28], mais, en outre, a perdu la citation du *Ps* 2, 7, laquelle, en revanche, sert, dans l'*Aduersus Iudaeos*, à montrer comment, dans la vision des Prophètes, le Christ a reçu du Père le pouvoir d'arracher l'humanité à l'erreur pour l'illuminer de son Évangile [29]. Cette perspective, dont les images sont empruntées à la conception du φωτισμός baptismal [30], n'est pas éloignée de celle où Lactance situera le « ego hodie genui te » du Père consacrant la toute puissance du Fils parmi les hommes. On est donc autorisé à conclure que, dans le texte des *Institutions divines* 4, 15 qui nous occupe, la déclaration du Père en *Lc* 3, 22 est comprise dans le sens proposé par Tertullien dans l'*Aduersus Iudaeos* — auquel déjà Lactance en 4, 14 a vraisemblablement emprunté la défense de son exégèse christologique d'un passage de *Zacharie* [31] —, qu'elle est employée à la réfutation d'une objection prêtée aux Juifs [32] par le moyen d'une antithèse reprise des *Testimonia* de Cyprien, enfin qu'elle est lue dans un texte européen de *Vieille latine* attesté par plusieurs manuscrits et une lignée d'auteurs de Juvencus à Augustin [33].

28. TERT. *adu. Marc.* 5, 8, 4-6, *CC*, t. 1, p. 686-687 : « Nunc de spiritalibus. Dico haec quoque in Christum a creatore promissa... Pronuntiauit Esaias : *Prodibit uirga de radice Iesse, et flos ascendet de uirga, et requiescet super eum spiritus Dei.* Dehinc species eius enumerat : *Spiritus sapientiae et intellegentiae, spiritus consilii et ualentiae, spiritus agnitionis et religionis, spiritus eum replebit timoris Dei* (*Is.* 11, 1-3). Christum enim in floris figura ostendit... Accipe nunc quomodo et a Christo in caelum recepto charismata obuentura pronuntiarit : *Ascendit in sublimitatem*, id est in caelum; *captiuam duxit captiuitatem*, id est mortem uel humanam seruitutem; *data dedit filiis hominum* (*ps.* 67, 19), id est donatiua quae charismata dicimus ... Iam nunc et illa promissio spiritus absoluta facta per Iohelem : *In nouissimis temporibus effundam de meo spiritu in omnem carnem et prophetabunt filii filiaeque eorum et super seruos et ancillas meas de meo spiritu effundam* (*Ioel* 2, 28-29) ». On remarquera que, hormis l'absence de *ps.* 2,7, ce dossier de Tertullien concorde avec celui de Justin cité *supra* n. 26.

29. TERT. *adu. Iud.* 14, 11-12, *CC*, t. 2, p. 1395 : « Nisi enim ille (Christus) uenisset, post quem habebant expungi, nullo modo euenissent quae in aduentu eius futura praedicabantur. Igitur uniuersas nationes de profundo erroris humani exinde emergentes ad Deum creatorem et Christum eius cernitis. Quod prophetatum non audetis negare, quia et si negaretis, statim uobis in psalmis, sicuti iam praelocuti sumus, promissio Patris occurreret dicentis : *Filius meus es tu, ego hodie genui te, pete a me et dabo tibi gentes hereditatem tuam et possessionem tuam terminos terrae* (*ps.* 2, 7-8), nec poteritis in istam praedicationem magis filium Salomonem uindicare quam Christum Dei filium... qui totum iam orbem euangelii sui radiis inluminauit ». L'authenticité de ce passage de l'*Aduersus Iudaeos* et son originalité par rapport à *adu. Marc.* 3, 20, 1-3, ressortent de la démonstration de H. TRÄNKLE dans *Aduersus Iudaeos*, Wiesbaden, 1964, p. LXII-LXVII.

30. Sur cet aspect de la théologie baptismale de Justin, cf. A. BENOÎT, *Le baptême chrétien au II*e *siècle. La théologie des Pères* (= *Études d'hist. et de philos. relig. de l'Univ. de Strasbourg publiées sous les auspices de la Fac. théol. protest.*, t. 43), Paris, 1953, p. 165-170.

31. Comparer TERT. *adu. Iud.* 14, 7, *CC*, t. 2, p. 1393 : « Sic et apud Zachariam in persona Iesu... Christus Iesus duplici habitu in duos aduentus deliniatur : primum sordibus indutus est... Nec poteritis eum Iosedech filium dicere, qui nulla omnino ueste sordida... fuit exornatus, ... sed Iesus iste Christus Dei Patris summus sacerdos, qui primo aduentu suo humanae formae et passibilis uenit in humilitate usque ad passionem », et LACT. *inst.* 4, 14, 8-14, *CSEL*, t. 19, p. 326-327 : « *Et Iesus erat indutus uestimenta sordida* (*Zach.* 3, 3)... Sed illi rursus eodem modo falsi decеptique sunt putantes haec de Iesu esse dicta filio Naue qui successor Moysi fuit aut de sacerdote Iesu filio Iosedech, in quos nihil congruit eorum quae propheta narrauit. Non enim sordidati umquam illi fuerunt, cum alter eorum potentissimus princeps fuisset, alter sacerdos, aut perpessi sunt aliquid aduersi, ut tamquam titio eiectus ex igni putarentur. ... Locutus est igitur de Iesu filio Dei, ut ostenderet eum primo in humilitate et carne uenturum. Haec est enim uestis sordida, ut pararet templum Deo et sicut titio igni amburеretur, id est ab hominibus cruciamenta perferret et ad ultimum extingueretur ». Un détail de ce commentaire semble être une adaptation de JUSTIN, *Dialogue avec Tryphon*, 116 : l'explication du tison arraché au feu comme figure de la destruction des péchés. Cependant, alors que Justin applique cette figure aux hommes, Lactance la rapporte à la Passion du Christ. Pour plus de détails sur l'exégèse de ces versets de Zacharie, cf. J. LÉCUYER, *Jésus, fils de Josédec et le sacerdoce du Christ*, dans *RecSR*, t. 43, 1955, p. 82-103.

32. Commodien la connaît aussi et lui oppose une séquence de *loci* scripturaires, où figure notamment le verset *ps.* 2, 7-8 : cf. *carmen de II populis*, 379-388, *CC*, t. 128, p. 87 : « Et alibi legimus : Hodie te genui, fili; /Pete et dabo tibi, et habebis gentes heredes.../Quid plurimis opus est, cum res tam aperte probatur/Cum is qui taxatur populus iam in illo laetatur ?/Illi autem miseri qui fabulas uanas adornant/Et magum infamant, canentibus rostra cluсissent. »

33. La liste de ces auteurs latins est donnée par H. USENER, *Das Weihnachtsfest*, 2e éd., Bonn. 1911, p. 40-49. Ses références sont : IVVENC. 1, 362-363; LACT. *inst.* 4, 15, 3; HIL. *in Matth.* 2, 5; *in psalm.* 2, 9; *trin.* 8, 25; 11, 18; MAXIMINVS ARIANVS, ed. F. Kauffmann, p. 38, l. 44; AMBROSIAST. *quaest.* 54; FAVSTVS MANICHAEVS ap. AVG. *c. Faust.* 23, 2. A noter que Juvencus, *loc. cit.*, *CSEL*, t. 24, p. 21, contamine les deux versions de *Lc* 3, 22 : « ... Te nate, hodie per gaudia testor/ex me progenitum, placet haec mihi gloria prolis », et que l'Évangile des Ebionites mettait bout à bout les deux versions d'après la citation d'ÉPIPHANE, *adu. haer.* 30, 13, *PG*, t. 41, c. 429 a. AVG. *cons. euang.* 2, 14, 31, reconnaît le même sens aux deux versions.

*

Le commentaire donné par Hilaire dans l'*In Matthaeum* de la scène du baptême du Christ procède d'une inspiration toute différente. Rappelons-en d'abord le texte.

« *Alors Jésus vint de la Galilée au Jourdain trouver Jean, pour être baptisé par lui* », et la suite. Il y avait en Jésus-Christ totalement un homme, et, de ce fait, le corps qu'il avait pris pour servir l'Esprit a accompli en lui tout le mystère de notre salut. Il vint donc trouver Jean, étant né d'une femme, soumis à la Loi et fait chair par le Verbe. Lui-même n'avait pas besoin du baptême, car il a été dit de lui : *Il n'a pas commis le péché.* Et là où il n'y a pas le péché, sa rémission est superflue. Mais il avait pris le corps et le nom de notre être créé, et ainsi il ne lui était pas nécessaire d'être baptisé, mais par Lui, dans les eaux de notre baptême, devait être sanctifiée notre purification. Enfin, tout en étant dissuadé par Jean de se faire baptiser, en tant que Dieu, il lui enseigne qu'il doit le laisser faire, en tant qu'homme. Il fallait, en effet, que toute justice s'accomplît par celui qui seul pouvait accomplir la Loi. Et ainsi, d'une part, d'après le témoignage du Prophète, il n'a pas besoin du baptême, et, d'autre part, par la confirmation de son exemple, il réalise pleinement les mystères du salut humain, sanctifiant l'homme par son incarnation et son baptême.

La disposition du mystère céleste est aussi exprimée en lui. En effet, après qu'il eut été baptisé, les abords des cieux s'écartant, l'Esprit-Saint est envoyé, est reconnu visible sous l'aspect d'une colombe et, de cette façon, le baigne dans l'onction de l'amour du Père. Puis une voix des cieux s'exprime ainsi : *Tu es mon Fils ; aujourd'hui je t'ai engendré.* Il est désigné, par la voix et par la vue, comme le Fils de Dieu, et le peuple infidèle et rebelle aux Prophètes reçoit de son Seigneur un témoignage à contempler et à écouter, et nous, en même temps, nous savons ainsi que, d'après ce qui s'est réalisé pleinement dans le Christ, l'Esprit-Saint, depuis les portes célestes, vole sur nous et que, baignés dans l'onction de la gloire céleste, nous devenons fils de Dieu par l'adoption de la voix du Père, car la vérité des faits eux-mêmes a préfiguré dans leur réalité même l'image du mystère ainsi préparé pour nous [34]. »

Dans cette page, comme dans beaucoup de *tractatus* de l'*In Matthaeum* [35], Hilaire fonde son commentaire sur une « justification » préalable, visant, selon les règles de la *purgatio* [36], à montrer que le baptême du Christ était nécessaire, mais non pour lui. En effet, étant sans péché, le Christ n'avait pas besoin du baptême. Il a satisfait cependant à cette obligation de la Loi pour donner un exemple. Tel est le canevas d'explication dont Hilaire a tiré les grandes lignes de la typologie du *De baptismo* [37] et qu'il développe en une argumentation dont la logique va apparaître à l'examen des sources.

34. Hil. *in Matth.* 2, 5-6 : « *Tunc uenit Iesus a Galilaea in Iordanem ad Ioannem ut baptizaretur ab eo* et reliqua. Erat in Iesu Christo homo totus atque ideo in famulatum spiritus corpus adsumptum omne in se sacramentum nostrae salutis expleuit. Ad Ioannem igitur uenit ex muliere natus, constitutus sub lege et per Verbum caro factus. Ipse quidem lauacri egens non erat, quia de eo dictum est : *Peccatum non fecit*, et ubi peccatum non est, remissio quoque eius est otiosa. Sed adsumptum ab eo creationis nostrae fuerat et corpus et nomen, atque ita non ille necessitatem habuit abluendi, sed per illum in aquis ablutionis nostrae erat sanctificanda purgatio. Denique et a Ioanne baptizari prohibetur ut Deus et ita in se fieri oportere ut homo edocet. Erat enim per eum omnis implenda iustitia, per quem solum lex poterat impleri. Atque ita et prophetae testimonio lauacro non eget et exempli sui auctoritate humanae salutis sacramenta consummat hominem et adsumptione sanctificans et lauacro.

Ordo etiam in eo arcani caelestis exprimitur. Nam baptizato eo, reseratis caelorum aditibus, Spiritus sanctus emittitur et specie columbae uisibilis agnoscitur et istius modi paternae pietatis unctione perfunditur. Vox deinde de caelis ita loquitur : *Filius meus es tu, ego hodie genui te.* Filius Dei auditu conspectuque monstratur plebique infidae et prophetis inoboedienti testimonium de Domino suo mittitur et contemplationis et uocis, ac simul ut ex eis quae consummabantur in Christo cognosceremus post aquae lauacrum et de caelestibus portis sanctum in nos Spiritum inuolare et caelestis nos gloriae unctione perfundi et paternae uocis adoptione Dei filios fieri, cum ita dispositi in nos sacramenti imaginem ipsis rerum effectibus ueritas praefigurauerit. »

35. Sur le cadre exégétique du *tractatus*, cf. J. Doignon, *Hilaire de Poitiers avant l'exil*, Paris, 1971, p. 295.

36. Cf. *supra* n. 15.

37. Tert. *bapt.* 6, 1, *CC*, t. 1, p. 282, présente le baptême du Christ comme la figure qui a « précédé » le nôtre et qu'il commente par une comparaison en règle : « Hic quoque figura praecessit : sicut enim..., ita et ... ». Or la figure

L'absence de péché chez le Christ est exprimée par un verset de la *Prima Petri :* « peccatum non fecit », qui figurait parmi les *Testimonia* de Cyprien, dans une liste de lieux scripturaires sur l'« exemple » (le mot est repris par Hilaire) du Christ [38]. C'est parce que celui-ci n'a pas de péché que, selon Tertullien, il n'était pas tenu à la pénitence [39] et que, selon Hilaire, le pardon était pour lui superflu, saint Paul disant déjà que « la grâce a surabondé là où le péché a abondé » [40]. Par son baptême cependant, Jésus donne sa confirmation *(auctoritas)* au mystère du salut de l'homme, parce qu'il est « homme totalement » — formule adaptée d'une expression du *De carne Christi* [41] — et qu'il a pris la chair et le nom de notre être créé, réunissant par là en lui les deux aspects de la personnalité juridique [42]. C'est dans ce contexte légaliste que, selon Hilaire, s'explique l'accomplissement de toute justice en Jésus baptisé ou, selon la terminologie paulinienne reprise déjà par Tertullien, la « sanctification de notre purification » [43]. En se soumettant à la Loi dans la chair que le Verbe, c'est-à-dire l'Esprit, a prise d'une femme (paraphrase d'un verset des *Galates* [44]), Jésus au Jourdain est notre modèle. Tertullien l'avait déjà dit en commentant la patience qui lui fait recevoir le baptême des mains de son serviteur [45]. Pour Hilaire, c'est en relation avec l'*auctoritas* du Christ que le Baptême du Jourdain est exemplaire, car il confirme [46] ou, en termes pauliniens, il « donne sa plénitude » à notre salut réalisé par la docilité de la chair à l'Esprit [47].

a valeur d'exemple pour Tertullien dans la mesure où elle est non réalité, mais « signe d'avertissement » (*signum admonitionis : bapt.* 8, 5) : cf. TERT. *praescr.* 8, 16, *CC*, t. 1, p. 194 : « Pleraque in personas (Iudaeorum) directa, non proprietatem admonitionis nobis constituerunt, sed exemplum ». Il est remarquable d'ailleurs que chez TERT. *adu. Marc.* 5, 7, 12, *exemplum* est substitué à *figura* dans la paraphrase de *I Cor.* 10, 6 qui est à l'origine de la typologie baptismale : cf. notre article : *La trilogie « forma, figura, exemplum », transposition du grec τύπος, dans la tradition ancienne du texte latin de saint Paul*, dans *Latomus*, t. 17, 1958, p. 343.

38. CYPR. *testim.* 3, 39, *CSEL*, t. 3, 1, p. 149 : « Datum nobis esse exemplum uiuendi in Christo. In epistula Petri apostoli ad Ponticos : *Christus passus est pro uobis relinquens uobis exemplum, ut sequamini uestigia eius qui peccatum non fecit, nec dolus inuentus est in ore eius : qui cum malediceretur, non remaledixit, cum pateretur, non minabatur, tradebat autem se iudici iudicanti iniuste* ». L'authenticité du l.3 des *Testimonia* de Cyprien, parfois mise en doute, a été défendue avec succès par H. KOCH, *Das dritte Buch der Cyprianischen Testimonia in seinem zeitlichen Verhältnis zum ersten und zweiten*, dans *ZKG*, t. 47, 1926, p. 1-9.

39. C'est de TERT. *bapt.* 12, 4, *CC*, t. 1, p. 287 : « Ipse Dominus nullius paenitentiae debitor tinctus est » qu'il faut rapprocher, à notre sens, la formule d'Hilaire (cf. *supra* n. 34) : « Ipse quidem lauacri egens non erat », car, dans *adu. Hermog.* 9, 3 et 4, Tertullien emploie, à quelques lignes de distance, *egens* et *debitor* ayant même acception ainsi que des compléments de même sens *(materia, aliena substantia)*, et s'appliquant tous deux à Dieu vu par Hermogène. Autre similitude : le *lauacrum* conféré par Jean à Jésus est un *baptismus paenitentiae* (TERT. *bapt.* 10, 6). Il n'y a donc pas lieu de faire dépendre le « ipse quidem lauacri egens non erat », soit de JUSTIN, *Dialogue avec Tryphon*, 88, 4, éd. Archambault, t. 2, p. 74 : Καὶ οὐχ ὡς ἐνδεᾶ αὐτὸν τοῦ βαπτισθῆναι, soit d'ORIGÈNE, *fragm. in Matth.* 3, 14, n° 53, *GCS*, t. 41, 1, p. 36 : Πῶς ἂν εἴη τῆς τοιαύτης καθάρσεως δεόμενος, ou ORIGEN-HIER. *hom. in Luc.* 27, *GCS*, t. 29, p. 159 : « Dicendum est baptismo Iesu caelum esse reseratum et ad dispensationem remissionis peccatorum, non illius, qui peccatum non fecerat ».

40. ITALA, *Rom.* 5, 20 : « Vbi autem abundauit peccatum superabundauit gratia », dont Hilaire a repris le moule syntaxique avec des formes négatives : cf. *supra* n. 34 : « Vbi peccatum non est, remissio quoque eius est otiosa. »

41. TERT. *carn.* 5, 8, *CC*, t. 2, p. 882 : « Totus ueritas fuit (Christus). Maluit, crede, nasci quam ex aliqua se parte mentiri. »

42. Cf. VLP. *dig.* 28, 1, 21, éd. Mommsen, t. 1, p. 817 : (Titius) errauerat in nomine uel cognomine uel praenomine, cum in corpore non errasset »; VLP. *dig.* 45, 1, 32, t. 2, p. 654 : « Si in nomine serui, quem stipularemur dari, erratum fuisset, cum de corpore constitisset, placet stipulationem ualere ».

43. La formule d'Hilaire (cf. *supra* n. 34) « per illum ablutionis nostrae... erat sanctificanda purgatio » remploie deux mots (*sanctificare* et *purgatio*) qui, appliqués au Christ dans VVLG. *Hebr.* 1, 3; 13, 12, désignent notre salut dans le Christ. Déjà TERT. *carn.* 20, 7, *CC*, t. 2, p. 910, appliquait *sanctificare* à notre baptême : « regeneratio nostra spiritaliter ab omnibus inquinamentis sanctificata per Christum ».

44. « Venit ex muliere natus » d'Hilaire (cf. *supra* n. 34) s'inspire de ITALA, *Gal.* 4, 4 : « Misit Deus Filium suum factum ex muliere », verset qui fait partie du même dossier testimonial que *ps.* 2, 7 : « Ego hodie genui te » dans CYPR. *testim.* 2, 8 (cf. *supra* n. 22).

45. TERT. *patient.* 2,1-3,2, *CC*, t. 1, pp. 300-301 : « Nobis exercendae patientiae auctoritatem... uiuae ac caelestis disciplinae diuina dispositio delegat Deum ipsum ostendens patientiae exemplum... Adultus non gestit agnosci, sed... a seruo suo tinguitur. »

46. *Confirmare* avec *auctoritate* est le mode d'expression cicéronien (*diu.* 1, 43, 96; *epist.* 6, 6, 2). Hilaire s'en inspire et s'en écarte, quand il écrit (cf. *supra* n. 34) : « auctoritate humanae salutis sacramenta consummat », héritant *consummare* d'un locution paulinienne comme ITALA, *Hebr.* 10, 14 : « consummauit in sempiternum nos sanctificans ».

47. Cf. *supra* n. 34 : « in famulatum spiritus corpus adsumptum omne in se sacramentum nostrae salutis expleuit », où la première partie est dérivée de TERT. *bapt.* 4, 5, *CC*, t. 1, p. 280 : « Spiritus enim dominatur, caro famulatur », images qui seront « amplifiées » dans

Également la « disposition » qui se découvre dans le mystère de Dieu à l'occasion de la descente de l'Esprit-Saint est présentée par Hilaire comme une « figure mystérieuse » *(sacramentum)* [48] qui nous concerne. Dans cette optique déjà, un parallèle avait été établi par Tertullien entre l'infusion de l'Esprit au Jourdain et à notre baptême [49]. Mais il y a plus. Car l'influence de Tertullien explique aussi la sobriété avec laquelle Hilaire commente la déclaration du Père au Baptême citée non selon *Matthieu* [50], mais selon la seule version de *Luc* connue de l'exégète : *Filius meus es tu, ego hodie genui te* [51]. En effet, l'*In Matthaeum* ne réfère pas ce verset au *Ps* 2, 7, que pourtant il reprend, ni à l'idée d'une glorification eschatologique que ce verset a éveillée par exemple dans les *Actes* ou chez saint Paul [52]. L'exégèse de *Lc* 3, 22, dans le premier commentaire d'Hilaire, ne dépasse pas la perspective de l'explication de la parole du Père au Jourdain proposée dans le *De patientia* de Tertullien, et non dans son *De baptismo* qui l'avait ignorée. Cette parole, écrivait l'auteur du *De patientia*, est le « témoignage de Dieu lui-même déposant l'Esprit dans son Fils avec la plénitude de la patience » [53]. Elle est un « témoignage » envoyé du Seigneur au « peuple infidèle » [54], reprend Hilaire, avant de développer cette notion de « témoignage » sur le mode juridique qu'il prend comme moyen d'expression du mystère.

Le « témoignage », qui au Baptême est porté sur Jésus, est présenté par l'exégète comme complet. Il a des témoins : le peuple infidèle et rebelle aux Prophètes. Ses modalités (la voix et la vue) sont celles du témoignage valable [55]. Enfin, ce qui ajoute à la légitimité de cette reconnaissance, son objet est nommément désigné : « Mon Fils » [56], conformément au mode de reconnaissance légal de la filialité. Il est, d'autre part, fils né, c'est-à-dire non adopté [57], comme sont adoptés les hommes faits fils de Dieu à l'image du Fils [58]. Par là le « témoignage » du Père : « Tu es mon Fils » concourt à l'explication de la génération du Fils, qui est une des données essentielles de l'enseignement de l'*In Matthaeum*. Ce témoi-

anim. 41, 4, *CC*, t. 2, p. 844 : « Proinde cum ad fidem peruenit reformata per secundam natiuitatem ex aqua et superna uirtute, ... sequitur animam nubentem spiritui caro... et iam non animae famula, sed spiritus. »

48. Cf. *supra* n. 34 : « ... ut... cognosceremus... paternae uocis adoptione Dei filios fieri, cum ita dispositi in nos s a c r a m e n t i imaginem ipsis rerum effectibus ueritas praefigurauerit ». *Sacramentum* ne vise pas ici le rite du baptême, comme le pense L. MALUNOWICZ, *De uoce « sacramenti » apud S. Hilarium Pictaviensem*, Lublin, 1956, p. 177, n° 491, mais a son sens exégétique de « figure mystérieuse » dans une phrase où il est opposé à *ueritas* : cf. là-dessus notre *Hilaire de Poitiers avant l'exil*, p. 292.

49. TERT. *bapt.* 8, 3, *CC*, t. 1, p. 283 : « Tunc ille sanctissimus spiritus super emundata et benedicta corpora libens a Patre descendit superque baptismi aquas tanquam pristinam sedem recognoscens conquiescit columbae figura delapsus in Dominum ». L'importance de ce parallèle est soulignée par K. WÖLFL, *Das Heilswirken Gottes durch den Sohn nach Tertullian* (= *Analecta Gregoriana*, t. 112), Roma, 1960, p. 239.

50. Le texte de *Matth.* 3, 17, reconnaissable à la leçon propre *Hic est filius meus dilectus*, est cité dans HIL. *in psalm.* 138, 6; *trin.* 2, 8; 2, 23; 6, 23; *c. Const.* 9.

51. Les deux autres citations de *Lc* 3, 22 dans l'œuvre d'Hilaire ont le même texte que celui de *in Matth.* 2, 6 : cf. *trin.* 8, 25, *PL*, t. 10, c. 254 a-b : « ... cum post consummati baptismi natiuitatem tum haec quoque proprietatis significatio audita est, uoce testante de caelo : *Filius meus es tu, ego hodie genui te* »; et *trin.* 11, 18, *PL*, t. 10, c. 412 b : « cum ascendente eo de Iordane uox Dei Patris audita est : *Filius meus es tu, ego hodie genui te* ».

52. Dans *act.* 13, 33 et *Hebr.* 1, 5 : cf. J. DUPONT, « *Filius meus es tu* ». *L'interprétation de Psaume 2, 7 dans le Nouveau Testament*, dans *RecSR*, t. 35, 1948, p. 522-543; I. DE LA POTTERIE, *L'onction du Christ*, dans *NRTh*, t. 80, 1958, p. 236.

53. TERT. *patient.* 3, 4, *CC*, t. p. 1, 301 : « Ipsius Dei contestatio spiritum suum in Filio cum tota patientia collocantis. »

54. HIL. *in Matth.* 2, 6 (cf. *supra* n. 34) : « Filius Dei auditu conspectuque monstratur plebique infidae et prophetis inoboedienti testimonium de Domino suo mittitur et contemplationis et uocis. » Notons que *testimonium mitti de aliquo loco* est une locution du barreau : cf. CIC. *Flacc.* 16, 38, éd. Boulanger, p. 103 : « in toto Acmonensium testimonio, siue... domo missum est ».

55. Cf. ce que dit CIC. *Verr.* 2, 4, 42, 92, éd. De La Ville de Mirmont, t. 5, p. 61, en parlant d'un témoin : « uidistis hominem et uerba eius audistis ».

56. Le verbe *monstrare*, qui chez Hilaire (cf. *supra* n. 34) commente le *Filius meus es tu*, indique, dans les textes juridiques, une désignation nominative : VLP. *dig.* 48, 5, 18, 2, éd. Mommsen, t. 2, p. 809 : « etsi iudicem non monstrauit »; FRG. *Vat.* 293, 2, éd. Huschke, p. 686 : « si ex donatione te non fuisse dominum monstretur ». D'autre part, déclarer de quelqu'un : Il est mon fils, est une disposition juridique : cf. AFRIC. *dig.* 37, 10, 8, éd. Mommsen, t. 2, p. 309 : « Decessit quem ego filium meum et in mea potestate esse dico. »

57. Le *filius natus* et le *filius adoptiuus* doivent être distingués pour leurs droits. P. Scipion se plaint que les mêmes avantages soient réservés aux deux catégories contrairement aux *maiorum instituta* : cf. GELL. 5, 19, 16 : éd. Hosius, p. 237-238 : « Filium adoptiuum tam procedere quam si se natum habeat ».

58. Cf. *supra* n. 34 « : ... ita dispositi in nos sacramenti i m a g i n e m ».

gnage ne pouvait donc être donné que dans la formulation du « texte occidental » [59] de *Luc* comportant *ego hodie genui te*. C'est, à notre sens [60], la raison pour laquelle Hilaire, dans son Commentaire du Premier Évangile, l'a substituée au texte matthéen (« En toi j'ai mis ma complaisance ») par une anomalie dont l'exégète a eu conscience, comme le prouve l'absence de la référence à *Luc* qu'il fait habituellement, lorsqu'il cite d'abord *Matthieu*, puis *Luc* [61].

Au regard de cette stylisation juridico-théologique, le baptême du chrétien, que la scène du Jourdain a préfiguré, est traité sous la forme d'un tableau pour lequel le *De baptismo* de Tertullien a fourni à Hilaire plus d'une tournure [62]. Cependant, par rapport à son modèle, la description hilarienne est à la fois plus précise, grâce au verbe *inuolare* [63], et plus noble grâce aux poétismes : « les portes du ciel », « le bain de l'onction céleste », dont le second vient peut-être de Juvencus [64], tandis que le premier est un héritage de la poésie classique [65]. L'un et l'autre montrent en tout cas qu'avant d'avoir composé son *Hymne* 3, Hilaire était déjà tenté de transposer dans un style poétique des scènes de la vie de Jésus [66].

Cette facture littéraire, la terminologie juridique, dont l'exégète sait faire le moyen d'expression topique de sa réflexion théologique, enfin la cohérence de cette dernière au sujet du mystère du Fils, tous ces traits font apparaître la distance qui sépare les deux commentaires de la scène du Baptême procurés par Lactance, puis par Hilaire, cela en dépit de l'argument de l'identité du texte latin de *Luc* qu'ils citent l'un et l'autre.

Lactance commente le baptême du Christ en apologiste qui veut dissiper une erreur répandue au sujet de la puissance de Jésus, celle qui consiste à la ramener à des dimensions trop humaines. A cet effet, il adapte des mises au point faites par Tertullien dans le *De baptismo* et le *De carne Christi* à des formes de raisonnement héritées de la polémique antijuive. De là, ses emprunts aux *Testimonia* de Cyprien et, dans une moindre mesure, ses convergences avec l'*Aduersus Iudaeos* de Tertullien et son « dossier » scripturaire.

59. C'est le nom qu'ont donné les exégètes modernes au rameau de la tradition lucanienne constitué par la grande majorité des manuscrits de la *Vetus Latina* (cf. *supra* n. 17) : cf. L. LEGRAND, *L'arrière-plan néo-testamentaire de Luc 1, 35*, dans *RBi*, t. 70, 1963, p. 166-167; A. GEORGE, *Jésus fils de Dieu dans l'évangile de saint Luc*, dans *RBi*, t. 72, 1965, p. 186-187. La plupart des exégètes sont enclins à considérer que ce « texte occidental » se rapproche de la source primitive *Q* : cf. H. SAHLIN, *Der Messias und das Gottesvolk. Studien zur protolukanischen Theologie*, Diss. Uppsala, 1945, p. 328; A.R.C. LEANEY, *A Commentary on the Gospel according to saint Luke (= Black's N.T. Commentaries)*, London, 1958, p. 111; W. GRUNDMANN, *Das Evangelium nach Lukas (= Theologischer Handkommentar zum N.T.*, t. 3), Berlin, 1964, p. 107. Contre l'antériorité du « texte occidental », cf. T. HOLTZ, *Untersuchungen über die alttestamentlichen Zitate bei Lukas (= Texte und Untersuchungen*, t. 104), Berlin, 1968, p. 56, n. 2. Bibliographie de la question dans G. VOSS, *Die Christologie der lukanischen Schriften in Grundzügen (= Studia neotestamentica*, t. 2), Brugge, 1965, p. 84.

60. Nous n'avons trouvé aucune indication sur le problème soulevé ici dans J. BORNEMANN, *Die Taufe Christi durch Johannes in der dogmatischen Beurteilung der christlichen Theologen der IV ersten Jahrhunderte*, Leipzig, 1896; ni dans F.-J. BONNASSIEUX, *Les Évangiles synoptiques de saint Hilaire de Poitiers*, Lyon-Paris, 1906.

61. Ainsi *in Matth.* 1, 3 : « Denique cum transire Ioseph ad Aegyptum admonetur, ita dicitur : *Accipe puerum et matrem eius* (*Matth.* 2, 13) et *Reuertere cum puero et matre eius* (*Matth.* 2, 20) et rursum in Luca : *Et erat Ioseph et mater eius* »; *in Matth.* 10, 22 : « *Veni enim separare filium aduersus patrem et filiam aduersus matrem et nurum aduersus socrum suam et inimici hominis domestici eius* (*Matth.* 10, 35-36)... Et in Luca quidem talis de hoc sermo est : *Erunt enim ex hoc quinque in una domo diuisi, tres in duos et duo super tres diuidentur* ».

62. Comparer la dernière phrase du texte d'Hilaire cité *supra* n. 34 : « *post* aquae *lauacrum* et de *caelestibus* portis *sanctum* in nos *Spiritum inuolare*..., cum ita dispositi in *nos* sacramenti imaginem ipsis rerum effectibus ueritas praefigurauerit » et TERT. *bapt.* 8, 4-5, *CC*, t. 1, p. 283 : « carni nostrae emergenti de *lauacro post* uetera delicta columba *sancti Spiritus aduolat* pacem Dei adferens emissa de *caelis*..., ut hoc quoque in signum admonitionis *nostrae* debeat accipi ». Sur ce texte de Tertullien, cf. le commentaire de G. AEBY, *Les missions divines de saint Justin à Origène* (= *Paradosis*, t. 12), Fribourg, 1958, p. 81-84.

63. Le *in nos inuolare* du texte d'Hilaire cité *supra* n. 34 ne signifie pas « voler en nous », comme le veut H. USENER, *Das Weihnachtsfest*, Bonn, 1911, p. 50-51, mais paraphrase le « descendit... in ipsum » de ITALA, *Luc.* 3, 22 par le verbe qui mieux que *aduolare* s'emploie pour le vol en piqué des oiseaux chez VARRO, *rust.* 3, 9, 15, éd. Goetz, p. 135 : « (rete) quod prohibeat eas (gallinas) extra saepta euolare et in eas i n u o l a r e extrinsecus accipitrem aut quid aliud ».

64. IVVENC. 1, 359, *CSEL*, t. 24, p. 21 : « Et sancto flatu corpus perfudit Iesu. »

65. Cf. VERG. *georg.* 3, 260, éd. De Saint-Denis, p. 47 : « Quem super ingens/Porta tonat caeli. »

66. Cf. la poétisation de la scène du Jourdain dans *hymn.* 3, 22-25, *CSEL*, t. 65, p. 215 : « Inter turbas quae frequentes mergebantur accipit (hostis fallax)/uocem e caelo praedicantem : meus est hic filius;/hunc audite; hic dilectus in quo mihi complacet. »

Hilaire, traitant en exégète du baptême de Jésus, met en lumière les composantes du double mystère de la scène : mystère du salut de l'homme par la purification de la chair dont le baptême du Seigneur a donné l'exemple, mystère de la filiation divine « exprimé » par la descente de l'Esprit sur le Christ et sur ceux qui, à son image, seront baptisés fils de Dieu. La double analyse de l'exégète, qui, à la différence de l'apologétique antérieure, n'a plus le souci de faire apparaître la caution du Psalmiste pour étayer le *ego hodie genui te* proclamé par le Père, est fondée essentiellement sur des catégories pauliniennes et sur l'enseignement doctrinal de Tertullien [67]. A cette tradition Hilaire donne à la fois une vraisemblance en l'exprimant sur le mode juridique et une solidité logique en l'enchâssant dans une argumentation bien conduite.

Par la suite, avec une originalité plus affirmée, Hilaire saura explorer, jusque dans leurs ultimes profondeurs, les voies qu'a ouvertes à sa réflexion sur le baptême de Jésus la page consacrée à cette scène évangélique dans l'*In Matthaeum*.

Le pivot scripturaire des investigations hilariennes reste le verset rapportant, chez les deux Synoptiques (*Mt* 3, 17 et *Lc* 3, 22) les paroles du Père au Baptême, avec, en arrière-plan ou non, le *Ps* 2, 7. Le texte matthéen *in quo complacui*, auquel est ajouté une fois *mihi*, une autre fois *bene* [68], conduit Hilaire à mettre en valeur soit la patience du Christ se soumettant au rite institué pour les pécheurs (*in psalm.* 138, 6) [69], soit la propriété du Fils dans l'unité de Dieu (*trin.* 6, 23) [70], c'est-à-dire à maintenir l'exégèse de la formule dans le strict prolongement des textes où Tertullien traite déjà de ces sujets *(De patientia ; Aduersus Praxean)*.

Au contraire le verset de *Lc* 3, 22 : *ego hodie genui te*, repris, après l'*In Matthaeum*, dans *trin.* 8, 25 ; 11, 18 et *in psalm.* 2, 9, va stimuler la réflexion d'Hilaire sur deux points importants de la christologie, l'amenant à dépasser le niveau de Tertullien. La première de ces deux questions avait été abordée dans l'*Aduersus Praxean :* elle concerne le sens à donner à l'onction de l'Esprit reçue par le Christ au Baptême [71] : pour Hilaire elle pose le problème à la fois de la vocation de l'Esprit-Saint et de la prédestination du Fils *(dispensatio)*

67. Nous sommes étonné que, étudiant la postérité du *De baptismo*, C. Vona, *Consonanze ed echi del « De baptismo » di Tertulliano nella letteratura dell'evo patristico*, dans *Divinitas*, t. 11, 1967 (= *Miscellanea A. Combes*, t. 1), p. 117-179, ait omis de signaler l'influence de ce traité sur Hilaire.

68. Cf. respectivement Hil. *c. Const.* 9 et *trin.* 2, 8. Ces accidents sont dus à la contamination entre la scène du Baptême et celle de la Transfiguration selon A. Feder, *Epilegomena zu Hilarius von Poitiers*, dans *WS*, t. 41, 1919, p. 177.

69. Hil. *in psalm.* 138, 6, *CSEL*, t. 22, p. 749 : « Humilitas itaque eius probatio est. Vnigenitus namque Deus, peccatorum remissor, aeterni regni dominus, baptizari se tanquam peccatorem exposcit. Officium istud Baptista renuit, agnoscens eum qui sibi potius peccata donaret. Ille autem suscepti in se hominis iustitiam etiam sacramento baptismi expleuit : peccati nostri, peccati ipse nescius, particeps fieri non recusat et omnem in se humilitatem caducae carnis adsumens, Iordanem turbis peccatorum mixtus ingreditur. Probatur in istis omnibus dum geruntur. Sed uideamus an probatus agnoscitur. Ait enim Euangelista : *Et baptizato Iesu confestim ascendit de aqua. Et ecce aperti sunt caeli et uidit Spiritum Dei descendentem de caelo, sicut columbam uenientem in ipsum, et ecce uox de caelo dicens : Hic est filius meus dilectus in quo complacui.* Probationem mox consecuta cognitio est, et quem humilitas probabilem fecerat, hunc paterna uox filium complacitum sibi postquam probauit, ostendit. » L'idée générale de ce passage est dans la ligne de Tert. *patient.* 3, 2-4, *CC*, t. 1, p. 301 : « Contumeliosus insuper sibi est et a seruo suo tinguitur... Nec mentit(a) fuerat... ipsius Dei contestatio spiritum suum in Filio cum tota patientia collocantis » (cf. *supra* n. 45 et 53).

70. Hil. *trin.* 6, 23, *PL*, t. 10, c. 174 b-c et c. 175 a : « Loquatur, ut saepe solitus est, de Vnigenito suo Pater, ne sub consummandi baptismi sacramento Iesus Christus ignorabilis possit esse per corpus : *Hic est filius meus dilectus, in quo complacui...* Ne igitur per communionem adoptiuae haereditatis cognomentum filii unigenito Deo adderetur, naturae ueritas per significationem proprietatis ostensa est. Assignetur sane hoc communionis in Christo nomen, ut filius sit, si de quoquam dictum reperietur : *Hic est filius meus* ». L'unité dans la distinction des personnes était déjà l'enseignement de la déclaration du Père au Baptême chez Tert. *adu. Prax.* 23, 3-4, *CC*, t. 2, p. 1192 : « Inde — scilicet suffecerat Filii ad Patrem uox — ecce ex abundanti respondet de caelo Pater Filio contestatus : *Hic est Filius meus dilectus, in quo bene sensi...* Quot personae tibi uidentur, peruersissime Praxea, nisi quot et uoces ? Habes Filium in terris, habes Patrem in caelis. Non est separatio ista, sed dispositio diuina ». Commentaire de ce dernier texte dans J. Moingt, *Théologie trinitaire de Tertullien*, t. 3 (= Coll. *Théologie*, t. 70), Paris, 1966, p. 874.

71. Tert. *adu. Prax.* 28, 1, *CC*, t. 2, p. 1200 : « Itaque Christum facis Patrem, stultissime (Praxea), qui nec ipsam uim inspicias nominis huius, si tamen nomen est Christus et non appellatio potius : unctus enim significatur... an tu, ... quomodo Christus ab unctionis sacramento (uocaretur), aeque Iesum Filium Dei diceres ? »

à la sanctification de l'humanité où il s'est incarné [72]. Ce problème est à l'origine d'un second approfondissement exégétique suscité chez Hilaire par le *ego hodie genui te*. Tertullien, dans l'*Aduersus Praxean*, avait fait de ce verset un témoignage de la génération du Fils dès le commencement [73]. Hilaire au cours de son commentaire du *Psaume* second, va beaucoup plus loin que son prédécesseur dans l'analyse de ce que les *Testimonia* de Cyprien ont appelé la « seconde génération du Fils » [74], qui s'est manifestée dans la parole du Père : *ego hodie genui te*. Le Christ, au Baptême, naît à lui-même et à autre chose, à la filiation divine, mais dans la chair. Il apparaît comme celui que Paul appelle « le premier né de toute créature ». Dans cette assomption de l'homme par Dieu prend effet la glorification du Fils dont parle l'Évangile de Jean et que célèbrent les *Actes* en reprenant le verset du Psalmiste : *ego hodie genui te* [75].

Ainsi la réflexion d'Hilaire sur le baptême de Jésus ira s'élargissant et touchera aux problèmes majeurs de la christologie. Dans l'*In Matthaeum*, l'exégèse de cette scène, sans rien devoir aux commentaires conservés d'Origène sur *Matthieu* et *Luc*, reste assez étroitement inspirée des pages que Tertullien lui a consacrées. Cependant, dès cette première interprétation hilarienne du Baptême, se dessine un effort de pensée théologique, qui, en dépit de sources communes, comme les *Testimonia* de Cyprien, crée un écart profond entre la manière dont Hilaire sait faire saisir les dimensions mystérieuses de la scène évangélique du Jourdain et la manière encore très apologétique dont Lactance entend réfuter une interprétation thaumaturgique de la naissance du Christ à la « puissance céleste ».

BESANÇON. UNIVERSITÉ

72. HIL. *trin.* 11, 18, *PL*, t. 10, c. 412 a-b : « Loquens (Christus) enim per os sancti patriarchae Dauid : *Vnxit te, Deus, Deus tuus oleo exultationis prae participibus tuis* (*psalm.* 44, 8), non secundum sacramentum aliud quam secundum dispensationem adsumpti corporis est locutus... Vnctio enim illa non beatae illi et incorruptae et in natura Dei manenti natiuitati profecit, sed corporis sacramento et sanctificationi hominis adsumpti... Iesus ergo ungitur ad sacramentum carnis regeneratae. Et quemadmodum spiritu Dei et uirtute unctus sit, non ambiguum est, tum cum ascendente eo de Iordane uox Dei Patris audita est : *Filius meus es tu, ego hodie genui te*, ut per hoc testimonium sanctificatae in eo carnis unctio spiritalis uirtutis cognosceretur. » Sur la théologie de l'onction chez Hilaire, cf. A. ORBE, *La unción del Verbo, Estudios Valentinianos*, t. 3 (= *Analecta Gregoriana*, t. 113), Roma, 1961, p. 312-315.

73. TERT. *adu. Prax.* 7, 1-2, *CC*, t. 2, p. 1165 : « Conditus ab eo primum ad cogitatum in nomine sophiae — *Dominus condidit me initium uiarum* —, dehinc generatus ad effectum — *cum pararet caelum, aderam illi* —, exinde eum Patrem sibi faciens de quo procedendo Filius, factus est primogenitus, ut ante omnia genitus et unigenitus... Ad quem deinceps gaudens proinde gaudentem in persona illius : *Filius meus es tu, ego hodie generaui te* ». Traduction et commentaire de ce passage dans J. MOINGT, *Théologie trinitaire de Tertullien*, t. 3, p. 1052-1056.

74. Cf. *supra* n. 22.

75. HIL. *in psalm.* 2, 27-30, *CSEL*, t. 22, p. 58-59 : « *Pater clarifica me apud te ipsum ea claritate quam habui priusquam mundus esset apud te* (*Ioh.* 17, 5). Non noua quaerit, non aliena desiderat, esse talis qualis fuerat postulat, et precatur id se quod ante erat esse, gigni scilicet ad id quod suum fuit... Nascitur enim ad id quod non erat, cum tamen id fieret quod fuisset. Est enim *primogenitus ex mortuis*, ut maneret *primogenitus creaturae* (*Col.* 1, 15 et 18). ... Non nunc aliud est atque antea fuit quamuis ipse etiam aliud fuerit ex alio, sed id quod ex alio etiam aliud fuit, in id ipsum tamen unde antea exstitit, aliud est renatum. Nam qui natus ex uirgine homo est, erat et tum Dei filius, sed qui filius hominis est, idem erat et Dei filius, natus autem rursum ex baptismo et tum Dei filius ut et in idipsum et in aliud nasceretur. Scriptum est autem, cum ascendisset ex aqua; *Filius meus es tu, ego hodie genui te*. Sed secundum generationem hominis renascentis tum quoque ipse Deo renascebatur in filium perfectum, ut hominis filio ita et Dei filio in baptismate comparato. Sed id quod nunc in psalmo est : *Filius meus es tu, ego hodie genui te*, non ad uirginis partum neque ad lauacri generationem, sed ad primogenitum ex mortuis pertinere apostolica auctoritas est. Namque in libro Actuum Apostolorum ita dictum est : *Nosque uobis euangelizamus eam quae ad patres facta est repromissio. Hanc Deus expleuit filiis nostris suscitans Dominum nostrum Iesum, sicut et in psalmo primo scriptum est : Filius meus es tu, ego hodie genui te, cum suscitauit eum a mortuis amplius non regressurum in interitum* ». Un bon commentaire de ce texte est donné par A. FIERRO, *Sobre la gloria en San Hilario* (= *Analecta Gregoriana*, t. 144), Roma, 1964, p. 130-131.

HEINRICH DÖRRIE

UNE EXÉGÈSE NÉOPLATONICIENNE DU PROLOGUE DE L'ÉVANGILE DE SAINT JEAN
[*Amélius chez Eusèbe, Prép. év. 11, 19, 1-4*]

Un philosophe platonicien demandait, peu avant l'époque de saint Augustin [1], que les premières sentences de l'Évangile de saint Jean fussent gravées en lettres d'or dans toutes les églises aux endroits les plus visibles, de sorte qu'elles soient toujours devant les yeux de tous les chrétiens.

Certainement, ce *Platonicus* n'avait point l'intention de contribuer à la propagation de l'Évangile. Au contraire, il était convaincu que la doctrine exprimée par ces sentences, qu'il faudrait graver en or [2], était purement platonicienne, donc opposée au christianisme : si la doctrine, selon laquelle le Logos était le commencement de tout, était acceptée, réfléchie et réalisée par les chrétiens, ceux-ci devraient se détourner de leur « superstition » pour adhérer au vrai Logos et à la vraie religion telle qu'elle était représentée par le Platonisme.

Ce texte constituait — selon l'opinion de ce *Platonicus* — un danger mortel pour le christianisme : ce dernier serait brisé (comme par une explosion), si la plupart des chrétiens se rendaient compte de la vérité purement platonicienne, exprimée dans ces premiers vers de l'Évangile. Pour déclencher la dissolution du christianisme, il suffirait de porter la révélation du vrai Logos à la connaissance de tous les chrétiens...

Cette proposition curieuse émane de la subtilité souvent admirée, souvent critiquée des platoniciens : on irait s'emparer d'une arme que l'on croyait avoir trouvée dans l'arsenal des adversaires. Ou bien les chrétiens seraient obligés à reconnaître le caractère platonicien — et cela voulait dire : hérétique — de leur quatrième Évangile (en ce cas, une tradition soi-disant apostolique ne vaudrait plus grand-chose); ou bien, les chrétiens iraient jusqu'au bout en réalisant intégralement et en toute conséquence la doctrine du Logos; en ce cas une conversion générale au Platonisme serait inévitable.

Ce récit presque anecdotique, dû à saint Augustin, est plus qu'une curiosité en marge de l'histoire du christianisme vainqueur. Certes, l'espoir de notre *Platonicus* était déjà vain au moment où il était exprimé. Cependant la discussion sur le caractère platonicien du prologue johannique avait une histoire, et elle avait un arrière-plan. Dès le début du IVe siècle, un disciple de Plotin avait revendiqué quelques idées, exprimées dans le prologue

1. SAINT AUGUSTIN, *Civ. Dei* 10, 29 (vers la fin) cite d'abord les vers en question (*Jn.* 1, 1-5) et continue : *Quod initium Sancti Evangelii cui nomen est secundum Johannem, quidam Platonicus — sicut a sancto sene Simpliciano... solebamus audire — aureis litteris conscribendum et per omnes ecclesias in locis eminentissimis proponendum esse dicebat.*

2. Le fait que ces vers seraient gravés en lettres d'or apprendrait à tout le monde que ce texte est inspiré par la sagesse divine. L'or est « la couleur de la divinité »; grâce à la vertu magique de l'or, ces mots ne seraient pas pris pour une inscription de caractère séculier.

johannique, comme étant d'origine platonicienne et il exposait toute une réinterprétation des sentences célèbres pour motiver sa prétention. Eusèbe de Césarée se félicitait d'être tombé sur ce témoignage en effet singulier; il le considère comme une preuve inattendue du fait qu'au moins un philosophe provenant de l'école de Plotin était d'accord avec le message de saint Jean; dans son optimisme, Eusèbe n'a pas remarqué que ce philosophe platonicien n'était pas disposé à reconnaître la vérité chrétienne; au contraire, celui-ci démontre que la vérité contenue dans les paroles initiales de l'Évangile a été inspirée par le vrai Logos qui est identique à l'Ame du monde. La citation d'Eusèbe a fait glisser un morceau du plus pur platonisme dans la *Préparation Évangélique*.



Le onzième livre de la *Préparation Évangélique* est destiné à démontrer que la philosophie des Grecs n'est point incompatible avec les doctrines chrétiennes. Vers la fin de cette démonstration, Eusèbe annonce un témoignage en effet singulier. Il dispose d'un texte dont l'auteur est Amélius, disciple de Plotin. Cet auteur platonicien cite littéralement une partie du prologue de l'Évangile de saint Jean, dont il approuve la doctrine centrale, concernant le Logos [3]. Amélius atteste ainsi — quoique témoin secondaire — la vérité de l'Évangile; il exprime son accord avec les mots de l'évangéliste : ἐπιμαρτυρεῖ ... ταῖς αὐτοῦ φωναῖς.

Une ἐπιμαρτυρία d'un témoin attaché au camp adverse devait être extrêmement précieuse.

Ensuite, ayant terminé cette citation [4], Eusèbe note avec raison qu'Amélius n'a pas essayé de cacher son emprunt; au contraire, il a prononcé sa paraphrase du texte évangélique « sans se couvrir la tête » — γυμνῇ τῇ κεφαλῇ.

C'est une citation assez souple [5] qui renvoie le lecteur au *Phèdre* de Platon, 243 B : Socrate a récité d'abord, la tête enveloppée, des opinions qu'il ne partageait pas; mais ensuite, lorsqu'il prononce sa propre thèse, il parle sans se couvrir la tête. Cette expression, répétée par Eusèbe, doit être prise dans le sens qu'Amélius ne déguise ni cache son opinion, que son jugement est en effet favorable à la doctrine du Logos exprimée par saint Jean, et que ce résultat positif ne sera pas dévalorisé ou perverti par un sophisme quel qu'il soit. Eusèbe avait de bonnes raisons de prendre des précautions. En effet, l'attitude d'Amélius envers la doctrine chrétienne est tellement exceptionnelle, qu'Eusèbe doit rassurer ses lecteurs qu'ils ne tomberont point dans un piège en lisant ces lignes. On devait penser qu'un Platonicien combattrait soit ouvertement, soit clandestinement tout ce qui sentait le christianisme. Eusèbe connaissait peut-être les argumentations de Celse (qui avait écrit son 'Αληθὴς Λόγος un peu avant 180 après J.-C.) et certainement celles de Porphyre [6]. Tous les deux défendaient une vérité qui s'était manifestée à travers une tradition séculaire;

3. Eusèbe de Césarée, *Préparation Évangélique* 11, 18, 16 : Εἰκότως δῆτα καὶ τῶν νέων φιλοσόφων διαφανὴς γεγονὼς 'Αμέλιος, τῆς Πλάτωνος καὶ αὐτὸς εἰ καί τις ἄλλος ζηλωτὴς φιλοσοφίας, — πλὴν ἀλλὰ βάρβαρον ὀνομάσας τὸν 'Εβραῖον θεολόγον — εἰ καὶ μὴ ἐπ' ὀνόματος ἠξίωσε τοῦ εὐαγγελιστοῦ 'Ιωάννου μνήμην ποιήσασθαι, ἐπιμαρτυρεῖ δὲ οὖν ὅμως ταῖς αὐτοῦ φωναῖς, αὐτὰ δὴ ταῦτα πρὸς ῥῆμα γράφων. La question pourquoi Amélius fait usage de la dénomination « barbare » au lieu de se servir du nom propre, sera discutée plus loin, p. 83.

4. Eusèbe, *Prép. év.* 11, 19, 4 : ταῦτα οὐκέτι ἐπεσκιασμένως, ἀλλὰ ἄντικρυς ἤδη γυμνῇ τῇ κεφαλῇ ἐκ τῆς βαρβάρου θεολογίας δῆλα ἂν εἴη.

5. On notera que cette citation est bien placée. En s'adressant à un émule de Platon, Eusèbe se sert de cette expression symbolique, qui devait pourtant être familière aux Platoniciens.

6. Pendant ses études à Athènes (vers 250 après J.-C.) Porphyre avait déjà déclaré impossible que le Christ pût apporter la vérité à quelqu'un; au contraire, il aurait le don de rendre aveugles tous ses sectateurs. Telle est la conclusion du livre 3 de l'ouvrage « sur le contenu philosophique exprimé dans les oracles » — περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας. Vers la fin de sa vie (il est mort entre 300 et 305), Porphyre publiait les 15 livres devenus célèbres *Contre les chrétiens* — κατὰ Χριστιανῶν.

c'est précisément l'ἀληθὴς λόγος qui s'y exprime. La vérité de ce Logos ne pouvait être ni altérée ni atténuée. Cela voulait dire que tout ce qui s'opposait à la vérité, devait être classé comme ψεῦδος — ce qui signifie soit erreur soit mensonge. Aucune position intermédiaire ne pouvait être légitime. Il est vrai, cette attitude d'Amélius surprend. Elle surprenait Eusèbe autant qu'elle devrait surprendre les chercheurs de notre époque. En tout cas, si Eusèbe était tombé sur d'autres textes analogues, il n'aurait certainement pas manqué de les citer. Ni Eusèbe et ses successeurs [7], ni la recherche moderne [8] — sauf une exception qui méritera un peu d'attention [9], — ne disposent d'un témoignage qui puisse être mis sur pied d'égalité avec celui d'Amélius. Ce témoignage tout à fait isolé est d'autant plus remarquable qu'il contredit, par son style et son contenu, tout ce qu'on croyait savoir sur les discussions souvent aiguës entre platoniciens et chrétiens.

***

Amélius était disciple de Plotin, même son disciple de la première heure. Son ancienneté aurait dû lui valoir de succéder à Plotin pour diriger l'école fondée par ce dernier. Mais cette légitimité lui fut disputée par Porphyre. Celui-ci avait rejoint Plotin beaucoup plus tard, et il n'était resté que six années dans son entourage. Il réussit cependant à reléguer Amélius au deuxième ou, plutôt, au troisième rang. Cela ne manquait pas d'ingratitude, car Amélius avait prêté un appui précieux à Porphyre en l'initiant aux doctrines subtiles de l'ontologie plotinienne. Plus tard, Porphyre chantera les louanges — et il ne le fera pas sans une légère ironie — du labeur énorme d'Amélius, qui aurait composé plus de cent volumes de comptes rendus et de commentaires relatifs aux conférences de Plotin. Du reste, c'était le devoir du premier disciple (nous dirions : du maître-assistant) de garder et de maintenir ainsi l'héritage du maître. Mais Porphyre l'emporta quand même; Plotin lui confia le droit et le devoir de corriger et de publier ses œuvres. Cette édition, due aux soins de Porphyre, a survécu, tandis que les trésors qu'Amélius avait amassés dans une centaine de volumes, se sont dispersés, à l'exception de traces minimes. Et ces traces minimes, toutes conservées par Proclus dans son commentaire du *Timée*, laissent soupçonner qu'elles résultent d'un choix assez malveillant. A en juger d'après les quelques citations conservées par Proclus, Amélius se serait laissé entraîner à des spéculations métaphysiques assez hasardeuses. Mais n'oublions pas que Proclus emprunte presque régulièrement ses notes critiques à Porphyre; selon toute apparence, l'ironie peu cachée et la critique défavorable qui se manifestent dans les brefs comptes rendus sur Amélius, reflètent l'antagonisme peu dissimulé qui caractérisait les rapports entre les deux disciples de Plotin. Cet antagonisme, dû à la diversité des deux caractères, fait mieux comprendre que leurs attitudes envers le christianisme différaient également dans une large mesure.

***

On ne sait pas à quel traité philosophique Eusèbe a emprunté la citation dont il sera question. Il n'existe pas de liste (plus ou moins complète) des œuvres d'Amélius; il se peut

7. Théodoret, évêque de Cyr, *Gr. aff. cur.*, 2, 88, a transcrit le texte d'Amélius tel qu'Eusèbe le présente; mais il n'y ajoute rien de nouveau ou d'analogue.

8. Voilà la liste bien courte des citations récentes : Ed. Zeller, *Geschichte der griech. Philosophie*, III, 2[4], 688; W. Bauer, *Das Johannesevangelium*, 1925[2], p. 13; P. Courcelle, *Les lettres grecques en Occident*, p. 165; P. Hadot, préface de l'édition de Marius Victorinus, p. 15 ss.; John M. Rist, in *Harvard Theol. Studies*, 1969, 345/6.

9. A. Dyroff, *Zum Prolog des Johannes-Evangeliums : Pisciculi, Festschr. F. J. Dölger*, 1939, 86-93. Cet auteur a bien remarqué que saint Augustin, *Conf.*, 7, 9, connaît et critique une exégèse néoplatonicienne du prologue johannique. Mais il ne tient pas compte de l'exégèse proposée par Amélius : celle-ci ne devrait pas être écartée de la discussion du passage de saint Augustin; voir p. 84.

bien qu'il ait composé — en plus des cent volumes déjà mentionnés — d'autres ouvrages, consacrés à des thèmes spéciaux. On peut seulement noter au commencement de la citation eusébienne qu'une recherche sur l'essence du Logos précédait notre passage. Car les premiers mots de celui-ci font reconnaître une « figure d'identification ». Amélius, qui a obtenu dans ce qui précède, un certain résultat, retrouve justement ce résultat chez les auteurs qu'il cite, en l'occurrence Héraclite et saint Jean. Amélius est donc sur le point de passer d'une démonstration philosophique à la citation des témoins; il donne des preuves que l'opinion qu'il vient d'exprimer n'est pas isolée, mais dûment appuyée par des témoins d'une autorité incontestée.

***

« Voilà — c'était donc en effet le Logos, selon lequel (puisqu'il est éternel) tout ce qui est capable de genèse est entré dans l'existence [10]. » Ces mots qui formulent évidemment le résultat obtenu, permettent de reconnaître clairement la fonction du Logos. Celui-ci, appartenant au plan de l'Être, transmet et traduit son énergie de telle sorte que les γιγνόμενα, donc les choses appartenant au plan de la genèse, gagnent l'existence éphémère qui leur est destinée.

Cette constatation, relative à l'Être éternel du Logos, trouverait (Amélius parle ici au conditionnel) l'approbation d'Héraclite. En effet, on peut rapprocher de notre texte le fragment B1 du philosophe éphésien [11] dont l'énoncé central contient une analogie remarquable : γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε... Évidemment, Amélius partage l'interprétation stoïcienne relative à Héraclite, selon laquelle l'Éphésien, précurseur de la Stoa future, aurait prétendu que le Logos, caché derrière les phénomènes, leur impose son ordre et ses mesures.

Après cette comparaison, prononcée au conditionnel, Amélius passe à l'indicatif; une exclamation [12] νὴ Δία = « parbleu » donne encore plus de force à l'affirmation qui suit.

Ce que le « barbare » prononce, est conforme à la conviction d'Amélius à plusieurs égards :

1. Il attribue au Logos le rang et la dignité de principe — ἀρχή. Amélius a donc lu les mots ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος d'un œil platonicien; son interprétation ne porte pas sur le « commencement » au sens temporel, mais sur la dignité principale au sens causal.

2. Et comme le Logos est vêtu de cette dignité, « le barbare » a raison de déclarer qu'il est en relation avec Dieu — πρὸς θεόν — et de l'appeler Dieu lui-même.

Pour un platonicien, aucune difficulté ne résulte de la thèse d'une double divinité. Ce Logos est pareil ou identique à l'Ame du monde; étant cause suprême de ce monde, le Logos est divin lui-même, mais en même temps, il dirige son énergie [13] vers le Dieu supérieur, dont il est émané.

10. Amélius chez Eusèbe, *Prép. év.* 11, 19, 1.
(Les notes suivantes n° 10, 17, 22, 28 répètent le texte intégral d'Amélius. L'arrangement typographique du texte sert à mettre en relief les kôla et les kommata distingués par Amélius) :
Καὶ οὗτος ἄρα ἦν ὁ λόγος,
καθ' 'ὸν ἀεὶ ὄντα τὰ γινόμενα ἐγίνετο,
ὡς 'ἀν καὶ ὁ 'Ηράκλειτος ἀξιώσειε
καὶ νὴ Δία 'ὸν ὁ βάρβαρος ἀξιοῖ
ἐν τῇ τῆς ἀρχῆς τάξει τε καὶ ἀξίᾳ καθεστηκότα
πρός θεὸν εἶναι καὶ θεὸν εἶμαι.

11. *Fragmente der Vorsokratiker* (hrsg. von H. Diels/W. Kranz) I[6] p. 150, 3-12; le fragment est conservé par Sextus Emp., *Adv. math.* 7, 132.

12. Il est extrêmement rare qu'un texte philosophique soit interrompu par une exclamation de ce genre; d'habitude on se garde de faire remarquer des émotions quand on traite des sujets philosophiques. Les rares exceptions que je connaisse servent chacune à marquer un point de culmination. Ce qui est vrai évidemment pour notre passage.

13. Plotin aurait défini l'énergie qui a comme objet l'être supérieur par l'énergie τοῦ θεωρεῖν — conformément à Aristote, *met.* Λ 9.

En tout cas, la double prédication du Logos [14], qui a causé maintes difficultés à l'exégèse chrétienne, s'explique tout facilement [15], pourvu qu'on admette plusieurs plans du divin et qu'on soit d'accord avec l'idée que plusieurs hypostases divines émanent l'une de l'autre. Le *Platonicus* cité par saint Augustin [16] n'espérait donc pas sans raison que la doctrine du Logos, basée sur la conception d'au moins deux hypostases subordonnées l'une à l'autre, anéantirait le monothéisme personnel, confessé par les chrétiens.

***

Le mot δι' οὗ [17] annonce et confirme que le Logos est l'instrument du Dieu supérieur. Par ce moyen tout est entré bien simplement en existence. Depuis longtemps [18], les mots δι'οὗ étaient l'expression terminologique qui signifiait « l'instrument » — ὄργανον. Cette expression périphrastique faisait partie de toute une série de périphrases analogues qui servaient à signifier les causes ou principes, p.e. ὑφ' οὗ, ἐξ οὗ, πρὸς ὅ, καθ'ὅ, δι'ὅ. [19].

Tandis qu'Amélius raccourcit d'habitude le texte en paraphrasant l'Évangile, il a amplifié, cette fois, son emprunt : « Existant dans le Logos, ce qui a pris existence est devenu vivant, est devenu vie et est devenu étant »; voilà l'explication d'Amélius sur les mots de l'Évangile : ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν, et voilà en même temps une énonciation néoplatonicienne admirablement parfaite de ce qui est l'Ame du monde : Elle est ζωοποιοῦσα, elle crée et réalise partout la vie [20]. La fonction du Logos dans la doctrine des platoniciens est sensiblement plus décisive que chez les stoïciens. Selon ceux-ci, le Logos disséminait partout ses λόγοι σπερματικοί, sa fonction était physiologique ou plutôt biologique [21]. Mais l'Ame du monde des platoniciens est une hypostase de l'Être; son Logos ne distribue pas seulement la vie, mais il réalise le paradoxe que τὸ γενόμενον, le monde sorti de la genèse, gagne l'existence réelle, τὸ ὄν.

En ce point culmine le témoignage d'Amélius cité par Eusèbe. Les mots de l'Évangile ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν ont été réinterprétés d'une manière étonnante. La notion ζωή vient d'être expliquée par la série ζῶν — ζωή — ὄν. Voilà une échelle suivant laquelle la valeur ontologique s'accroît à chaque degré. Il est évident que l'intérêt du platonicien s'attache vivement et sérieusement à cette explication ontologique qui met en relief la puissance, mais aussi l'actualité du Logos identique à l'Ame du monde.

***

La suite [22] présente beaucoup moins d'intérêt. Évidemment, Amélius sent la nécessité d'éviter des choses pénibles :

Selon le « barbare », le Logos est tombé parmi les corps, et après s'être vêtu de la chair — σάρκα ἐνδυσάμενον — il aurait pris l'apparence d'un homme — φαντάζεσθαι ἄνθρωπον [23].

14. Cette double prédication est contenue dans les mots καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος.
15. Quant à cette conception, la gnose et le platonisme étaient d'accord.
16. Voir au-dessus, p. 75.
17. Amélius chez Eusèbe, *Prép. ev.*, 11, 19, 2 (suite) :
δι' οὗ πανθ' ἁπλῶς γεγενῆσθαι,
ἐν ᾧ τὸ γενόμενον ζῶν καὶ ζωὴν καὶ 'ὸν πεφυκέναι.
18. Il suffit de renvoyer à Philon Al., *De cherubin*, 125, et au 1er chapitre de W. Theiler, *Die Vorbereitung des Neuplatonismus*, 1934, 2e éd. 1964.
19. Ce sujet est traité plus largement dans mon article (composé en l'honneur de W. Theiler) : *Präpositionen und Metaphysik, Museum Helveticum* 26, 1970, 217-228.
20. N'oublions pas qu'avant tout les astres étaient reconnus comme êtres vivants. Voir Platon, *Tim.* 40 B : ὅσα ἀπλανῆ τῶν ἄστρων ζῶα θεῖα ὄντα καὶ ἀίδια... ἀεὶ μένει.
21. En outre, le Logos est l'objet de la logique, donc de l'épistémologie; seule, sa relation avec l'ontologie est véritablement faible, parce que la matière — selon les stoïciens — existe en soi.
22. Amélius chez Eusèbe, *Prép. év.* 11, 19, 3 (suite) :
καὶ εἰς τὰ σώματα πίπτειν
καὶ σάρκα ἐνδυσάμενον φαντάζεσθαι ἄνθρωπον
μετὰ τοῦ καὶ τηνικαῦτα δεικνύειν τῆς φύσεως τὸ μεγαλεῖον.
23. L'expression métaphorique que l'âme s'habille — dès son entrée dans cette vie — d'un corps, est richement variée; l'usage du mot ἐνδυσάμενον correspond bien aux traditions des Πλατωνικοί.

Amélius a certainement compris que saint Jean récite l'histoire extraordinaire — τὸ εὐ ἀγγέλιον — du Logos descendu pour une seule fois dans la personnalité d'un seul homme. Mais Amélius n'accepte pas que le message de saint Jean ait pour objet un fait singulier et historique. Son interprétation apporte à son sujet une généralisation gigantesque. En tout cas, Amélius aurait pu défendre son attitude par des réflexions de ce genre : souvent les récits populaires qui sont en vogue chez les Grecs et surtout chez les barbares ont comprimé ou réduit des expériences qui valent pour toujours et pour chacun en les attribuant à un seul personnage. Le héros d'un mythe représente tantôt toute l'humanité, tantôt l'univers.

> En interprétant le mythe d'Osiris, Plutarque procède à la découverte que la déesse Isis qui cherche douloureusement son mari disparu, représente toute la nature matérielle. Apulée se sert d'un personnage fictif, qu'il appelle Psychè, pour démontrer que par ses passions et ses douleurs il devient victime de l'amour. Selon les constatations convaincantes de M. R. Merkelbach [24], tous les romans grecs invitent le lecteur à jouer un jeu avec des symboles : derrière le récit souvent fantastique qui se déroule au premier plan, il faut deviner des arrière-plans, où les mots de l'auteur gagnent une signification secrète, plus profonde et souvent symbolique. Grâce à ce jeu, on parvient à un sens valable pour tous ceux qui savent le comprendre. Et, comme s'il voulait confirmer cela, Plutarque a imposé [25] cette tâche à tous les vrais philosophes. Il faut pénétrer dans les rites et dans les coutumes sacrales des barbares (en ce cas des Égyptiens); mais au lieu de les imiter mécaniquement, il faut chercher le sens philosophique caché dans ces rites, coutumes et traditions. Ceux qui connaissent le Logos savent le retrouver sous tous les déguisements. Il est plus que possible, il est vraisemblable que les barbares aient oublié ce que le Logos a voulu exprimer par les rites, coutumes et traditions qu'il leur a imposés. Mais le philosophe les mettra de nouveau en relief... [26]

Voilà des modèles qui donnaient un certain droit à Amélius de corriger un euhémérisme [27] manifeste à ses yeux. En effet, saint Jean semble parler d'abord du Logos universel, actuel et tout-puissant. Mais assez brusquement, saint Jean se met à lui attribuer cette unique et seule incarnation. Amélius refuse d'accepter cela. Auparavant, il a sincèrement consenti que le Logos soit universel, quant à sa fonction et à son actualité. Mais quand on admet une telle universalité, on ne peut pas admettre en même temps une individualité, comme le « barbare » l'entend; puisque tous les hommes, définis comme ζῶα λογικά participent au Logos, il est impossible de s'imaginer que le même Logos puisse être réservé à un seul individu.

En présence d'une telle contradiction, le philosophe a le droit d'y apporter une décision basée sur une argumentation philosophique. Vraisemblablement, le barbare ne connaît pas la portée philosophique de ce qu'il prétend; le philosophe peut, légitimement, grâce à la formation qu'il a reçue, écarter tout ce qui ne convient pas aux traditions dûment

24. R. Merkelbach, *Roman und Mysterium*, 1964.
25. Plutarque, *De Iside et Osiride*, chap. 2 et 3.
26. Ce sont des réflexions qui contiennent pour une part la motivation des Platoniciens prétendant avec rigueur que chaque problème — soit intellectuel, soit éthique — devrait être résolu à l'aide du Logos; le Logos s'offre comme un instrument et une méthode unique et objective menant avec certitude à des résultats objectifs; le Logos contient en soi la science de penser. Il faut seulement s'exercer à l'usage de cet instrument. Le philosophe qui a terminé de longues études concentrées sur le Logos et son application gagnera l'ἐπιστήμη platonicienne, grâce à laquelle ses argumentations et ses résultats seront mieux assurés que ce que les autres, les non-initiés rêvent ou devinent. Mais on peut bien s'imaginer d'autre part que de telles prétentions, quoiqu'elles eussent en bonne partie un fondement assez solide, étaient regardées par les non-initiés comme un *tyfos immanissimus*, comme un orgueil énorme et insupportable... Il est vrai, le Platonisme ressemblait à un système clos; ceux qui n'acceptaient pas le point de départ devaient le refuser tout entier, y compris l'attitude de ceux qui le représentaient.
27. Euhemeros de Messène avait prétendu (vers 312 av. J.-C.) que les dieux vénérés par les Grecs avaient été en réalité des rois puissants qui auraient infligé leur vénération à tout le monde.

consolidées, mais retenir tout ce qui est d'accord avec « la vérité » et qui peut l'appuyer. Ce n'est pas par manque de critique qu'Amélius corrige violemment le sens du texte qu'il cite. Au contraire, il est sûr que lui-même, Amélius, comprend le texte mieux, et cela veut dire dans un sens philosophique plus pur que l'auteur « barbare ». Amélius remplit précisément la tâche que Plutarque avait voulu réserver aux philosophes; Amélius devait être sûr d'avoir trouvé le vrai sens, qui restait caché dans le mythe raconté par le « barbare »; seule l'explication prononcée par Amélius pouvait être digne du Logos même.

Ce résultat est appuyé par quelques remarques relatives aux altérations stylistiques, apportées par Amélius. Il ne répète pas le mot de son original : καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, car pour lui il était inadmissible qu'une telle transformation se soit faite en réalité. Son Logos se revêt de la chair, mais sous ce vêtement (ou mieux ce déguisement) le Logos reste lui-même, sans aucune altération.

En même temps, il était inadmissible que le Logos fût devenu homme en réalité; il n'en a que l'apparence — φαντάζεσθαι. M. J. Rist avait raison de remarquer qu'un tel Christ serait un Christ resté Dieu, tel que le docétisme l'imaginait. Mais il me paraît justifié d'aller plus loin : il est douteux qu'Amélius parle du Christ en personne. Il semble parler d'un mythe à expliquer dans le sens où son contenu est vrai pour chaque homme. Car le Logos a réalisé sa descente pour démontrer la grandeur et la magnificence de la nature : μετὰ τοῦ καὶ τηνικαῦτα δεικνύειν τῆς φύσεως τὸ μεγαλεῖον. On sous-entendra que la descente du Logos n'était point contre la nature, elle était toute naturelle. Rien ne correspond, dans le texte de l'Évangile, à cette sentence. En effet, cette sentence jette une lumière très claire sur l'incompatibilité des deux religions. Le platonicien écarte soigneusement la notion de la grâce qui se fait sentir derrière les mots de saint Jean. L'opération du Logos qui se dissémine et se propage à travers la corporalité va de soi pour ce platonicien. Elle a pour but de faire reconnaître la grandeur de la nature. Quand on admet tout cela, il n'y a pas de quoi s'étonner — ἀμέλει — que le Logos remonte enfin chez Dieu et occupe son ancienne place auprès de lui. La dernière sentence citée par Eusèbe [28] donne une description conclusive, celle de l'ἀποκατάστασις, c'est-à-dire de la réintégration de l'ordre qui avait été entre-temps troublé [29].

Mais comme Amélius donne l'interprétation d'un texte chrétien, le mot ἀμέλει est choquant, il est presque cruel. Ce mot signifie « tout simplement », « il ne faut pas s'étonner », « il n'y a pas grand-chose », « comme cela ». Par ce mot, Amélius nie chaque trait individuel qui puisse être attribué à la vie et aux actes de Jésus-Christ. Par son ἀμέλει notre auteur [30] réalise une an-historisation totale.

Cela allait de soi : le Logos se séparerait de nouveau de sa liaison terrestre et redeviendrait Dieu [31] — processus cyclique qui mènera automatiquement à l'ἀποκατάστασις. L'ancien ordre, tel qu'il était avant tous les troubles, sera restitué; le Logos regagnerait la dignité divine qu'il avait avant d'être envoyé sur terre — οἷον ἦν.

28. Amélius chez Eusèbe, *Prép. év.* 11, 19, 4 (fin) : ἀμέλει καὶ ἀναλυθέντα πάλιν ἀποθεοῦσθαι καὶ θεὸν εἶναι, οἷον ἦν πρὸ τοῦ εἰς τὸ σῶμα καὶ τὴν σάρκα καὶ τὸν ἄνθρωπον καταχθῆναι.

29. Le meilleur exemple littéraire de la manière dont l'ἀποκατάστασις se réalise, est donné par Virgile dans la 4e Églogue, dont le thème central est exprimé par le vers :

magnus ab integro saeclorum nascitur ordo.

Voir aussi J. Daniélou : *L'être et le temps chez Grégoire de Nysse*, 1970, pp. 205-226.

30. Est-il permis de rappeler ici un jeu de mots par lequel Plotin se moquait de son disciple Amélius? Plotin se plaisait à grouper ensemble le verbe grec ἀμελεῖν (= ne pas se soucier, être négligent) avec le nom Amélius. En effet, ce nom est d'origine étrusque, on le retrouve dans le nom du bourg *Ameria*, ville natale de Cicéron. Le caractère laborieux bien connu d'Amélius contrastait en effet avec le sens du verbe ἀμελεῖν. Par cette raison, Plotin préférait appeler son disciple Ἀμέριος, pour e mettre en relation avec le ἀμερές, ce qui signifie le non-divisé oul e non-altéré. Plotin voulait-il suggérer qu'Amélius se laissait trop souvent distraire ou détourner de l'essentiel? En tout cas, le nom d'Amélius n'a rien à faire avec l'usage presque brutal qu'il fait à cet endroit du mot ἀμέλει. C'est une coïncidence due au hasard, mais elle donne tout de même à réfléchir.

31. Amélius ne parle pas de ce qui adviendra si en effet le Logos se retire du monde. L'univers ne tomberait-il pas en ruines? Telle avait été l'opinion des stoïciens qui avaient conçu la doctrine d'un mouvement cyclique du Logos. Pour le platonicien, ce monde ne périra pas; mais quand même la disparition du Logos devait entraîner des conséquences angoissantes. Amélius n'en parle pas.

Le dernier mot καταχθῆναι est une expression qui se trouve souvent dans des réflexions traitant du mécanisme de la descente et de l'incarnation; la καταγωγή, la descente d'une âme [32] ou bien sa chute involontaire, était le sujet de nombreuses réflexions; Jamblique [33] en a conservé, dans un chapitre intitulé περὶ τῶν καταγωγῶν ἐνεργειῶν, toute une collection d'opinions différentes.

La dernière ligne de la citation conservée par Eusèbe donne une sorte de résumé : Tout ce que le « barbare » préconise, doit être réduit à la formule καταγωγή — ἀποκατάστασις — ce qui correspond au cycle πρόοδος — ἐπιστροφή, qui détermine les mouvements intellectuels des êtres supérieurs à l'âme du monde. Le Logos qui est en même temps intellectuel et intelligible — νοερὸς καὶ νοητός — vient de parcourir l'orbite qui lui est familière. Selon Amélius, c'est tout à fait normal, c'est naturel — ἀμέλει — rien de plus.



On a abordé ce texte en espérant que son auteur proposerait une formule quelconque qui pourrait servir de pont, quoique fragile, entre les deux blocs opposés et irréconciliables, les platoniciens et les chrétiens. Il est vrai qu'Amélius a fait quelque chose d'extraordinaire en s'appuyant sur ces quelques versets de saint Jean, des versets qui, selon Amélius, seraient conformes à la doctrine platonicienne concernant la deuxième hypostase [34].

Il est vrai aussi qu'Amélius reconnaît en ces versets de l'Évangile un témoignage utile à l'appui d'un résultat que lui-même avait obtenu auparavant. Son attitude est donc différente de celle de Porphyre qui n'aurait pas accepté la possibilité qu'une vérité, même relative, soit cachée dans les mots d'un chrétien.

Mais il faut se demander vers quel résultat Amélius s'est laissé conduire en appliquant au texte évangélique sa réinterprétation platonicienne. Il nie ou il supprime chaque allusion contenue dans ce texte qui regarde soit l'individualité soit l'historicité du Christ. Selon Amélius, l'activité et l'actualité du Logos sont purement naturelles, donc cycliques et privées de toute individualité [35]. Par son mouvement cyclique, le Logos accomplit une loi de sa nature. Dans l'imagination d'Amélius, il n'y a pas de place pour l'intervention d'un Dieu qui accorde ou apporte de la Grâce à sa création. La replatonisation du texte en question est complète; tout ce qui sent le christianisme, a été soigneusement effacé ou plutôt ignoré.

Certes, les quelques vers qu'Amélius a empruntés à l'Évangile ne regardent pas ou ne regardent guère ni le Christ en personne qui se sacrifie ni la Grâce qu'il obtient par son sacrifice. Il faut avouer qu'une exégèse soit-elle gnostique soit-elle platonicienne pourrait être considérée comme légitime, vu que l'auteur de ce prologue n'insiste pas, dès la première parole, sur la personnalité, sur l'individualité, sur le caractère humain du Christ. Ici, en effet, le premier pas est fait pour mettre en relation l'homme Jésus avec le Logos divin. Faut-il s'étonner qu'un Amélius en arrache la chance bien singulière de réclamer ce texte pour l'arsenal du platonisme ?

Amélius n'est que trop content de pouvoir faire appel à un tel témoignage. Il vient de

32. La descente volontaire d'une âme qui va sauver le monde est annoncée par Virgile : *iam nova progenies caelo demittitur alto;* ici, le verbe *demittitur* correspond littéralement au καταχθῆναι dans le texte d'Amélius.

33. Le texte en question se trouve chez Stobée, *Ecl.*, I 375, 5-18, éd. Wachsmuth-Hense; une version française constitue l'appendice du vol. 3 de l'ouvrage du R.P.A. J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste.*

34. Évidemment, la deuxième hypostase de l'Être est rattachée par le Logos à la première, le Noûs, qui est l'être pur; d'autre part, aucune âme n'existera à l'écart du Logos. On remarque bien toute la complexité de l'ontologie plotinienne.

35. Individualité signifie μερισμός, la séparation de l'unité primordiale. Pour le platonicien, l'individualité constitue le péché originel; l'individu a perdu le contact salutaire avec le Tout; pour cette raison, il périra avec nécessité. Pour cette même raison, le Logos ne peut accepter aucune individualité; il est ἀμερής, indivisible; il en aura seulement l'apparence, φαντάζεται.

découvrir [36] là, parmi tant de prétentions chrétiennes, un point précis qui est hors de conteste. En plus, Amélius croit légitimement pouvoir soit corriger « le barbare », soit préconiser une exégèse plus pure et plus juste; car le philosophe comprend le sens de ces versets dans toute leur profondeur, tandis que le « barbare » y mêle sa superstition populaire et ignorante [37].

Après tout, Amélius n'a pas fait un pas pour commencer une discussion compréhensive avec les chrétiens. Si l'introduction d'Eusèbe (voir p. 76) invite à supposer un tel geste, on peut affirmer avec certitude que c'est erroné — soit qu'Eusèbe, soit que le lecteur moderne se trompe. Au contraire, Amélius avait plutôt l'intention de préparer une conquête. Parmi les témoignages familiers aux chrétiens, il avait remarqué ce point stable, ce rocher qui évidemment ne leur appartenait pas; Amélius, par conséquent, se mettait à y hisser le drapeau du Platonisme; quand on réussirait à y mettre le pied, on aurait gagné un avantage bien important.

On imaginerait volontiers qu'Amélius lui-même ait fait suivre son exégèse platonisante de la recommandation de faire graver ces mots en lettres d'or sur les murs de toutes les églises. Certes, il serait trop hasardeux d'identifier le *Platonicus* de saint Augustin (voir ci-dessus p. 75) avec Amélius. Mais il faut avouer que les intentions de ce *Platonicus* étaient identiques à celles d'Amélius. Ils espéraient tous deux pouvoir attaquer vigoureusement la théologie chrétienne en se servant du prologue johannique. Selon eux, ce texte ne permettait pas d'autre exégèse que la néoplatonicienne. Selon eux, le prologue johannique contient la définition parfaite et exhaustive de la seconde hypostase. Celui qui reconnaît la vérité de ces paroles doit reconnaître la vérité de tout le platonisme. Ou bien Amélius est le *Platonicus* mentionné par saint Augustin, ou bien il y avait tout une tradition platonicienne qui combattait les chrétiens avec les armes que le prologue johannique pouvait leur fournir.

***

Le fait curieux qu'Amélius prend garde de ne point mentionner le nom de saint Jean pourra servir à appuyer les observations que nous avons déjà notées. Eusèbe lui reproche, non sans amertume, cette réticence. Mais Eusèbe n'a pas remarqué qu'Amélius veut bien attribuer une autorité respectable à son témoin. Amélius risquerait de scandaliser ses lecteurs platoniciens, s'il citait ouvertement — γυμνῇ τῇ κεφαλῇ — un texte chrétien. Pour cette raison, il se sert — malgré les prétentions d'Eusèbe — d'un léger déguisement : il appelle l'auteur du texte cité « le barbare ». Grâce à ce détour qui a sans doute été mûrement réfléchi, Amélius se servira d'un avantage important. Avec cela, il renvoie son lecteur à la βάρβαρος σοφία, il met en relief qu'un résultat important de la philosophie grecque est, une fois de plus, attesté et confirmé par la sagesse des barbares [38]. On était convaincu que le Logos avait laissé, dès l'origine du monde, des empreintes profondes, quoique parfois presque effacées, dans les traditions des barbares, tandis que les Grecs, qui se considéraient comme un peuple tout jeune [39], ne pouvaient point faire remonter leurs traditions au même âge, ni leur conférer la même autorité. Un résultat logique, mais récent, comme Amélius en avait obtenu un, pouvait être confirmé par l'observation qu'une tradition barbare conservait ce même résultat depuis longtemps.

36. L'a-t-il découvert lui-même et le premier? Ou y avait-il des prédécesseurs gnostiques?
37. Il ne faut point s'étonner que saint Augustin dénonce le *tyfos* des Platoniciens : leur orgueil paraît insupportable à l'auteur des *Confessions*. Mais il faut tenir compte du fait que cet orgueil reposait sur la certitude inébranlable que la vérité révélée par Platon était supérieure à toute conviction qui a sa légitimation ailleurs.
38. On prépare des Mélanges en l'honneur de mon très estimé collègue H. E. STIER de Münster; j'y contribuerai par une étude sur l'estime de la βάρβαρος σοφία durant la Basse Antiquité.
39. Voir PLATON, *Timée*, 22B : Le prêtre égyptien se moque de la jeunesse des Grecs qui resteront éternellement des enfants : Ἕλληνες ἀεὶ παῖδές ἐστε. Cette parole deviendra le *locus classicus* quand il s'agit de prouver la supériorité de la sagesse des barbares.

Amélius ne partage donc pas l'opinion de Celse qui avait désapprouvé le Logos des chrétiens parce qu'il était récent et déformé. Il admet au contraire que l'Évangile qu'il cite ait conservé une empreinte du vrai Logos. Mais ce n'était point là le mérite de l'auteur (donc de saint Jean), c'était celui du Logos qui parle à travers la tradition barbare. Amélius se garde d'attribuer la moindre confiance à un auteur chrétien. Seul le Logos mérite confiance — où qu'il se manifeste. Au dépit d'Eusèbe, Amélius ne mentionne pas le nom de son témoin. Il aurait perdu le crédit de ses lecteurs s'il avait fait entrevoir qu'il s'appuyait sur un témoin chrétien. Mais son crédit ne pouvait que s'accroître s'il se servait d'un témoignage que le Logos lui-même avait confié aux barbares. On notera bien que la vérité ne peut être nullement augmentée ou élargie par un individu quelconque. Même s'il l'avait voulu, Amélius n'aurait pu attribuer l'honneur d'une telle découverte à saint Jean ou à un autre personnage. Cet honneur était dû uniquement au Logos lui-même, parce qu'il s'est manifesté toujours, partout et même par le « barbare ». La réticence d'Amélius, tellement regrettée par Eusèbe, fait partie de son exégèse. Cette exégèse ne mériterait aucune confiance, si ce n'était pas le Logos lui-même qui se manifestait et se révélait par lui-même.

***

La discussion entre platoniciens et chrétiens relative au Logos présente plusieurs aspects. Il ne faut pas tenir compte seulement du parti pris d'Amélius, ni des applaudissements d'Eusèbe qui prend acte des seuls points d'accord — il faut tenir compte aussi d'une argumentation de saint Augustin envisageant le même problème. Le passage en question — *Conf.* 7,13 suiv. — a été étudié par plusieurs savants [40]. On a mis en relief, peut-être avec raison, que saint Augustin répond à une doctrine néoplatonicienne qui coïncidait presque avec le contenu du prologue johannique. Mais il faut souligner le mot « presque ». Saint Augustin fera sauter aux yeux la profondeur du gouffre qui sépare la théologie des platoniciens de la foi chrétienne.

Essayons une paraphrase rapide de ce passage :

Le Seigneur s'est servi d'un instrument en soi indigne [41] pour conduire saint Augustin à une lecture pieuse et pleine de récréation. Saint Augustin vient de retrouver, dans des textes platoniciens [42] qu'il a lus, *presque* la totalité des doctrines préconisées dans le prologue johannique et, plus encore, la doctrine exprimée par saint Paul, *Phil.* 2,6.

Évidemment, ces textes bibliques n'étaient cités dans les *libri Platonicorum* ni littéralement ni approximativement [43]; c'est saint Augustin, lecteur attentif, qui remarque la presque-coïncidence et qui la souligne en citant, lui-même, les mots de l'Évangile; il résume par sa citation ce que les textes platoniciens cherchaient à exprimer; mais ces derniers fatiguaient le lecteur par des détours et des variations inutiles [44]. La simplicité de l'Évangile contraste avec le style surchargé des *libri Platonicorum*. Leur auteur semble avoir répété plusieurs fois et par des argumentations variées la même opinion, c'est-à-dire

40. En première ligne : A. Dyroff : *Zum Prolog des Johannes-Evangeliums : Pisciculi*, Festschrift F. J. Dölger, 1939, 86-93; P. Courcelle, *Les confessions*, etc., 1963, p. 99 suiv.

41. Saint Augustin, *Conf.* 7,13 : ... *Procurasti mihi per quondam hominem immanissimo tyfo turgidum quosdam Platonicorum libros ex graeca in latinum versos et ibi legi... quod in principio erat Verbum* etc. Le τῦφος, orgueil, était reconnu comme la caractéristique significative des platoniciens, voir Lucien de Samosate, *Hermotimos*, 16 : οἱ Πλατωνικοὶ δὲ τετύφωνται καὶ φιλόδοξοί εἰσιν.

42. Je n'ai point l'intention de reprendre la discussion vive, presque acharnée, sur la question de l'auteur de ces livres. Je voudrais uniquement mettre en relief ce qui dans les notes prises par saint Augustin dans ces livres se rapporte à la discussion sur la doctrine du Logos.

43. Amélius citait, au moins approximativement, le texte de l'Évangile; les livres que saint Augustin avait sous les yeux, n'en faisaient pas autant. Cette observation interdit strictement d'identifier les *libri Platonicorum* lus par saint Augustin avec le livre d'Amélius, fouillé par Eusèbe.

44. Saint Augustin mentionne deux fois cette oscillation du langage des platoniciens : *Conf.* 7, 13 : *hoc idem omnino multis et multiplicibus suadent rationibus*, et un peu plus bas : *indagavi... in illis litteris varie dictum et in multis modis*.

la théorie platonicienne concernant le rang et la dignité du Logos dans le cadre de la 2e Hypostase.

Mais saint Augustin est loin de fermer les yeux quant aux points de désaccord. Il n'imite pas l'exemple d'Eusèbe qui n'était que trop heureux d'avoir trouvé un témoignage assurant que les platoniciens, eux aussi, vénéraient le Logos descendu dans ce monde. Au contraire, saint Augustin retrace par des remarques brèves, mais bien posées, ce qui sépare les platoniciens de l'Évangile. Il applique une figure de gradation : il admet que les platoniciens ont trouvé beaucoup. Il admet même que leur théologie est incontestable [45]; mais la vraie religiosité — c'est-à-dire louer la gloire de Dieu et le remercier pour sa grâce [46] — leur échappe, comme cela échappera toujours aux sages, parce que réservé aux simples.

En prononçant ces reproches, saint Augustin a en partie tort. Il n'a remarqué ni le sentiment ni la pratique d'une piété profonde en fait, souvent attestés chez les platoniciens [47].

Mais d'autre part, saint Augustin a raison de proclamer ses reproches, parce que le Dieu Suprême des platoniciens est dans l'au-delà, aucune gloire ne lui appartient, et les prières ou remerciements des fidèles ne parviennent pas jusqu'à sa sphère; ce Dieu se dérobe à toute vénération. Il est vrai qu'une religiosité sentimentale et une piété populaire étaient peu compatibles avec l'esprit du platonisme [48], et saint Augustin a mis en relief, avec toute la précision voulue, une des différences les plus marquantes : aucune pratique religieuse — ni louanges ni prières ni remerciements — ne permettra ni ne facilitera l'approche du Dieu Suprême qui reste inaccessible. Lui qui est Intelligence suprême ne peut être saisi que par l'Intelligence : *Similia similibus*.

***

Mais revenons sur la question du « presque », c'est-à-dire sur les observations de saint Augustin au sujet de ce qui manque, malgré certains accords, à la doctrine des platoniciens.

L'énumération est vite faite :

Il leur manque un équivalent aux versets *Jn* 1,11 et 12; et il n'y a rien qui soit pareil à *Jn* 1,14; le contenu de *Phil.* 2,7-11 n'est nullement confirmé par les platoniciens, et *Rom.* 5,6 et 8,32 n'ont aucune analogie dans les écrits des platoniciens.

Qu'est-ce que cela veut dire ?

Cela veut dire que la conception platonicienne du Logos était à l'époque de saint Augustin invariablement la même qu'à l'époque d'Amélius. Dans cette conception, la personnalité du Christ, son sacrifice, la grâce accordée aux pécheurs n'avaient pas de place; en un mot, toute relation du Christ avec l'humanité était ignorée par les auteurs des *libri Platonicorum ;* cette constatation embrasse *a*) le fait que le Christ s'est sacrifié pour tous les hommes, et *b*) le fait qu'il est devenu homme lui-même. C'était déjà beaucoup qu'Amélius eût admis (au sens général et bien large) que le Logos fût descendu dans le monde corporel. Selon toute apparence, l'auteur des *libri Platonicorum* niait même la possibilité que le Logos ait provoqué l'impression de s'être transformé en homme — φαντάζεσθαι ἄνθρωπον.

45. En effet, il aurait été insensé de nier le but central de la théologie des platoniciens qui envisageait précisément la connaissance des êtres divins, mais qui admettait comme méthode légitime uniquement λογισμὸς καὶ διάνοια.

46. Saint Augustin *l.c. : etsi cognoscunt Deum, non sicut Deum glorificant aut gratias agunt, sed evanescunt in cogitationibus suis et obscuratur insipiens cor eorum ; dicentes se esse sapientes stulti fiunt.*

47. C'est le thème principal de l'ouvrage admirable de W. Theiler, *Die chaldäischen Orakel und die Hymnen des Synesios*, 1re éd. 1933, réimprimé dans *Forschungen zum Neuplatonismus*, 1968, 252-301.

48. Le platonisme pouvait tolérer la plupart des formes sous lesquelles se manifestait la piété populaire. Mais il ne pouvait pas les recommander comme moyens qui devaient conduire au salut des âmes.

Cet auteur semble avoir refusé bien rigoureusement [49] toute idée qui pouvait conduire vers une humanisation du Logos.

Les détails mentionnés par saint Augustin permettent de conclure que ce dernier avait trouvé, dans les *libri Platonicorum*, un exposé précis et complet sur le Logos comme cause ou comme organe de la 2e Hypostase.

Les relations du Logos avec l'univers, donc ses relations avec les lois de la nature en général, étaient largement décrites, et le rang du Logos parmi les êtres divins était clairement défini. D'autre part, il ne faut point s'étonner si l'auteur des *libri* ne disait rien sur l'attitude de son Logos-Dieu envers les hommes. Le Logos, certes, se diffuse dans le monde [50]; mais il ne descend pas dans le monde pour sauver les malfaiteurs. Au contraire, c'est la tâche des hommes, en s'appliquant aux lois du Logos, de gagner, chacun pour soi, le salut, la σωτηρία.

On remarque clairement à travers le récit de saint Augustin qu'il s'agissait d'un exposé sur le Logos assez rigoureux et orthodoxe au sens platonicien. Les limites que cette orthodoxie platonicienne ne voulait pas franchir étaient nettement définies; saint Augustin s'en est rendu compte avec une entière précision. Malgré les détours et les répétitions inutiles déplorés par saint Augustin [51], il n'y avait le moindre doute sur l'incompatibilité totale et définitive des deux partis pris. Est-ce la faute, ou le mérite d'Amélius, d'avoir suggéré à Eusèbe que le gouffre pourrait être comblé quand même ?

* * *

a) De toute évidence, l'exposé d'Amélius n'avait pas contribué à une détente. L'auteur des *libri Platonicorum*, sensiblement plus rigoureux que son confrère Amélius, est hostile à la moindre concession. Certes, on était pleinement d'accord sur le Logos comme puissance cosmique [52]; mais au sujet du domaine terrestre, on restait dans un désaccord irréconciliable quant au point principal : la mission du Christ — et donc du Logos — parmi les hommes. Aucun platonicien n'était capable de s'imaginer que le Logos, puissance divine, pouvait s'humilier [53] de façon à sauver des indignes. Déjà Amélius avait ouvertement refusé cette dernière conséquence en l'imputant comme un malentendu naïf au « barbare »; l'auteur des *libri Platonicorum* s'arrête bien avant d'entrer dans des réflexions aussi dangereuses; pour lui, la descente du Logos « dans sa propriété » [54] n'a pas lieu.

b) Derrière les témoignages que nous venons d'étudier, on remarque bien dans quelle mesure les deux systèmes étaient différents et incompatibles. La doctrine des platoniciens attribuait au Logos d'être la puissance cosmique qui mettait en valeur partout la loi de la raison et de l'intellectualité. Cette doctrine, carrément définie, s'imposait à chaque adhérent du platonisme. Des platoniciens qui découvraient le texte du prologue johan-

49. Sans aucun doute, le père d'un tel rigorisme était Porphyre. Mais il serait hardi de prétendre que seul Porphyre mérite d'être reconnu comme auteur des *libri Platonicorum*. En tout cas, leur auteur devrait s'être inspiré des axiomes principaux préconisés par Porphyre. On voit bien qu'Amélius osait faire un pas en avant, un tout petit pas qui menait vers la christologie. Mais l'auteur des *libri Platonicorum* désavouait ouvertement la petite concession offerte par Amélius.

50. Le principe stoïcien que le Logos διὰ πάντων διήκει — voir SVFI 24, 31 ; 42, 19 — était toujours en vigueur aussi dans les conceptions des platoniciens qui admettaient un Logos non-matériel.

51. Voir ci-dessus, p. 84, note 44.

52. Quant aux conceptions qui s'attachent à la vision du Dieu cosmique, il faut consulter l'ouvrage du P. A. J. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, 4 vol., 1944-1954, dont le 3e vol. est consacré au thème du Dieu cosmique.

53. On trouvera un exposé sur le thème de l'humilité et de l'humiliation dans l'article « *Demut* » de mon savant collègue A. DIHLE, dans le *Reallexikon für Antike und Christentum* (RAC), 3, 1957, 735-778. Non seulement l'humilité comme vertu humaine était inconcevable et impraticable pour le monde grec, mais que le Christ lui-même ait donné l'exemple suprême de l'humiliation, cela passait les limites de l'imagination. C'est ici qu'il faut constater une des difficultés les plus sérieuses qui existaient pour le christianisme à se faire comprendre.

54. Recourons au texte de saint Augustin, *l.c.* : *quia vero in sua propria venit, et sui eum non receperunt ; quotquot autem receperunt eum, dedit eis potestatem filios Dei fieri credentibus in nomine eius — non ibi legi.* Et deux lignes plus bas : *quia Verbum caro factum est et habitavit in nobis — non ibi legi.*

nique [55] étaient tellement imbibés de la dite doctrine qu'ils pouvaient lire ce prologue, le comprendre et l'interpréter uniquement dans le sens préformé par leur doctrine. On ne pouvait pas remarquer autre chose que l'aspect cosmique du Logos.

Il a fallu un siècle (ou plus) pour que la doctrine chrétienne gagnât une fermeté pareille. Tandis qu'Eusèbe se laissait tromper (ou voulait se laisser tromper) sur la question de fond, saint Augustin met en relief ce qui, pour lui, est le point principal : Le Logos est plus que puissance cosmique; il est au-dessus de la loi (y compris la loi de la raison), ce qui fonde des paradoxes comme ceux-ci : Le Christ étant Logos, est le bienfaiteur précisément des malfaiteurs; plus encore, il se sacrifie pour ceux qui selon toute raison ne le méritent pas. Par conséquent, lorsqu'un chrétien comme saint Augustin abordait les livres platoniciens exposant cette doctrine du Logos, il devait s'apercevoir de l'accord sur le Logos, comme puissance cosmique. Mais il notait en même temps le désaccord fondamental, ce que fait saint Augustin en bien peu de lignes, mais qui se distinguent par leur précision et leur clarté.

Quand on s'efforce de démêler l'essentiel de ce qui restait éphémère, on ne peut pas prétendre que les deux partis adverses aient disposé d'une exégèse en soi conséquente, traditionnelle et peut-être canonique du prologue de l'Évangile de saint Jean. Cela ne saurait valoir pour le parti chrétien : ce texte prêtait, et prête (et prêtera!) à des difficultés énormes. L'histoire de l'exégèse de ces quatorze versets n'est pas encore écrite (le sera-t-elle un jour ?). Mais il paraît certain qu'il n'y avait pas de continuité ni de tradition pendant les premiers siècles; l'exégèse flottait.

Les Platoniciens, d'autre part, étaient bien loin de s'occuper à perpétuité d'un texte qui leur était peu familier. Lorsque l'un ou l'autre parmi eux — par exemple Amélius ou le *Platonicus* — prenait connaissance de ce texte, il essayait avant tout d'y mettre la main pour attaquer l'adversaire dans son propre domaine. Mais de telles tentatives d'assaut ne suffisent pas pour constituer une exégèse en soi homogène et traditionnelle.

Non, ce ne sont pas les exégèses différentes et contradictoires qui ont éternisé la discussion. Le noyau du problème, et le noyau de toutes les discussions passées et futures est contenu dans les quatorze versets du prologue. Serait-il légitime de prétendre, que le Christianisme s'est rendu compte toujours et totalement des deux aspects du Logos divin, préconisés par le prologue ? Sans aucun doute, la tradition chrétienne est divisée en deux courants dont chacun est caractérisé par la sur-accentuation souvent hypertrophique de l'un des deux aspects. Le *pantokrator* aux traits sévères qui règne sur l'univers, souvent représenté dans les absides des églises byzantines, est l'expression visible non seulement du Christ dans la gloire, mais plus encore du Logos johannique. En Occident, on a toujours préféré l'aspect plutôt charismatique; saint Augustin en est le meilleur témoin. C'est lui qui a défendu ce dernier aspect contre l'autre qui ne sied que trop bien à la théosophie platonisante.

Toujours, les quatorze versets du prologue ont invité les commentateurs et les exégètes à faire leur choix — c'est-à-dire à se proclamer en faveur de l'un ou de l'autre aspect. Mais sitôt un tel choix fait, les deux partis pris deviennent incompatibles. L'un exclut l'autre. Seule une interprétation sage, patiente et globale, qui rend justice à chacun des deux aspects et qui tient compte de l'ampleur des conséquences qui en dépendent, seule une telle interprétation réussira à combler le gouffre toujours menaçant. Le prologue johannique confesse en même temps la doctrine principale d'une théosophie cosmique et la promesse du salut et de la grâce. C'est la richesse de ce contenu, une richesse qui a mené à l'ambiguïté, qui a déclenché plusieurs fois des discussions violentes et acharnées, dont nous venons d'esquisser le cours, les tendances et les vicissitudes.

MÜNSTER/WESTF. UNIVERSITÄT

55. En tout cas, et Amélius et le *Platonicus* cité par saint Augustin (voir au-dessus, p. 75) connaissaient le prologue de l'Évangile de saint Jean et se rendaient compte de la portée de ce texte.

BALTHASAR FISCHER

DAS MOTIV VON DER *MORS SACRA* IM HYMNUS ZUR NON

Tod des Christen oder Tod Christi?

Der lapidare Hymnus zur Non, den manche Autoren — zusammen mit den auffällig verwandten Auftakt-Liedern zu Terz und Sext — Ambrosius zuzuschreiben versucht haben[1], hat in der ursprünglichen, im Brevier Pauls VI. wiederhergestellten Fassung folgenden Wortlaut :

Rerum, Deus, tenax vigor,
immotus in te permanens,
lucis diurnae tempora
successibus determinans,

Largire clarum vespere,
quo vita nusquam decidat,
sed praemium mortis sacrae
perennis instet gloria.

Praesta, Pater, piissime,
Patrique compar Unice,
cum Spiritu Paraclito
regnans per omne saeculum.
Amen.

Was heißt im Gefüge der 2. Strophe „praemium mortis sacrae" ? Weitaus die Mehrzahl der Übersetzer [2] des Hymnus versteht die Strophe in dem Sinne, daß sie im sinkenden

1. Eine Sicherheit besteht nicht; vgl. M. PELLEGRINO, *Innologia cristiana latina*, Torino 1964, 110-114. Man wird vermuten dürfen, daß die drei so verwandten Auftakt-Hymnen zu Terz, Sext und Non von ein-und demselben unbekannten Verfasser stammen, der sich an der Diktion des Ambrosius gebildet hat.

2. Gelegentliche rühmliche Ausnahmen ändern an diesem Gesamtbild nicht viel, zumal es ihnen meistens nicht gelingt, ihre richtige Einsicht (mors sacra = mors Christi) in der Übersetzung unverwechselbar zum Ausdruck zu bringen. So heißt es bei J. PASCHER, *Das Stundengebet der römischen Kirche*, München 1954 richtig : „Der ‚heilige Tod' brachte Licht ewiger Herrlichkeit für den Herrn zuerst, dann aber je und je für die Erlösten" (235 f.). Die anschließend gebotene Übersetzung bringt das aber nicht eindeutig zum Ausdruck, wenn sie sagt :

„Spende Licht am Abend,
daß so das Leben nicht erlösche,
sondern als Lohn heiligen Todes
immerwährende Herrlichkeit in
Aussicht stehe" (235 f.).

Auch bei AE. LÖHR, *Abend und Morgen ein Tag. Die Hymnen der Herrentage und Wochentage im Stundengebet*, Regensburg 1954, 527 heißt es zu unserem Hymnus richtig : „Es ist der Christus-Tod, der uns die ‚Aionen-Herrlichkeit' verbürgt"; die Verf. schwächt ihre eigene Erkenntnis allerdings ab, wenn sie später dann doch von einer „Bitte um den heiligen Tod" (528) spricht, und es mag mit dieser Unklarheit zusammenhängen, daß die im Anhang (695) gebotene Übersetzung wie die Paschers doppeldeutig bleibt :

Tag den Gedanken an das Sinken des eigenen Lebens wecken und erflehen will, daß ewige Herrlichkeit dem zuteilwerde, der eines „heiligen“ [3] oder „glückseligen“ [4] Todes gestorben sei oder „dem, der im Tode recht bestand“ [5]. Auch das „Neue Stundenbuch“, dei verkürzte deutsche Voraus-Ausgabe des nachkonziliaren Breviers, geht in die gleiche Richtung, wenn es paraphrasierend übersetzt : „bis uns der Tod hinüberführt, wo alle Grenzen fallen“ [6].

Es ist der Sinn dieser Miszelle, aufzuzeigen, daß hier eine verräterische Fehlübersetzung vorliegt, die ins Anthropologische wendet, was vom Hymnus soteriologisch gemeint ist. Allein der Gebrauch von SACER statt SANCTUS hätte die Übersetzer stutzig machen müssen. Schon ein gewöhnliches lateinisches Lexikon hätte ihnen nämlich sagen können, daß SACER niemals so etwas wie „heiligmäßig“ heißen kann, sondern immer die objektive Heiligkeit besagt. Wenn aber die 9. Stunde seit alters deshalb von den Christen als Gebetsstunde gefeiert wird, weil sie die Todesstunde des Herrn ist [7], so kann mit der hier erwähnten „mors sacra“ nicht der Tod des Christen, es muß der Tod Christi gemeint sein, als dessen Lohn Herrlichkeit „ansteht“. Dieses „instet“ versteht man besser, wenn man weiß, daß altchristliche Stunden-Spiritualität das von den Synoptikern übereinstimmend berichtete Wieder-Hellwerden zur neunten Stunde des Karfreitags nach der dreistündigen Sonnenfinsternis [8] als ein Sinnbild der auf das Dunkel des Kreuzesschicksals Christi und der Christen folgenden Auferstehung gesehen hat.

Diese „staurozentrische“ Sicht der Non (mit dem paschalen Klang, den frühchristliche Staurozentrik an sich hat) taucht nach anfänglich eher trinitarischer Deutung [9] um die Wende vom 2. zum 3. Jahrhundert plötzlich an zwei verschiedenen Stellen auf : beim späten montanistischen Tertullian [10] und in der Traditio Apostolica Hippolyts. Als die weitaus einflußreicher gewordene sei die Äußerung Hippolyts im Wortlaut angeführt :

„Gib uns den klaren Abend, Herr,
wo nichts das Leben bringt zu Fall,
vielmehr als heil'gen Todes Lohn
Aionenherrlichkeit uns bleib“.

Auch das Laacher Laienbrevier mag das Richtige meinen, wenn es die ewige Herrlichkeit als „geweihten Todes Preis“ bezeichnet : I (Berlin 1928) 17, aber Leser und Beter werden aus der reichlich gequälten Wendung nicht unausweichlich heraushören, daß Herrlichkeit nicht von unten zu verdienender, sondern vom Kreuze Christi zu erwartender Preis ist.

Am ehesten ist die alte Übersetzung des schlesischen Erzpriesters Stephan : I (München 1926) 42 geeignet, den gemeinten Sinn auszudrücken :

„Daß als des heiligen Todes Lohn
Uns winkt die ewige Seligkeit.“

3. So etwa im Groot Gebedenboek, Utrecht-Brussel 1951, 170 : „mar waar als loon voor heil'ge dood een eeuwge heerligkeid ons wacht“; ähnlich in der von L. BOUYER betreuten französischen Übersetzung Paris-Tournai 1962, 149 : « et après cette vie, la gloire sans fin, récompense d'une sainte mort. »
In dieselbe falsche Richtung geht die gequälte Übersetzung von H. ROSENBERG, *Die Hymnen des Breviers in Urform und deutscher Nachdichtung I* = Ecclesia Orans 11, Freiburg 1923, 85 : „... sondern als heiliger Sterbedank uns Wonnenewigkeit begrüßt.“

4. So etwa J. CONELLY, *Hymns of the Roman Liturgy*, London-New York-Toronto 1957, 32 : „But everlasting glory be the immediate reward of a happy death.“
Ähnlich im Wochenpsalter von *Pius Parsch*, Klosterneuburg 1938, 37 :

„Führ uns in selgem Tod erneut
in deines Reiches Herrlichkeit.“

In die gleiche Richtung geht J. SCHENK, *Hymnenbuch I:* Die Hymnen des Römischen Breviers, o.J. (1951) 11 : „... vielmehr als Lohn eines glückseligen Todes ewige Herrlichkeit bevorstehe.“
Ähnlich auch A. SCHULTE, *Die Hymnen des Breviers nebst den Sequenzen des Missale*, Paderborn 1920, 36 : „... sondern als Lohn eines glückseligen Todes uns die ewige Herrlichkeit erwarte.“
In die gleiche Gruppe gehört noch die Übersetzung von R. ZOOZMANN in : *Lobet den Herrn. Altchristliche Kirchenieder und geistliche Gedichte*, München 1928, 25 : „Daß als selgen Sterbens Lohn uns zeitenlose Wonne bleibt.“

5. So in der *Übertragung der Sequenzen und Hymnen des Römischen Meßbuchs und Stundengebetes* von Dr. THEOPHILUS, Essen o.J. (1933) 27 : „(Spende) dem, der im Tode recht bestand, zukünft'ger Glorie Unterpfand.“

6. *Neues Stundenbuch I:* Tagzeiten, Einsiedeln-Zürich-Freiburg-Wien 1970, 27*.

7. Vgl. die Ausführungen zur Frühgeschichte von Terz, Sext und Non bei J. STADLHUBER, *Das Stundengebet der Laien im christlichen Altertum:* ZKTh 71 (1949) 142-146. St. hat eine Stelle beim späten montanistischen Tertullian übersehen, auf die M. Mary Philomena in den Eph. Lit. 78 (1964) 37 aufmerksam gemacht hat, und in der bereits die Non als Gedächtnisstunde des Todes Christi gewertet wird : De jejunio 10,7 (CC Ser. lat. 2, 1268).

8. *Mk* 15, 33; *Mt* 27, 45; *Lk* 23, 44.

9. So vor allem bei Klemens von Alexandrien; vgl. Stadlhuber 134.

10. Tertullian a.a.O. (Anm. 7) : in der Non feiern wir den „exitus Domini, ut tunc et nos revertamur ad iucunditatem, cum et mundus recepit claritatem.“

Illa ergo hora in latere Christus punctus aquam
et sanguinem effudit et reliquum temporis diei
inluminas ad vesperam deduxit. Unde incipiens
dormire principium alterius diei faciens imaginem
resurrectionis implevit [11].

Wir kennen eine Reihe alter lateinischer Hymnen zur Non, in denen dieses Motiv vom Wieder-Hellwerden um die neunte Stunde des Karfreitags als Typus der Auferstehung weitergelebt hat.

In dem Hymnus, den Caesarius von Arles für die Non in der Osterzeit vorsieht („Ter hora trina volvitur") lautet die 3. Strophe :

Haec hora quae resplenduit
crucisque solvit nubila,
mundum tenebris exuens
reddens serena tempora [12].

In einem zeitlich nicht näher bestimmbaren Non-Hymnus zur Fastenzeit heißt es :

Mors per crucem nunc interit
et post tenebras lux redit [13].

Bis tief ins Mittelalter hinein nennt man bei der Sinngebung für das Beten zur neunten Stunde gerne soteriologische Motive; besonders beliebt ist das vom Schächer, dem (stellvertretend für die Menschheit) als „praemium mortis sacrae" das Paradies zugesagt wird [14].

Von dieser hinter der Non stehenden Gesamtsicht der Erlösung erklärt es sich wohl auch, daß Hippolyt im Gegensatz zu Terz und Sext bei der Non von einer „magna prex" und „magna benedictio" [15] spricht, und daß nach dem Testamentum Domini zur Terz „cum moerore et labore", zur Sext „cum maestitia", zur Non aber „cum collaudatione" gebetet werden soll [16].

11. Hippolyt, Trad. Ap., Kap. 41 (Botte 92). Wir haben die offenbar ursprünglichere, von der lateinischen Übersetzung in Übereinstimmung mit dem syrischen Text des Testamentum Domini vertretene Lesart gewählt, die auch der Hsg. B. Botte seiner französischen Übersetzung (93) zugrundegelegt hat. Es ist interessant, daß der mit der Väter-Spiritualität so vertraute Kardinal Newman in seiner Übersetzung unseres Hymnus das Motiv vom „principium alterius diei" einbringt, allerdings unter „mors sacra" auch fälschlich den Tod der Christen und nicht den Christi versteht : „Lord brighten our declining day/ That it may never wane/ Till death, when all things round decay/ Brings back the morn again" : Verses on various occasions, London 1868, 238.

12. Vgl. A. S. Walpole, *Early latin hymns*, Neudruck Hildesheim 1966, 249 : Hymnus 56, 9-12.

13. Ebda Hymnus 102, 9-10 (334).

14. So beginnt in einer um 850 geschriebenen Gebetssammlung aus Tours, die A. Wilmart herausgegeben hat, die Kollekte zur Non : „Domine Jesu Christe, qui hora nona in crucis patibulo confitentem latronem intra moenia paradisi transire iussisti" : Precum libelli quattuor aevi Karolini, ed. A. Wilmart, Romae 1940, 98. Das Gebet ist in den verschiedensten Versionen als Non-Oration bezeugt : vgl. etwa noch PL 101, 464.
Das Schächer-Motiv im Zusammenhang mit der Non ist noch Rupert von Deutz geläufig : De divinis officiis I, 5, 48-56 (CC Cont. Mediev. 7, 8); darüber hinaus ist er — wie so oft — treuer Tradent altchristlicher Spiritualität, wenn er hinzufügt, es sei die Stunde, in der wir begonnen haben „rescisso velo legis et prophetarum revelata facie contemplari gloriam domini", zugleich die Stunde, in der aus der durchbohrten Seite des Erlösers das Blut geflossen sei, „quo redimimur" und das Wasser, „qua abluimur".

15. A.a.O. (Anm. 11) 90 *Z.* 15.

16. Testamentum Domini II, 24 (Rahmani 145).
Bei der Terz heißt die Begründung für die Trauer : „Illa est enim hora, in qua fuit actus in crucem Unigenitus", bei der Sext : „tunc fuit divisus dies per tenebras." Bei der Non ist der entscheidende Grund für die Freudigkeit soteriologischer Natur : „Ea enim hora vita patuit fidelibus, fluxeruntque sanguis et aqua ex latere Domini nostri". Interessanterweise kennt schon Tertullian in der o.Anm. 7 angeführten Schrift diesen Stimmungsunterschied im Bereich der Kleinen Horen; er nennt das Gebet, das der Erdkreis um die 6. Stunde dem Herrn darbringt, ein „lugubre officium".
Ob sich nicht von hierher der eigenartige Zug altchristlicher Kreuzesfrömmigkeit erklärt, den uns Gregor von Nazianz aus dem Leben seiner frommen Mutter Nonna († 374) berichtet : „Jeglicher Ort wurde von deinen Tränen benetzt/ Aber durch das Kreuz schon allein standen auch deine Tränen still" : Carminum lib. II/2, Nr. 66 (PG 38, 44), zitiert bei Fr. J. Dölger, *Nonna. Ein Kapitel über christliche Volksfrömmigkeit des vierten Jahrhunderts* : Antike und Christentum 5 (1936) 46.

Vor diesem hier nur knapp skizzierten Hintergrund erhellt sich übrigens auch der eigenartige Auftakt des Hymnus, der den Übersetzern viel Kopfzerbrechen gemacht hat. „Largire clarum vespere", wie es nun nach dem ursprünglichen Text wieder richtig heißt, kann kaum als „meteorologische" Bitte gemeint sein. Der anschließende Relativsatz zeigt deutlich, daß das „clarum" symbolisch gemeint ist. Die Melancholie des sinkenden Tages, die einen zur neunten Stunde überkommen könnte, gilt für den Christen nicht; sein Lebens-„Abend" ist überleuchtet, weil er „principium alterius diei" ist, des Tages, der keinen Abend kennt.

Es ist bezeichnend für die nach J. Stadlhuber seit dem Hochmittelalter einsetzende Verengung in der Sinngebung der Tagesstunden „vom Erlösungswerk in seiner ganzen Fülle auf die Person des leidenden Erlösers" [17], daß moderne Übersetzer weithin nicht mehr erkannt haben, daß die „mors sacra", von der unser Stundengebet (vielleicht allzu verhalten) im Auftakt-Hymnus zur Todesstunde des Herrn redet, sein rettender Erlösungstod ist, aus dem für ihn und für uns das Leben erwächst.

TRIER. THEOLOGISCHE FAKULTÄT

Auch das rituelle Weinen, das uns die Pilgerin Egeria für den Gründonnerstagabend und den Karfreitag-Nachmittag im Jerusalem des ausgehenden 4. Jahrhunderts bezeugt, schließt die neunte Stunde ja nicht ein, sondern deutlich aus : *Peregrinatio Egeriae* 36, 3; 37, 7 (230, 238 Pétré).

17. J. STADLHUBER, *Das Laienstundengebet vom Leiden Christi in seinem mittelalterlichen Fortleben* : ZKTh 72 (1950) 288. In dem von St. zu diesem Thema zusammengetragenen reichhaltigen Material ist für die Non bezeichnend, daß meist noch der Lanzenstich — und damit ein noch lange soteriologisch und nicht rein passionsgeschichtlich empfundenes Motiv — genannt wird; vgl. a.a.O. 292, 294, 299 A. 106, 300 A. 108, 304 A. 136 : „latus eius Nona bipertit"; 308 A. 152.
Es gibt allerdings dann auch schon in der Welt der Horenbücher als Hintergrund der Horen rein passionsgeschichtliche Reihen, die zur Non nur noch das Faktum des Todes erwähnen : eine Einebnung, die zur Isolierung der Kreuzesfrömmigkeit führen mußte und geführt hat; vgl. a.a.O. den Merkvers aus dem Tractatus Misnensis : S. 304 A. 136 oder die irische Titelreihe für die Horen aus dem Jahre 1351 : S. 290.
Am Ende dieser Entwicklung steht im Spätmittelalter eine Frömmigkeitsform wie der traditionelle Kreuzweg, in dessen Rahmen der Tod des Hern eine aus 14 Episoden ist und die Auferstehung fehlt! Die analoge Entwicklung vom einen Pascha-Triduum zum sekundären Doppel-Triduum Gründonnerstag bis Karsamstag — Ostersonntag bis Osterdienstag, in dem Tod und Auferstehung auseinandergerissen erscheinen, habe ich dargestellt in *Paschatis Sollemnia*, Studien zu Osterfeier und Osterfrömmigkeit = Festschrift Jungmann, Basel-Freiburg-Wien 1959, 146-156.

MARIE-LOUISE GUILLAUMIN

« UNE JEUNE FILLE QUI S'APPELAIT BLANDINE » AUX ORIGINES D'UNE TRADITION HAGIOGRAPHIQUE

Comme l'a écrit récemment un essayiste, « l'histoire de Blandine rejoint dans notre mythologie celle de Jeanne Hachette et celle de Jeanne d'Arc [1] ». Parmi les tout premiers héros que l'enseignement primaire présente au petit Français appelé à découvrir le passé de son pays, figure, en effet, entre Vercingétorix et la bergère de Domremy, l'humble esclave lyonnaise. Dans un manuel dû à la plume prestigieuse de Lavisse, l'écolier de « la laïque » apprend la belle histoire d' « une jeune fille qui s'appelait Blandine (et qui) mourut en disant de sa voix tranquille : Je suis chrétienne »; sa mémoire d'enfant conservera longtemps l'image d'une adolescente voilée de longs cheveux et liée à un poteau, dans l'arène où un garde s'apprête à lâcher sur elle un taureau furieux [2]. Faut-il le préciser, le petit camarade qui fréquente « l'école libre » n'est pas en reste... sa sainte Blandine est tout aussi jeune (elle a dix-sept ans) et tout aussi émouvante [3].

Il arrivera peut-être à notre écolier, devenu grand, de lire le récit du martyre de son héroïne dans le document original qui nous a conservé cet épisode, la célèbre *Lettre des chrétiens de Vienne et Lyon*, écrite peu après les événements de 177 par des témoins [4], et dont Eusèbe de Césarée a recopié une grande partie dans son *Histoire ecclésiastique* [5]. Et le lecteur alors de s'étonner, car l'image de Blandine qui se dégage du texte grec est bien différente de celle qui s'était naguère imposée à lui.

Non seulement la *Lettre* ne dit nulle part que Blandine fût jeune, mais tous les détails retenus par le narrateur orientent l'esprit en sens contraire. Alors que le jeune âge de Vettius Epagathus et les quinze ans de Ponticus sont notés (1, 9 et 53), dans le but de rehausser leurs mérites respectifs, au sujet de Blandine il est indiqué seulement qu'elle comptait parmi ce qui est « sans apparence et facilement méprisable » (1, 17) [6] : une telle expression semble bien exclure l'idée de jeunesse et tout ce qu'en grec elle impliquait généralement de positif. Mais il y a plus net : quand, au dernier jour des combats de bêtes, on amène Ponticus et Blandine, la foule, irritée par la résistance des martyrs, n'a « aucune pitié de

1. J. Schmidt, *Le Christ des profondeurs. Chrétiens des premiers siècles*, Paris 1970, p. 148.
2. E. Lavisse, *Histoire de France. Cours élémentaire*, Paris (47 éd. pratiquement inchangées de 1913 à 1951), p. 8-9.
3. E. Billebault, *Il y avait une fois. Histoire de France. Cours élémentaire*, Paris 1954, p. 12-13.
4. La suite de cet article justifiera suffisamment, nous l'espérons, l'origine rhodanienne de cette *Lettre* et le peu de crédit rencontré par la thèse de J. Colin, *L'Empire des Antonins et les martyrs gaulois de 177*, Bonn 1964, qui place les faits dans le Pont. Voir, entre autres, les critiques d'A. Audin, *Les martyrs de 177*, dans *Cahiers d'Histoire* (Lyon), 11, 1966, p. 343-367, et d'E. Demougeot, *A propos des martyrs lyonnais de 177*, dans *Revue des Études Anciennes*, 68, 1966, p. 323-331.
5. Livre V, chap. 1-4. Nous citons le texte d'E. Schwartz, *GCS* 9, 1-3, 1903-1909, repris avec trad. fr., notes, introd. et tables de G. Bardy et P. Périchon, dans *SC* 31. 41. 55. 73, 1952-1960. La *Lettre* se trouve dans le vol. 41, p. 6-28.
6. τὰ ἀειδῆ καὶ εὐκαταφρόνητα.

l'âge de l'enfant ni aucun respect du sexe de la femme » (1, 53) [7]. Une pareille opposition se comprendrait mal si Blandine avait eu à peu près le même âge que Ponticus. Les seules précisions qui sont données concernent sa taille, qui aurait été petite (1, 42) [8], et sa complexion corporelle qui était fragile (1, 18 et 42). Or, les termes employés, τὸ ἀσθενὲς τοῦ σώματος, ἀσθενής, ne se retrouvent dans le reste de la *Lettre* que pour décrire l'évêque Pothin, âgé de plus de quatre-vingt-dix ans : ἀσθενὴς τῷ σώματι, τὴν σωματικὴν ἀσθένειαν (1, 29). N'est-ce pas la preuve qu'ils évoquent la faiblesse d'un corps usé par la maladie, le labeur ou le grand âge, et non la délicatesse de l'adolescence ? Autre indice, alors que le narrateur décrit Blandine dans les supplices : à confesser ainsi sa foi, elle « redevenait jeune » (1, 19). La notation peut suggérer que Blandine avait déjà un certain âge ; la même chose en effet est dite du vieil Éléazar torturé par le feu, en *IV Macc.* 7, 13. Cependant, parce que le texte ici a été différemment interprété, nous n'insisterons pas [9]. En dépit de commentateurs anciens [10], il n'y a pas à s'embarrasser du fait que Blandine est une « sœur » pour Ponticus (1, 54) : tous les chrétiens sont frères et sœurs, ainsi que le montre l'intitulé de la *Lettre*, adressée « aux frères... qui ont la même foi... » (1, 3), et Blandine est donnée comme la sœur de tous les martyrs engagés dans le même combat (1, 41-42). Une dernière indication, enfin, n'est guère discutable, l'allusion au chapitre 7 du *IIe Livre des Maccabées* : Blandine, mourant la dernière après avoir été un exemple pour tous (1, 41-42) et avoir exhorté le plus jeune, Ponticus (1, 53-54), est comparée implicitement (1, 55) à la mère héroïque qui aida ses sept fils à affronter le martyre avant de le subir elle-même. Le moins qu'on puisse dire, c'est que le narrateur n'a pas voulu laisser les destinataires de la *Lettre* sur l'image d'une fillette, lui qui conclut le récit de cette mort en désignant son héroïne, à travers les réflexions des assistants païens, par ce simple mot : « une femme » (1, 56).

Le problème se pose donc ainsi : comment cette humble esclave, cette femme sans âge et « sans apparence », dont l'humaine insignifiance formait avec la force d'en haut qui l'habitait un rayonnant contraste, est-elle devenue, au cours des siècles, cette gracieuse adolescente, touchante certes, mais trop semblable à d'autres martyres ?

La transformation demanda un certain temps... Si c'est bien à la *Lettre* que fait allusion Minucius Felix lorsqu'il parle des martyrs chrétiens, c'est pour retenir précisément l'opposition entre Ponticus, l'enfant, et Blandine, l'humble femme : « *pueri et mulierculae* nostrae cruces et tormenta, feras... inludunt [11] ». Jérôme et Sulpice Sévère connaissent naturellement le texte transmis par Eusèbe, mais c'est Rufin qui l'a traduit en latin. Traduction fautive en bien des passages (ce que le grec dit de Biblis est ici appliqué en partie à Blandine), elle ne retouche pourtant pas le portrait de la martyre toujours qualifiée simplement de « femina » (1, 17. 53. 56) et parée du seul titre de « mater » (1, 55) [12]. Au Ve siècle, on voit,

7. ὡς μήτε τὴν ἡλικίαν τοῦ παιδὸς οἰκτεῖραι μήτε τὸ γύναιον αἰδεσθῆναι.

8. Rufin traduit : « in paruo... corpore » (éd. Mommsen, insérée dans l'éd. Schwartz de l'*Histoire ecclésiastique*, p. 419) ; E. Renan comprend de même (*Marc-Aurèle et la fin du monde antique*, Paris 1882, p. 313 et 324), ainsi que A. Chagny, *Les martyrs de Lyon de 177*, Lyon-Paris 1936, p. 70 et 47, n. 1. Mais le mot μικρά a sans doute ici surtout un sens figuré : l'humble condition d'esclave opposée à la « grandeur » du Christ, et c'est sur ce trait qu'insistent la plupart des historiens.

9. « redevenait jeune », « rajeunissait », c'est ce que comprend, après Pourrat, Germain de Montauzan et Prolange, Chagny, *op. cit.*, p. 47, selon le sens obvie de ἀνενέαζεν, qu'on lit dans toutes les éditions (le même mot figure également en *IV Macc.* 7, 13). Mais Bardy a donné à ce verbe le sens plus vague de « se renouveler », influencé sans doute par les traducteurs anciens. Rufin, en effet, a traduit : « nouae uires... reddebantur », repris en « instaurabatur recentior » (éd. Mommsen, p. 409). Valois donne : « uires atque animos resumebat » (*PG* 20, c. 415), devenu « resumebat uires » dans les *Bréviaires* lyonnais. Il a été suivi par Renan, qui a : « reprenait des forces » (*op. cit.*, p. 313). Un glissement de sens de ce verbe, peut-être par contamination de ἐννεάζω, qui a quelquefois la valeur de « reprendre vigueur », est possible, car Symmaque traduit par ἀνανεάζω une expression de *Job* 29, 20 où le sens de « reverdir » est clair dans l'hébreu. Le *Lexicon* de Lampe considère le fait comme certain, mais il n'a pas d'autre appui que notre passage, et le sens plus tardif de « renaître », attesté à propos du baptême, peut dériver de l'une ou l'autre acception.

10. Par ex., S. Lenain de Tillemont, *Mémoires... histoire ecclésiastique...*, 3, Paris 1695, p. 22.

11. *Octavius*, 37, éd. Halm, *CSEL* 2, 1867, p. 52.

12. Éd. Mommsen, p. 409. 423. 425.

sous l'épiscopat de Patiens, s'organiser à Lyon le culte des saints locaux. Un autre évêque, qu'on a cru être Eucher — la chose est impossible — et qui est plutôt Fauste de Riez, est invité à prononcer le panégyrique des martyrs de 177. L'orateur, qui n'utilise pas d'autre source que la *Lettre*, agrémente son discours d'une apostrophe où les gloires lyonnaises sont comparées à celles de Bethléem, patrie des Saints Innocents. A ces petits êtres, tôt sacrifiés, il oppose des héros « consommés », à ces garçonnets, des martyrs des deux sexes (il insiste : « même des femmes »), à ces candides enfants, Blandine [13]. Ce morceau aurait-il eu tout son sens pour les auditeurs si, dans leur esprit, Blandine n'était guère plus âgée que ces « enfants » ?

Les éléments légendaires font leur apparition cent ans plus tard. A côté des *Passions* de Pothin ou de Blandine, empruntées à Eusèbe, à côté d'un *Catalogue* des 48 martyrs de 177, qui provient, on ne sait par quelles voies, d'un ouvrage perdu de ce même Eusèbe, on voit circuler un récit de l'invention miraculeuse des cendres jadis jetées dans le Rhône. Grégoire de Tours intègre ces divers éléments dans son *Liber de gloria martyrum* [14]. Le *Martyrologe* dit *hiéronymien*, récrit à cette époque en Bourgogne, accueille le *Catalogue* [15]; bientôt, celui de Bède va donner un résumé de la *Lettre* d'après Rufin. Le *Martyrologe* de Bède présente la particularité de mettre Blandine au premier rang des martyrs lyonnais [16]; cette tendance, que révélait déjà le sermon attribué à Fauste, se retrouve dans un *Martyrologe* lyonnais du IXe siècle, conservé à Paris, qui introduit également dans sa notice le miracle des cendres [17]. Il est remarquable qu'au milieu de toute cette floraison hagiographique, rien ne soit venu modifier la figure de Blandine... Les mêmes données se retrouvent encore dans les *Martyrologes* de Florus et d'Adon, mais elles ne sont pas entrées dans Usuard et dans le *Martyrologe romain*, qui rendent la priorité à l'évêque Pothin et ne retiennent que peu de détails, tous venus d'Eusèbe [18].

On sait que par l'action des évêques Leidrade et Agobard, et malgré la résistance d'Amalaire et de Florus, cette première liturgie lyonnaise fit place, sous la pression de Charlemagne, à celle de Rome (*Sacramentaire grégorien* d'Hadrien, etc.). Par suite du caractère traditionaliste de l'Église de Lyon, qui traversa le Moyen Age sans se laisser séduire par les productions lyriques ou hagiographiques du temps, on retrouve encore vers 1390, dans le *Missel* de l'évêque Jean de Talaru [19], le sanctoral grégorien, avec les fêtes de saint Irénée, d'une part (28 juin), et de Pothin et ses compagnons martyrs, d'autre part (2 juin) : Blandine n'y figure donc qu'implicitement, et il en sera encore ainsi dans le premier *Missel* imprimé à Lyon en 1487 [20]. Cependant, dès le temps d'Alcuin, on avait joint au livre romain un recueil comportant des fêtes célébrées en Gaule. C'est ainsi que le *Missel* de Jean de Talaru offre, bien distinct du premier, un second sanctoral qui a recueilli l'héritage des Ve-VIe siècles. On y trouve en effet, aux 22 et 24 avril, les fêtes des saints martyrs Épipode et Alexandre. Or, nous savons qu'elles étaient déjà fixées à deux jours d'intervalle quand,

13. *Homilia de sancta Blandina Lugdunensi*, conservée dans la collection dite d'Eusèbe de Gaule, *CC* 101, 1970, p. 131-134; voir p. 132-133 : « tu obtulisti *annis paruulos*, ego etiam meritis *consummatos*... triumphum tuum *sexus unus*, meum *uterque* promeruit... *etiam in feminis*... chorus meus in pueris *innocentes tuos* habere potuit, chorus tuus *Blandinam meam* habere non potuit. »

14. Chap. 48, éd. Krusch, *MGH*, *SSrerMer* 1, 1885¹, p. 521-522.

15. A la date du 2 juin, qui a été conservée. Voir H. QUENTIN, *La liste des martyrs de Lyon de l'an 177*, dans *AB*, 39, 1921, p. 113-114.

16. « 4 non. iun. in Lugduno, sanctae Blandinae cum quadraginta septem martyribus », d'après H. QUENTIN, *Les martyrologes historiques du Moyen Age*, Paris 1908, p. 98, dont nous suivons ici les travaux.

17. Paris, B.N., ms. lat. 3879; voir H. QUENTIN, *Les martyrologes...*, p. 149-150.

18. *Mart. Rom.*, éd. Delehaye, *AASS Dec.*, *Prop.*, 1940, p. 220 : « 4 non. iun... 3. Lugduni sanctorum martyrum Photini episcopi... et Blandinae, cum aliis multis... In his S. Blandina sexu infirmior, corpore imbecillior, conditione deiectior... » Voir aussi J. DUBOIS, *Le martyrologe d'Usuard*, Bruxelles 1965, p. 239-240.

19. Lyon, B.M., ms. 1394. Il faudrait longuement décrire ces trésors de la liturgie et de l'histoire lyonnaises, que l'amabilité des Bibliothécaires m'a permis de connaître et d'admirer.

20. Lyon, B.M., incun. 589 (4 autres ex. à Lyon et 1 à Paris).

dans les années 450-480, le panégyriste de la collection eusébienne célébrait ces deux personnages [21]. Nous sommes également presque certains que leur *Passion* avait été rédigée en même temps que celle d'Irénée, sous l'impulsion de l'évêque Aetherius († 602) [22]. Ce « propre lyonnais » s'augmente à partir du XVe siècle, et l'on constate avec une certaine surprise que c'est par le biais de la fête de saint Clair, abbé à Vienne au VIIe siècle, que Blandine reprend alors nommément place dans les livres liturgiques, revêtant une physionomie nouvelle qui tendra à supplanter l'image antique.

A Vienne, en effet, le culte de sainte Blandine est ancien, un monastère de veuves lui était voué, dont Clair, qui y avait été élevé, reçut plus tard la charge. Et la *Vie de saint Clair*, œuvre anonyme du VIIIe siècle, raconte qu'en ses derniers moments il eut une vision : « Alors qu'il était déjà bien mal, trois jours avant que sa „claire" âme quittât son corps périssable, et alors qu'il ne cessait de louer Dieu fidèlement, il voit, à l'heure du crépuscule, le ciel s'ouvrir, et une foule immense, qui avait l'éclatante blancheur de la neige, descendre vers la cellule où il gisait. A la tête de cette foule s'avançait *une splendide jeune fille d'une merveilleuse beauté*. Tandis que Clair, dont les yeux n'étaient pas éblouis, l'observait, le visage joyeux, *la bienheureuse vierge Blandine* qu'il avait reconnue commença à le consoler et à l'exhorter à venir rejoindre toute cette foule. » Clair mort, « il fut enterré *dans l'église de la bienheureuse martyre Blandine* et des 48 saints martyrs [23] ». Comme la fête de saint Clair, fixée au 2 janvier, se répandit dans tous les diocèses environnants, on la voit entrer dans les *Missels* lyonnais dès le XVe siècle (addition postérieure portée dans celui de Jean de Talaru, insertion dans les premiers *Missels* imprimés), tandis que les *Bréviaires* offrent un extrait de la *Vie de saint Clair* : Maurienne, XVe siècle; Vienne, XVIe siècle; Lyon, premier *Bréviaire* imprimé, 1498. Ce dernier est d'autant plus remarquable qu'il est le seul à offrir la *Vie* presque en entier, répartie en neuf leçons, de sorte que le récit de la vision, avec l'expression « uirgo beatissima Blandina », y figure [24]. Or, le même *Bréviaire* insère, dans l'office du 2 juin, une « oratio tertia de beata Blandina » [25]. Le rapprochement est frappant : la dévotion de saint Clair pour sainte Blandine dut rendre à celle-ci un peu de popularité. Il est à peu près certain que dès le XVIe siècle on place sous le double patronage de sainte Madeleine et de sainte Blandine la chapelle Saint-Pierre construite au flanc de la basilique Saint-Martin d'Ainay, où, bien qu'on vénérât en ce lieu les « reliques » des martyrs de 177 et qu'on y fît jusqu'au XVe siècle la « fête des merveilles », avec mention de saint Pothin, on n'avait pas jusque-là honoré particulièrement Blandine. Or, cette indication nous est donnée par le *Missel* de 1531 qui ajoute au 2 juin, après la rubrique concernant Pothin, la mention de sainte Blandine martyre [26]. En dehors de Lyon, les personnages de Clair et de Blandine sont alors bien connus : en 1570, Surius édite à Cologne la *Vie*; à Rome, vers la même époque, Nicolas Circiniani, qui décore l'église Saint-Étienne le Rond avec des scènes de martyre, peint Blandine affrontant un taureau, au premier plan d'une lourde composition où l'on voit également Attale, Ponticus et les autres victimes de Marc-Aurèle avec, au fond, la ville de Lugdunum entre la colline et le fleuve. La gravure a fait connaître cette œuvre dès 1585, puis en 1677, tandis que Jacques Callot insère une Blandine exposée aux lions

21. *Homilia de sanctis martyribus Ephipodio et Alexandro*, *CC* 101 A, 1971, p. 639-644, en part. p. 639.

22. *PG* 5, c. 1455-1462. Cf. Ch. Perrat et A. Audin, *Saint Irénée. L'histoire et la légende*, dans *Cahiers d'Histoire* (Lyon), 3, 1956, p. 231 et 238-244.

23. *Vie de saint Clair*, 11 et 12, éd. Henschenius, *AASS Ian.*, 1, 1643, p. 56 : « cum iam decumberet, tertia die antequam clara anima eius corpus corruptibile desereret, cum semper in laudibus Dei perseueraret, uidet circa crepusculum diei aperiri caelum, et immensum exercitum candidissimi et niuei coloris supra cellam, ubi iacebat, descendere : quem exercitum *mirae pulchritudinis et splendoris iuuenis* praecedebat. Quod cum Clarus irreuerberatis oculis laeto uultu inspiceret, *uirgo beatissima Blandina* ab eo cognita, consolari eum coepit, et ut tantum exercitum sequeretur, hortari... sepultus autem est *in ecclesia beatae martyris Blandinae*, sanctorumque martyrum quadraginta octo... »

24. Voir M. Blanc, *La vie et le culte de saint Clair*, Toulon 1898, 1, p. 135-145 et 335-339.

25. *Breuiarium... ad usum ecclesiae Lugdunensis*, Lyon, B.M., incun. 590 (1 ex. à Paris), fol. 247 v. L'oraison est prise au commun des martyrs : « Deus qui annua sanctorum martyrum... ».

26. A. Chagny, *La basilique Saint-Martin d'Ainay*, Lyon 1935, p. 230-240.

dans ses *Images de tous les saints* : l'iconographie de « la jeune vierge » lyonnaise est désormais fixée [27]. La *Vie de saint Clair* continue d'intéresser les érudits, les Bollandistes la rééditent, les historiens l'étudient [28]. Mais à Lyon même, on nous affirme que les saints locaux sont alors tombés dans l'oubli [29]. Si le jésuite Raynaud s'emploie à les faire connaître [30], si l'évêque Camille de Neufville introduit dans le *Bréviaire* de 1693, aux 3 et 4 juin, une fête de sainte Blandine vierge et martyre, avec un office emprunté à Eusèbe-Rufin et au Pseudo-Eucher, il est certain que, dès le XVIIe siècle, la chapelle Sainte-Blandine, délaissée, est transformée en sacristie [31] et que les innovations de Neufville sont critiquées. Le *Missel* et le *Bréviaire* établis en 1769 et 1772 par Malvin de Montazet ne gardent ni l'office de saint Clair ni l'insertion d'une fête propre à sainte Blandine. C'est qu'ils suivent de près le *Bréviaire* janséniste de Paris (1736), où Blandine est mentionnée le 2 juin à côté de Pothin, avec le titre de vierge qui lui appartient désormais. Ils se contentent de transférer cette solennité au 1er dimanche de juin. S'ils introduisent la prose et les hymnes en l'honneur des martyrs de 177 qui seront ensuite conservés, ceux-ci s'inspirent d'abord du texte de Rufin et, bien que figure une fois le mot « uirgo », présentent Blandine comme une « esclave », une « femme », et, surtout, comme la « mère des martyrs » [32]. C'est dans cette ligne que se situeront longtemps encore nombre d'historiens [33].

Mais la destinée posthume de Blandine devait connaître une troisième phase, qu'on peut qualifier de romantique. L'influence de Chateaubriand domine la restauration catholique du début du XIXe siècle; Lyon s'intéresse à nouveau à ses martyrs, à Blandine en particulier, que l'on imagine maintenant telle que les artistes l'ont représentée, assimilant sans hésitation la « vierge martyre » de la liturgie aux jeunes vierges bien connues, Thècle, Agnès, Cécile et les autres. En 1832, Collombet raconte l'histoire des martyrs de 177 sous la forme d'un « épisode historique » imité des *Martyrs* : Blandine y est une « jeune et timide esclave », qui « ne connut jamais les joies de ce monde » et dont « les longs cheveux voilaient le visage [34] ». La même année, la ville de Lyon commande au peintre Orsel un tableau en l'honneur de la Vierge où figureront les saints protecteurs de Lyon. La petite Blandine occupe encore le dernier rang, tout juste visible derrière Irénée [35]. Lorsque Martin-Daussigny, en 1842, fera un tableau très voisin, Blandine passera au premier plan. Entre-temps, on a décidé l'érection d'une paroisse Sainte-Blandine à Lyon, où va se déployer, à partir de 1863, un programme iconographique complet et où l'image légendaire est proposée en de multiples exemplaires, tandis qu'on rétablit, en 1844, une fête propre de sainte Blandine, fixée alors au 8 août [36]. En 1852, on fait peindre la crypte de l'ancienne chapelle Sainte-Blandine, que l'on rendra au culte à la fin du siècle, après avoir posé un vitrail représentant la même enfant blonde [37]. Résultat le plus clair : au début du XXe siècle, tout Lyonnais est persuadé de bonne foi que Blandine était très jeune quand elle subit le martyre. Ce ne sont plus seulement les romanciers qui admettent le fait sans discussion [38], c'est

27. En ce qui concerne l'iconographie, nous renvoyons aux ouvrages spécialisés et aux collections d'estampes.
28. S. LENAIN DE TILLEMONT, *op. cit.*, p. 8.
29. Th. RAYNAUD, *Les saincts de Lyon*, Lyon 1629, préf. de l'éd.
30. *Ibid.*, p. 221-228, notice sur sainte Blandine, avec citation de la *Vie de saint Clair*.
31. J. SPON, *Recherche des antiquités et curiosités de la ville de Lyon*, Lyon 1675², p. 158.
32. *Prose* de la messe : « Blandina uiris fortior/ pauper serua producitur/ quamuis sexu debilior/ martyrum mater dicitur », et *Hymne* des vêpres : « Feminae pugnas ineunt et ipse/ Ponticus infans/ Martyrum matris titulo decora/ pluries uictrix remanet superstes/ ut nouam caelo generare pergat/ Blandina prolem/ ... impio tandem iugulatur ense/ hostia uirgo ».
33. Citons Renan, Steyert, Prolange, Jullian.
34. F. Z. COLLOMBET, *Les martyrs de Lyon, épisode historique*, Lyon 1832, p. 33 et 43.
35. Ce tableau, comme celui de Martin-Daussigny, est visible à la basilique de Fourvière. Sur les divers lieux de culte de Lyon, la bibliographie abonde. Signalons P. CHATELUS, *Notre-Dame de Fourvière et la piété lyonnaise*, Lyon-Paris 1902, en particulier p. 95-103 et 111-112.
36. La fête de saint Clair ne reparaîtra qu'en 1866.
37. Voir A. CHAGNY, *La basilique...*, p. 217-218. 223-224, et F. DUMAS, *Les traditions d'Ainay*, Lyon-Paris 1886, préf. et chap. 7, intéressant pour la persistance du titre de « mère » donné à Blandine.
38. Voir A. BAUMANN, *Les martyrs de Lyon, roman historique* (dans le genre « archéologique » de *Quo vadis*), Paris 1906, p. 59. 60 (« l'enfant »), etc.

aussi l'érudit Germain de Montauzan [39], et lorsque Kleinclausz rédige le chapitre correspondant pour l'*Histoire de France* de Lavisse, il y introduit les dires d'un collègue dont il connaît les travaux récents [40]. Quand on sait l'autorité qu'eut cette œuvre monumentale, et le rôle que joua son auteur dans l'enseignement, on ne s'étonne plus du succès rencontré par une aussi gracieuse image.

De rares voix se sont depuis élevées là-contre, celle de Chagny [41], plus récemment celle de Marrou [42]. Elles n'ont pas été assez entendues [43]. On peut le regretter. En hommage à celui qui, avec le P. Fontoynont et le P. de Lubac, a fondé à Lyon les « Sources Chrétiennes », on peut souhaiter que les croyants comme les historiens aient à cœur de faire connaître à leurs contemporains les traditions les plus authentiques : elles ne sont pas toujours celles qu'on croit.

Institut des Sources Chrétiennes

39. C. Germain de Montauzan, *Du forum à l'amphithéâtre de Fourvière*, Lyon 1910, p. 23, n. 4.
40. E. Lavisse, *Histoire de France illustrée...*, II, 1, *Le christianisme, les Barbares, Mérovingiens et Carolingiens*, par C. Bayet, C. Pfister et A. Kleinclausz, Paris 1911, p. 5-8 (voir p. 7, n. 1, où Montauzan est cité à propos des fouilles de Fourvière).
41. A. Chagny, *Les martyrs...*, p. 47, n. 1.
42. H. Marrou, *Lyon et l'histoire ancienne du christianisme*, dans *Actes du Congrès... Budé (Lyon... 1958)*, p. 328.
43. Les exemples abondent... Citons le dernier en date, H.-P. Eydoux, *Les grandes découvertes archéologiques en Gaule*, Paris 1971, p. 132 : « Blandine, une jeune esclave ».

ADALBERT HAMMAN

LA CONFESSION DE LA FOI DANS LES PREMIERS ACTES DES MARTYRS

Il existe des Cendrillons dans l'ancienne littérature chrétienne. Les apocryphes du Nouveau Testament et la littérature martyrologique sont du nombre et n'ont pas retenu l'attention qu'ils méritaient. Exégètes et patristiciens se renvoient les premiers, la seconde appartient aux patrologues et aux hagiographes. Quand les juridictions sont mal définies, certains domaines risquent ainsi de rester en friche. Les travaux du cardinal Daniélou montrent combien fructueuse peut être la confrontation de disciplines différentes.

Un long entretien avec H. von Campenhausen, peu après la publication de la *Geste du sang* [1], m'a confirmé l'intérêt que la littérature martyrologique représentait pour l'histoire des doctrines. Nous rencontrons ainsi fréquemment des confessions de la foi dans les actes les plus anciens; celles-ci se multiplient jusqu'à la prolixité, à mesure que le genre littéraire se développe.

1. Difficulté de l'entreprise.

Il est difficile de saisir une tradition littéraire souvent manipulée, développée, enjolivée, modifiée, d'une part, par une longue utilisation, de l'autre, par l'harmonisation des textes avec l'usage de la liturgie et des symboles usuels de la foi. La doxologie finale qui termine la prière de Polycarpe sur le bûcher est un exemple de cette osmose entre un texte et une pratique liturgique [2].

La difficulté est la même pour qui aborde les confessions de la foi des martyrs. A telles enseignes qu'un historien de la compétence de F. Kattenbusch [3] a préféré donner sa langue au chat. La question n'a donc retenu que marginalement l'attention des chercheurs. Elle mérite néanmoins d'être étudiée, quelles que soient les difficultés.

Deux exemples, pris dans la littérature la plus ancienne, permettent de mesurer cette difficulté [4]. Les actes de Justin nous fournissent une confession de la foi [5]. Au préfet Rusticus qui interroge le philosophe sur la doctrine chrétienne, Justin répond :

« Nous adorons le Dieu des chrétiens. Ce Dieu nous croyons qu'il est unique, que dès l'origine, il est le seul [créateur et] [6] démiurge de tout l'univers, [des choses visibles

1. Paru à Paris, éditions Fayard, en 1953.
2. Voir pour la question notre livre *La Prière*, t. 2, Paris, 1963, p. 134-141.
3. F. Kattenbusch, *Das apostolische Symbol*, *1*, Leipzig, 1894, p. 77, n. 33.
4. La question se complique avec les Passions où la part rédactionnelle des témoins peut devenir prépondérante.
5. Acta Justini, *1*. Voir *BHG* 9727, 973, 974.
6. Le texte entre crochets nous semble très douteux et faire partie d'une rédaction ultérieure. Voir plus loin. p. 93.

et des invisibles]. Nous croyons que Jésus-Christ, le serviteur de Dieu, est Seigneur; annoncé par les prophètes comme devant assister la race des hommes, messager du salut et maître du bel enseignement. »

Pareille formulation surprend parce qu'elle ne correspond pas à ce que nous savons par ailleurs de la confession de la foi de Justin, reconstituée peut-être avec trop d'artifice par W. Bornemann [7]. Les formules archaïques qui s'y rencontrent ne se trouvent dans aucune autre formulation des confessions de la foi.

Ce premier problème se complique d'un second, d'ordre critique. Bien que le texte cité soit communément reçu par les éditeurs des actes, deux excellents témoins, le Parisinus 1470 de l'an 890 [8], le Cambridginus, du VIII-IXe siècle, analysé par F. C. Burkitt [9], portent une recension, qui semble n'avoir pas été harmonisée avec les formulaires postérieurs en usage. L'un et l'autre portent le texte suivant :

« Nous adorons le Dieu des chrétiens. Ce Dieu nous croyons qu'il est unique, démiurge unique, dès l'origine, de ces choses : de l'œuvre de tout le cosmos, et dans le Seigneur Jésus-Christ... »

La comparaison des deux recensions permet de conclure que le *textus receptus*, sous la poussée de l'usage liturgique, a fini par substituer à la formulation primitive et originelle, celle qui se récitait dans le Credo : « créateur... des choses visibles et invisibles ». Le cas est classique.

Le second exemple se trouve dans la Passion d'Apollonius, rédigée par des témoins oculaires, texte qu'Eusèbe a connu et qu'il avait inclus dans sa collection de martyres anciens [10]. Ce texte a été retrouvé en arménien et publié par F. C. Conybeare [11]. Les Bollandistes ont édité pour la première fois le texte grec, d'après le Parisinus graec. 1219 [12].

Les discours du document qui développent les lieux communs de la littérature martyrologique n'inspirent qu'une confiance limitée, encore qu'un érudit de la rigueur de Harnack y ait vu « la plus noble apologie du christianisme que nous ayons dans l'antiquité [13] ».

La question se pose ici : Quelle recension choisir ? Il semble bien que les deux textes traduisent un original latin [14], aujourd'hui perdu. Harnack donne la préférence à la version arménienne [15], P. Monceaux [16] à la version grecque, opinion que nous partageons. La question est loin d'être tranchée et mériterait d'être reprise pour elle-même.

Dans le texte grec [17], nous rencontrons un fragment de la confession de la foi à verser à notre dossier. A la question du proconsul Perennis : « Es-tu chrétien ? » Apollonius répond :

« Oui, je suis chrétien. Voilà pourquoi j'honore et je crains le Dieu qui a fait le ciel et la terre et la mer et tout ce qu'ils contiennent. » Formulation archaïque que nous aurons à analyser, héritée de l'Ancien Testament, leit-motiv de la littérature judaïque, à l'époque du Christ.

Ces deux exemples choisis parmi les actes les plus anciens illustrent la difficulté

7. Il faut la comparer surtout avec 1 *Apol.*, 31, 7. Sur ce qu'a pu être la confession de foi de Justin, voir W. BORNEMANN, *Das Taufsymbol Justins des Märtyrers*, dans *ZKG* 2, 1879, p. 1-27; et A. NUSSBAUMER, *Das Ursymbol nach Justins des Märtyers mit Tryphon*, Paderborn, 1921.

8. Les variantes se trouvent dans l'édition de P. FRANCHI DE 'CAVALIERI, *Note agiografiche*, Studi e Testi, 8, 1902, p. 33. Les manuscrits qui donnent la recension longue ou allongée sont le Hierosolymitanus s. Sepulcri 6 saec. 9/10 et le Vaticanus 1667 saec. 10. Ils sont donc l'un et l'autre de date postérieure aux deux autres.

9. Dans *JThS*, 11, 1909, p. 66.

10. Eus., *Hist. eccl.*, V, 21, 2-5.

11. *The Armenian Apol. and Acts of Apollonius and other Monuments of Early Christianity*, 1894, p. 29-48.

12. *AB*, 14, 1895, p. 284-294. On trouve sur deux colonnes les deux textes arménien et grec, avec une traduction allemande, de Th. Klette, dans *TU* 15, 2, 1897.

13. *SDAWB*. Akademie, 37, 1893, p. 721-746.

14. Ce que Jérôme, peu sûr en la matière, affirme dans *De vir. ill.*, 53 et semble nier dans *Ep.* 70, 4.

15. *Ibid.*

16. *La vraie légende dorée*, Paris, 1928, p. 146.

17. Le texte arménien est différent. Apollonius y répond : « Parce que je suis chrétien et crains Dieu qui a créé le ciel et la terre et non les vaines idoles. » Th. Klette (*loc. cit.* p. 94) y voit une affirmation du monothéisme. Il semble que la confession du nom chrétien aille plus loin.

de l'entreprise et montrent combien mouvant est le terrain, quand il s'agit d'analyser et d'exploiter les textes, en connaissance lucide du dossier. Cette remarque liminaire concerne toutes les confessions de la foi rapportées par la littérature martyrologique.

Le problème critique ne doit pas masquer la valeur et la signification des confessions, qu'elles expriment la foi du martyr ou de la communauté, qui recueille le témoignage et rédige le récit. Dans cette dernière hypothèse, la confession de foi placée sur les lèvres du martyr formule ce que le confesseur de la foi exprime par le don de sa vie. Le martyre par lui-même est une confession publique de la foi devant les tribunaux de ce monde [18], si bien que, dès le IIe siècle, martyr et confesseur sont deux expressions interchangeables et synonymes [19]. Le martyr est celui qui par son offrande, sinon par sa parole, confesse la foi chrétienne. Pour cette raison sans doute, certains rédacteurs ont cédé à la tentation d'expliciter la profession de foi contenue dans le martyre, en s'inspirant des formules en usage.

De toute manière, les professions de foi, esquissées ou exprimées dans les actes et les passions des martyrs, peuvent enrichir l'histoire de la doctrine chrétienne. Les actes de Justin et ceux de Cyprien nous fourniront un exemple du travail d'ensemble qu'il importerait d'entreprendre.

2. Les actes de Justin et de ses compagnons.

L'introduction a soulevé les problèmes critiques que pose la confession de Justin, par les variantes de sa première partie. En bonne méthode critique, il faut donner la préférence à la recension la plus difficile, celle qui ne semble pas avoir subi l'influence des formulaires en usage. Nous analysons le texte des deux premiers manuscrits-témoins, de Paris et de Cambridge. Voici leur texte : « Nous adorons [20] le Dieu des chrétiens [21]. Ce Dieu nous croyons qu'il est unique, démiurge unique, dès l'origine de ces choses : de l'œuvre de tout le cosmos.

[Nous croyons que] Jésus-Christ, le serviteur de Dieu, est Seigneur; annoncé par les prophètes comme devant assister la race des hommes, messager du salut et maître du bel enseignement. Moi qui ne suis qu'un homme, je suis trop petit, je l'avoue, pour parler dignement de sa divinité infinie; je confesse qu'il y faut une puissance de prophète. Mais les prédictions existent, qui concernent celui que j'ai dit le Fils de Dieu. »

Il est dangereux de lire les affirmations de Justin, comme le fait Kattenbusch [22], qu'elles se rencontrent dans les *Apologies* ou dans le récit du martyre, en fonction du symbole romain. Rien ne prouve que le philosophe reflète la liturgie et les formulaires de Rome. N'a-t-il pas été baptisé en Asie-Mineure et été témoin de formulations diverses dont il tient visiblement compte et qu'il s'efforce d'harmoniser ?

La formulation au pluriel : *Nous croyons* s'explique du fait que Justin est le porte-parole de ses co-accusés; peut-être aussi parce qu'il énonce la foi qu'il partage avec toutes les communautés chrétiennes, à l'intérieur desquelles le philosophe chrétien a toujours soin de se situer et de situer tout croyant [23].

La confession de Justin repose sur le binôme Dieu-créateur et Christ-sauveur. Dualité

18. Vaste question, qui mériterait une étude théologique. Nous en avons tenté l'ébauche, dans notre article *Signification doctrinale des Actes des martyrs*, *NRTh*, 75, 1953, p. 739-745. Voir aussi les études plus récentes : H. von Campenhausen, *Die Idee des Martyrium in der alten Kirche*, Göttingen, 1935, réédit. 1964; E. Günther, *Martys, Die Geschichte des Wortes*, Hamburg, 1941; Saint Giet, *L'origine du nom de martyr*, dans Mélanges *Andrieu*, Strasbourg, 1956, p. 181-189; N. Brox, *Zeuge und Märtyrer*, München, 1961.

19. Voir H. Delehaye, *Martyr et confesseur*, dans *AB.*, 39, 1921, p. 20-49. Cf. aussi la lettre de l'Église de Lyon, Eus., *Hist. eccl.*, V, 1.

20. Comparer avec *Dial.*, 10, 2; 12, 3.

21. Mêmes affirmations dans I *Apol.*, 12, 9; II *Apol.*, 2; 16; *Dial.*, 35, 2; 64, 1.

22. *Das apostolische Symbol*, 2, p. 293-297; p. 601 et suiv.

23. Dans le Credo par contre, la formule est toujours JE crois. Il faut noter la distance que Justin prend par rapport au symbole baptismal.

traditionnelle, qui se rencontre déjà chez saint Paul [24]. L'insistance sur l'unité divine s'explique sans doute devant un proconsul polythéiste. Elle ne correspond pas aux formulations du symbole romain [25], alors qu'elle se retrouve constamment dans les confessions orientales et œcuméniques : Eusèbe de Césarée, Cyrille de Jérusalem, Épiphane de Salamine, puis les conciles de Nicée et de Constantinople l'utilisent [26]. La formulation se retrouve chez Tertullien [27], ce qui est une preuve nouvelle que l'Afrique dépend, à l'époque, de l'Orient, et n'a pas encore subi sur ce point l'influence romaine.

Justin n'appelle Dieu ni πατήρ [28] ni παντοκράτωρ [29] ni δεσπότης. Est-ce parce que le fonctionnaire romain n'eût pas compris le poids de ces expressions ? Le terme de « démiurge [30] » attesté par tous les manuscrits, insiste sur le rôle universel de Dieu comme créateur. L'addition « des choses visibles et invisibles » est suspect, parce qu'elle ne paraît dans les symboles qu'au IVe siècle. A dire vrai, elle n'est pas indispensable ici.

Le deuxième article de la confession justinienne n'exige pas moins d'explications. Il est introduit par un simple καί [31], ce qui dispense le martyr de répéter : « Nous adorons. » Le Christ est présenté comme « le Seigneur [32] Jésus-Christ, serviteur (παῖς) de Dieu ». Comme dans les confessions orientales, Justin donne au titre de *Seigneur* une signification absolue et messianique [33]. « Le nom du Seigneur est Jésus-Christ [34] », a coutume d'écrire l'auteur des *Apologies.*

Le plus étonnant est de rencontrer ici le titre archaïque de παῖς θεοῦ, qu'il semble bien qu'il faille traduire par « serviteur de Dieu », puisque plus loin Justin parle du υἱός, « Fils de Dieu ». Nulle part ailleurs, ni dans les *Apologies* ni dans le *Dialogue*, Justin n'emploie l'expression. Il ne l'ignore cependant pas, puisque nous trouvons le titre de παιδίον [35] parmi les titres messianiques du Christ, provenant du prophète Isaïe, ch. 53, ce qui est une allusion incontestable au titre messianique. L'expression est à mettre en rapport avec l'argument central, de l'apologétique ancienne, de Justin à Cyprien.

L'annonce prophétique du Messie qui suit est typiquement justinienne et revient fréquemment dans les *Apologies* et le *Dialogue* [36]. Elle fait partie de l'apologétique traditionnelle. Elle situe l'Incarnation dans sa dimension historique et universelle. Nous la rencontrons dans le contexte des confessions de la foi [37].

Justin appelle le Christ « héraut du salut et maître du beau savoir ». Si le titre de « Maître », donné au Christ est coutumier chez Justin [38], celui de « Héraut (κηρύξ) du salut » est insolite. Il est vraisemblablement lié à sa mission messianique [39] prêchée par les apôtres

24. Voir notre étude *La Prière*, t. 1. Paris-Tournai, 1959, p. 323-324.
25. Voir les textes chez L. HAHN, *Bibliothek der Symbole*, 1897 (1962) p. 23-30.
26. On trouvera les textes commodément rassemblés par L. HAHN, *op. cit.* p. 131-135; 160-165.
27. *De praescr. haer.*, 13; *De virg. vel.*, 1; *Adv. Prax.*, 1; chez L. HAHN, *op. cit.*, p. 9-11.
28. Cf. 1 *Apol.*; 65, 3. Se retrouve dans tous les symboles occidentaux.
29. Fréquemment employé dans le *Dialogue*, 16, 4; 38, 2; 83, 4; 96, 3; 139, 4; 142, 2. Jamais dans les *Apologies.*
30. Avec Père, dans *Apol.*, 8, 2; 13, 1; 63, 11; II *Apol.*, 10, 6. Ne paraît jamais dans le *Dialogue.*
Notons que le titre de ποιητής, qui ne se trouve pas dans les deux manuscrits les plus sûrs, est très fréquent chez Justin pour désigner la création universelle, I *Apol.*, 20, 2; 26, 5; 58, 1; 67, 2; *Dial.*, 7,3; 16, 4; 34, 8; 35, 5; 38, 2; 48,2; 50,1; 55,5; 56,1; 3, 4, 10, 12, 14, 16, 23; 57, 3; 58, 1; 60, 2, 3; 67, 6; 74, 3; 84, 2; 116, 3; 117, 5.
31. Se retrouve dans les formulaires baptismaux, orientaux et occidentaux.
32. Appellation constante pour le Christ chez Justin : I *Apol.*, 63, 6; et surtout *II Apol.*, 6, 2; très fréquente dans le *Dialogue*, 19, 4; 32, 3; 33, 2; 34, 2; 37, 2; 41, 1; 47, 5; 49,3; 50, 2; 53, 2; 56, 13, 15, 22, 23; etc.
W. BORNEMANN, *loc. dit.*, a imaginé le second article du symbole de Justin comme suit : « (nous croyons) dans *notre* Seigneur Jésus-Christ. Le NOSTRUM est propre aux symboles occidentaux, il est absent des orientaux. Il ne se trouve pas dans les actes du martyr. Une fois de plus Justin s'aligne sur l'Orient.
33. Ceci particulièrement dans le *Dialogue avec le Juif Tryphon*, pour qui le nom de Seigneur était réservé à Dieu. Voir *Dial.*, 11, 41; 23, 3; 24, 2; 33, 3; 32, 3; 35, 2, 8; 41, 1; 47, 5; 49, 3 etc.
34. *I Apol.*, 5, 4; 12, 9; 13, 3; 19, 6; 21, 1; 23, 2; 25, 1; 32, 1; 33, 5; 34, 2; 35, 6; 42, 4; 61, 3; 66, 2; 67, 2, 7; *II Apol.*, 6, 6; 8, 3. Parfois Justin parle de Jésus le Christ, *Apol.*, 31, 6; 62, 3; 63, 10; *Dial.*, 113, 3; 117, 1.
35. *Dial.*, 88, 1.
36. Voir les Testimonia. Pour le *Dialogue*, 78, 6; 84, 2; 91, 4; 106, 1; 111, 1; 115, 4; 120, 3; 122, 5.
37. *I Apol.*, 31, 1. Voir aussi Irénée, *Adv. haer.*, IV, 11, 1; 20, 4, 5.
38. *I Apol.*, 12, 9; 13, 3; 21, 1; 32, 2; II *Apol.*, 8, 9.
39. Cf. *Luc* 4, 18. Voir *ThWNT*, III, 705.

aux nations. La réponse de Justin s'achève par une affirmation explicite de la filiation et de la divinité du Christ, sans qu'il soit nommé Monogène [40]. Il n'est pas question de l'Esprit-Saint.

Telle quelle, l'affirmation de Justin s'inspire d'expressions archaïques, peut-être utilisées encore dans la liturgie et des formulaires de la foi à deux membres. Par le développement de l'argument prophétique et messianique, le martyr semble se tenir plus près de la « règle de foi » et de ses formulations que du symbole baptismal, qu'il ne faut pas identifier, comme nous allons le voir.

3. Les actes proconsulaires de Cyprien.

Les actes de Cyprien ne sont pas moins instructifs, d'une part à cause de leur qualité d'authenticité, de l'autre, par la comparaison à établir avec les confessions de la foi de l'Église africaine et les autres écrits du martyr. L'évêque de Carthage a ménagé, en quelque sorte, la mise en scène de sa confession pour lui donner sa pleine signification, face à l'église de Carthage et à l'empire romain.

Nous possédons le procès-verbal du 30 août 257, « rempli de faits sans une phrase. C'est une pièce officielle, presque liturgique de l'Église de Carthage » écrit P. Monceaux [41]. D'entrée de jeu, au premier interrogatoire, Cyprien répond à l'acte d'accusation présenté par le proconsul Paternus. Voici ce qu'il dit [42] :

« Je suis chrétien et évêque. Je ne connais pas d'autres dieux que le Dieu unique et véritable, celui qui a fait le ciel et la terre, la mer et tout ce qu'ils contiennent. C'est ce Dieu que nous servons, nous chrétiens. C'est lui que nous prions, jour et nuit, pour nous et pour tous les hommes, comme pour le salut des empereurs eux-mêmes. »

A première vue, la confession de Cyprien se limite au « Dieu unique et véritable ». Sans solliciter le texte, l'affirmation du titre chrétien et la solidarité avec tous ceux qui se proclament tels apparaît comme une reconnaissance implicite du Christ. Justin [43] avait dit explicitement : « Nous tenons le titre de chrétien de Jésus-Christ, le fils et l'apôtre de Dieu, père et maître de toutes choses. »

Dans la littérature martyrologique plus particulièrement, le titre de « chrétien » apparaît comme une confession du Christ, sauveur et seigneur. Quand Polycarpe répond au proconsul : « Je suis chrétien [44] », le contexte montre que l'affirmation équivaut à une confession du Christ, roi et sauveur que le magistrat lui demandait de blasphémer [45].

Carpus [46], de même : « Je suis chrétien. J'adore le Christ, le Fils de Dieu qui est venu sur la terre, ces derniers temps, pour nous sauver et nous délivrer des pièges du démon. » Et un peu plus tard, le même martyr, sous la torture répète :

« Je suis chrétien. A cause de ma religion et du nom de mon Seigneur Jésus-Christ, je ne puis partager vos pratiques. »

Plus insolite est la confession de Cyprien, quand il récuse le polythéisme païen et proclame « le Dieu unique et véritable, qui a fait le ciel et la terre et la mer et tout ce qu'ils renferment ». La formulation du Dieu « unique et véritable » n'est pas attestée par les confessions occidentales, mais elle est typiquement orientale et se rencontre dans le symbole d'Antioche [47] et dans les *Constitutions apostoliques* [48], qui ensemble reflètent la même

40. Le terme ne lui est d'ailleurs pas familier. Unique emploi dans *Dial.*, 105, 1.
41. P. Monceaux, *La vraie légende dorée*, p. 191.
42. *Acta procons. Cypriani*, 1.
43. *I Apol.*, 12, 9. Voir aussi *Dial.*, 64, 1; Aristid., *Apol.*, 15, 1; 2, 1; *Diogn.* 6, 1-3.
44. *Mart. Polyc.*, 10, 1; cf. 12, 1.
45. Ibid., 9, 3.
46. *Acta Carpi*, 5; 23.
47. F. Kattenbusch, *op. cit.* 1 p. 221.
48. *Const. apost.*, VI, 11; VII, 41. J. Lebreton s'étonne de trouver cette formulation chez Tertullien. C'est que Carthage dépend précisément de l'Orient et non de Rome. Les préjugés ont longue vie!

tradition. Une fois de plus la dépendance de Carthage par rapport à l'Orient se fait jour.

La précision « celui qui a fait le ciel et la terre, la mer et tout ce qu'ils renferment », déjà rencontrée dans les actes d'Apollonius, est un nouvel exemple de formulation archaïque. Elle se trouve avec une belle continuité dans les actes de Pionios [49] (deux fois), de Fructuosus de Tarragone [50], de Crispine de Théveste [51]. Nulle confession de la foi, nul symbole ne la connaît, pas plus en Orient qu'en Occident. Partout elle est remplacée par la formulation abstraite « des choses visibles et invisibles », qui a glissé dans les actes de Justin.

Par contre, dans la littérature biblique, elle s'étale dans les écrits canoniques [52] et extracanoniques [53]. L'hébreu ne connaît pas le substantif « créateur » et le remplace par la tournure verbale, que les Septante traduisent parfois par κτίστης [54]. Dès l'Ancien Testament, la formule « celui qui a fait le ciel et la terre et tout ce qu'ils renferment » est l'expression stéréotypée de la confession de la foi [55].

Elle est largement reprise par les écrits extracanoniques. Le Nouveau Testament n'en fait guère mention que dans les Actes [56] et plus encore dans l'Apocalypse [57], où l'influence de la littérature biblique et judaïque est plus prononcée. Qu'il suffise de citer : « Et il jura par Celui qui vit aux siècles des siècles, qui a créé le ciel et son contenu, la terre et son contenu, la mer et son contenu [58]. » L'auteur s'inspire de l'Exode, des Psaumes et de Daniel.

Les historiens de la confession de foi ne lui ont guère prêté d'attention. Il est vrai qu'elle est rare, hors de la littérature martyrologique. Elle est cependant attestée par Irénée dans l'*Adversus haereses*. Il nous fournit de la sorte un chaînon entre les écrits bibliques et apocryphes et la littérature martyrologique. Une première citation se trouve au début du Ier livre [59], quand l'auteur énonce, contre les innovations gnostiques, « la règle de foi », immuable, reçue au baptême.

« L'Église, répandue dans tout l'univers jusqu'aux extrémités de la terre, a reçu des apôtres et de leurs disciples la foi en un seul Dieu, Père tout puissant, qui a fait le ciel et la terre et la mer et tout ce qu'ils renferment. Et un seul Christ Jésus, le Fils de Dieu, qui s'est incarné pour notre salut... Ce dépôt de l'Église universelle, transmis par les apôtres, correspond à « la prédication » et à la « foi de l'Église ».

Même affirmation, au début du Livre II [60], qui récapitule les affirmations précédentes : « Il est bon de partir du premier et principal chapitre, du Dieu démiurge, qui a fait le ciel et la terre et tout ce qui s'y trouve. » Le livre III [61] expose, face au gnosticisme précédemment exposé, « la tradition de vérité, prêchée aux églises : Elles croient en un seul Dieu, créateur du ciel et de la terre et de tout ce qui s'y trouve, par Jésus-Christ notre Seigneur ».

J. Lebreton [62] a déjà remarqué que l'énumération des œuvres de la création n'appartenait à aucun symbole. Nous pouvons aller plus loin et tirer deux conclusions complémentaires. Les textes où paraît l'affirmation des œuvres de la création ne se réfèrent pas aux symboles de la foi et ne peuvent être classés parmi les témoins des confessions baptis-

49. *Acta Pionii*, 8.
50. *Acta Fructuosi*, 2.
51. *Acta Crispinae*, 1. Nous trouvons le formulaire abrégé : Celui qui a créé le ciel et la terre (sans mention de la mer), dans les *Actes de Julius*, 2, 3, et d'*Agapios* (Eus., *Martyrs de Pal. GCS* p. 912).
52. *Ex.* 20, 11; *Is.* 37, 16; *Jér.*, 32, 17; 51, 15; *Ps.* 33, 6; 102, 25; 115, 15; 124, 8; 134, 3 surtout 145, 6 (LXX); *Néh.*, 9, 6; *Sag.*, 9, 11; 11, 7; *Jud.*, 9, 12; 13, 18.
53. *Dan.*, 4, 3, 4 (LXX); *Hén.*, 101, 8; *Or. Sib.*, III, 20-23; *Jub.*, 7, 36; 12, 19; *Ass. Mos.*, 12, 9; II *Bar.*, 21, 4; cf. *Jos.*, *Contra Apionem*, II, 121.
54. Cf. W. Bousset, *Die Religion des Judentums im neutestamentulchen Zeitalter*, Berlin, 1903, p. 296.
55. Voir par ex. *G. von Rad*, *Theologie des alten Testamentes*, München, 1, 1962, p. 149-153, 162-165.
56. *Act.* 4, 24; 14, 15, 17, 24.
57. *Apoc.* 5, 13; 10, 6; 14, 7. Voir aussi *Hébr.* 11, 3.
58. *Apoc.* 10, 6.
59. *Adv. haer.*, I, 10, 1.
60. Ibid. II, 1, 1.
61. Ibid. III, 4, 2; 12, 5 = *Act.* 4, 24.
62. Dans *RecSR*, 20, 1930, p. 106.

males [63]; elles semblent appartenir à la « règle de vérité [64] », qui s'en distingue. Irénée, surtout dans la première affirmation, comme les martyrs, énonce « la règle de foi » et non le symbole baptismal. Il faut se garder, d'autre part, d'identifier inconsidérément, comme l'avaient fait Th. Zahn [65] et d'une certaine manière Harnack [66] lui-même, la règle de vérité et le symbole de foi liturgique ou baptismal. « Malgré des points de contact nombreux, écrit D. van den Eynde [67], le résumé des vérités de foi, tel qu'Irénée les présente, dépasse notablement le contenu de tout symbole connu. »

Ces deux exemples tirés de la littérature martyrologique montrent quel parti il serait possible de tirer d'une investigation systématique. Tels quels, ils permettent de tirer quelques conclusions provisoires et fragmentaires, qui éclairent un champ d'investigation plus vaste :

1. Il est difficile de classer Justin. Trop facilement on en fait un témoin de Rome et de son symbole baptismal. Une étude plus nuancée permettrait de constater que ses sources ne se limitent pas à l'enseignement romain. Il est soucieux de présenter la foi, la liturgie telles qu'elles se présentent à travers les diverses églises de l'Orient et de l'Occident. Les actes du martyre éclairent et nuancent ce que nous savons par les écrits de Justin. Il est un témoin rarement cité du παῖς θεοῦ.

2. Dans l'histoire du symbole baptismal, trop souvent on admet la dépendance de Carthage par rapport à Rome comme allant de soi. Nombre d'historiens raisonnent comme si Tertullien et Cyprien étaient des témoins obligés du symbole romain. Des indices, rapidement esquissés ici, établissent au contraire la dépendance de Carthage par rapport à l'Orient. Simple pierre d'attente pour une étude d'ensemble sur cette dépendance, qui mériterait d'être entreprise systématiquement.

3. Irénée — comme Justin — utilise des formules archaïques comme « le Dieu qui a créé le ciel et la terre... », où il semble tributaire de la tradition d'Orient et de l'enseignement des presbytres. Le texte cité distingue nettement « la règle de vérité ou de foi » du symbole baptismal, tout en tenant compte de la fluidité des formules et de la liberté que les écrivains prennent par rapport aux formulations. En particulier, classer la règle de vérité, qui porte l'affirmation « qui a créé le ciel et la terre » (*Adv. haer.*, I, 10, 1) parmi les confessions de la foi, comme le font nombre d'auteurs, est « une confusion », selon le mot de B. Haegglund [68].

Ce qui distingue de manière plus précise la règle de foi du symbole baptismal est la référence à l'Écriture et l'importance qui lui est accordée; d'autre part, l'enseignement transmis par les apôtres, qui constitue le kérygme chrétien. Pour Irénée la prédication apostolique et la règle de vérité sont identiques [69].

Cette simple incursion dans le champ martyrologique montre qu'il y reste beaucoup à glaner, à condition d'entreprendre la recherche dans une optique renouvelée et de n'y chercher que ce qui s'y trouve.

ROME. INSTITUT PATRISTIQUE

63. Il faut rectifier dans ce sens la nomenclature des symboles baptismaux chez H. Holstein, *RecSR*, 34, 1947, p. 454-465.

64. Il est possible qu'Irénée ait forgé lui-même l'expression de « règle de vérité » pour faire pièce à « l'évangile de vérité » des Valentiniens auquel il se réfère dans le livre III, 11, 9.

65. *Glaubensregel und Taufbekenntnis in der alten Kirche*, Erlangen-Leipzig, 1898, p. 238-270. Repris par un certain nombre d'historiens.

66. Pour Harnack, « Regula ist das antihäretisch interpretierte Symbol », *Dogmengeschichte*, I, 3 p. 325.

67. *Normes de l'enseignement chrét.*, p. 287.

68. *Die Bedeutung der « Regula fidei » als Grundlage theol. Aussagen*, dans *Studia Theol.*, 12, 1958, p. 4.

69. B. Hägglund, *loc. cit.* p. 19. Le P. Camelot a noté déjà qu'il est abusif de parler de « symbole » de Nicée, terme accrédité postérieurement par Cyrille d'Alexandrie, *Dial. de s. et consub. Trinitate*, 1. *PG* 75, 669, alors que les textes ne parlent que de « la foi » de Nicée : *Symbole de Nicée ou Foi de Nicée*, dans *OCP*, 13, 1947, p. 429.

MAURICE JOURJON

REMARQUES SUR LE VOCABULAIRE SACERDOTAL DANS LA IA CLEMENTIS

Une étude poursuivie ces dernières années en raison du débat sur le ministère des prêtres tout comme la récente parution à *Sources Chrétiennes* de la *Ia Clementis*[1] m'incitent à dégager quelques conclusions théologiques à partir de l'examen du vocabulaire sacerdotal de cet écrit. Le sujet abordé et l'ouvrage interrogé ne sont-ils pas l'un et l'autre chers au cardinal Daniélou ?

Il est tout d'abord incontestable que la *Lettre de l'Église de Rome à l'Église de Corinthe* attribue sans hésiter au Christ le titre de grand-prêtre[2]. Sur ce point deux questions parmi d'autres méritent spécialement examen.

D'abord celle du rapport entre la théologie du sacerdoce du Christ dans la *Ia Clementis* et dans l'*Épître aux Hébreux*. On sait qu'il existe entre ces deux écrits et à ce sujet des rencontres verbales littérales. Reste à savoir si ces rencontres supposent la même christologie du Fils par rapport au Père et vis-à-vis des anges. Lipsius jadis et beaucoup plus récemment Ponthot ont fort justement remarqué combien la perspective de Clément différait de celle de l'*Épître aux Hébreux*[3]. Tout se passe comme si la *Ia Clementis* situait le Christ un peu *in abstracto* dans la gloire du ciel au lieu de l'insérer dans l'histoire du salut. L'héritage du Nom qui l'emporte sur les anges n'est pas rattaché par Clément à l'économie accomplie par le Christ mais à sa seule réalité mystérieuse de « rayonnement » (ἀπαύγασμα) de la grandeur du Père.

Cela constitue la grande différence entre *Hébr.* I, 3-4 et *Cl.* 36, 2[4]. On ne peut donc pas dire que Clément cite l'Épître aux Hébreux.

D'abord, bien sûr, il ne nomme aucunement cette épître ni ne renvoie à elle le lecteur. Ensuite, s'il la connaît et l'évoque, il se situe autrement qu'elle et notamment ne reprend aucunement en 36, 2 trois points théologiques présents en *Hébr.* I, 3-4 : le rôle cosmique du Christ; le rôle rédempteur et l'exaltation divine[5]. Non certes que Clément ignore ces trois réalités mais parce qu'il ne se réfère peut-être pas à *Hébr* I, 3-4 ou, s'il s'y réfère sans le dire, parce qu'il ne comprend pas sur ce point les choses de la même manière.

1. *Sources chrétiennes*, vol. 167 dû à Mlle Annie Jaubert.
2. Voir 36, 1 (*SC*, p. 158-grec) 159 (tr. française); 61, 3 (*SC*, p. 200 et 201) 64 (*SC*, p. 202 et 203). Les deux autres emplois de ἀρχιερεὺς dans la lettre (40, 5 et 41, 2) visent le grand-prêtre du culte juif.
3. Lipsius, *De Clementis Romani epistula ad Corinthios...* Leipzig 1855; p. 90-99. Joseph Ponthot, *La signification religieuse du Nom chez Clément de Rome et dans la Didaché*, Ephemerides Theologicae Lovanienses 35 (1959), p. 339-361.
4. *Cl.* et *Hébr.* emploient l'expression ἀπαύγασμα et estiment le Christ héritier d'un nom qui l'emporte sur les anges. Mais Clément affirme que Jésus *est* supérieur aux anges tandis que *l'Epître aux Hébreux* déclare qu'il leur est *devenu* supérieur.
5. Aucune trace dans la *Ia Clementis* 36, 2 de « ce Fils qui soutient l'univers par sa parole puissante, ayant accompli la purification des péchés, s'est assis à la droite de la Majesté dans les hauteurs... » (*Hébr.* I, 3).

Or cette impression d'une dissonance voulue est confirmée par la comparaison de *Cl.* 36, 3-5 avec *Hébr.* I, 5-7. Les deux textes citent et citent comme Écriture : *Ps.* 103, 4 et *Ps.* 109, 1. Mais Clément ne reprend pas à son compte *Ps.* 97, 7. Tout se passe comme si Clément transposait dans une autre théologie les textes utilisés.

En effet pour lui la scène se déroule une fois encore au ciel sans référence directe à cette introduction du Fils dans le monde explicitée par l'*Épître aux Hébreux* (I, 6). On pourrait se demander si, en fait, *Cl.* et *Hébr.* ne comprenaient pas différemment des florilèges christologiques, voire utilisaient des florilèges différents. Les affinités entre les deux documents, affinités déjà relevées par Eusèbe et Jérôme [6], ne doivent pas faire illusion : il est des points de christologie où Clément prend ses distances par rapport à l'*Épître aux Hébreux*. Toutefois ces points, parfaitement résumés par Ponthot [7], ne visent pas directement le titre sacerdotal du Christ. Qu'en est-il à ce sujet ?

Il faut reconnaître que Clément ne fait aucune allusion au sacerdoce du Christ selon l'ordre de Melchisédec. D'autre part il pourrait ne pas situer aussi clairement que *l'Épître aux Hébreux* le Christ dans la tribu de Juda. (Voir 32, 2 ; *SC.* p. 150-151.) En revanche lorsque nous lisons, à trois reprises, dans Clément que Jésus est ἀρχιερεύς et προστάτης nous sommes légitimement tentés de rapprocher ces trois passages (36, 1 ; 61, 3 ; et 64) de certaines formulations parallèles de l'*Épître aux Hébreux*. Pour celle-ci Jésus est un grand-prêtre capable de souffrir avec nos faiblesses (*Hébr.* 4, 15) et Clément appelle ce même grand-prêtre l'aide de notre faiblesse (36, 1). Celui qui, dans l'*Épître aux Hébreux*, adresse à Dieu prière et supplication, il est, dans la *Ia Clementis*, le suppliant de nos âmes (61, 3) et on ne termine pas une prière sans le qualifier de grand-prêtre (61, 3 ; 64).

Sont donc présentes aux deux documents les « nuances quasi pathétiques » du sacerdoce de Jésus ainsi appelées et si bien évoquées par un Albert Gelin [8] : le grand-prêtre fidèle et compatissant de l'*Épître aux Hébreux* correspond parfaitement au grand-prêtre aide de notre faiblesse et suppliant de nos âmes de la *Ia Clementis*. Et cela nous oblige à examiner un second point : quel est pour la *Lettre de l'Église de Rome à l'Église de Corinthe* le contenu théologique de l'attribution à Jésus du titre sacerdotal ?

Le premier passage où Clément qualifie Jésus-Christ de grand-prêtre est peut-être le plus suggestif à ce sujet. Ce ch. 36, 1 n'offre aucune difficulté d'ordre grammatical et nous pouvons fort bien le traduire avec Mlle Jaubert : « Ce chemin, bien aimés, par lequel nous avons trouvé notre salut, c'est Jésus-Christ, le grand-prêtre de nos offrandes, le protecteur et le secours de notre faiblesse. » (*SC.* p. 159.)

Nous sommes donc renvoyés au contexte antérieur : Clément nous y décrit ce chemin où nous trouvons le grand-prêtre de nos offrandes. Cette voie, c'est la vie chrétienne elle-même comprise comme un don de Dieu à l'homme et une activité morale de l'homme. A ce propos, Clément invoque le *Ps.* 49 dont il cite les versets 16 à 23. Ce dernier verset est d'une extrême importance. En effet, Clément peut y lire d'abord l'expression même de voie (ὁδός) pour définir la vie chrétienne. Ensuite le verset lui permet de dire que cette route éthique et spirituelle est un sacrifice de louange (θυσία αἰνέσεως). Enfin Clément rencontre une autre appellation extrêmement riche : le salut de Dieu (τὸ σωτήριον τοῦ θεοῦ) qu'il interprète au sens concret et qui ne peut donc que désigner le Christ. La route où le chrétien rencontre le Seigneur, c'est la démarche morale pour atteindre les biens à venir à partir des dons déjà faits (Cf. 35, 1 à 6) ; or l'Écriture qualifie cette démarche non seulement de louange mais de sacrifice de louange. (Cf. 35, 7 à 12.) C'est donc ce voca-

6. Eusèbe, H.E. 3, 38, 1 et 2. Jérôme, *De Viris* 15.

7. Le Nom, c'est pour Clément « la réalité mystérieuse que le Christ reçoit du Père dans la pérennité et qui constitue sa transcendance ontologique, fondement de son action médiatrice ». Pour *l'Épître aux Hébreux*, c'est « une prérogative caractéristique du Christ ressuscité » (Ponthot, *art. cit.*, p. 354-355).

8. *Études sur le sacrement de l'ordre*, Lex orandi, n° 22, p. 58.

bulaire sacrificiel, absolument spiritualisé, qui permet de qualifier le salut de Dieu, c'est-à-dire le Christ, de grand-prêtre.

Jésus est le grand-prêtre de nos offrandes parce qu'en lui s'accomplit la conversion du cœur et de l'esprit qui est la vie chrétienne elle-même. Nos offrandes, c'est notre aveu de péché et notre confiance en celui qui est le salut de Dieu, Jésus-Christ, grand-prêtre.

Mais ce sacerdoce du Christ, Clément ne le définit jamais par la seule appellation de grand-prêtre. Ou plutôt il précise toujours que ce pontificat des offrandes est une *suppliance* comme on aurait envie de dire pour traduire d'un mot l'attitude de celui qui se tient devant l'autel, le suppliant de 36, 1; 61, 3 et 64 (προστάτης).

Il est aussi, ce sacerdoce du Christ, un secours apporté à la faiblesse (36, 1). Bref, le Christ prêtre chemine avec nous. Jésus-Christ est la route absolument sûre vers le Père : « Par lui, nous contemplons comme en un miroir Sa face immaculée et incomparable. » (36, 2; *SC*. p. 159).

Indéniable, donc, la présence dans notre écrit de l'appellation de grand-prêtre conférée au Christ. Et ce titre n'est pas un vain mot : Jésus est grand-prêtre de nos offrandes c'est-à-dire de toute notre démarche vers Dieu qu'il suscite comme suppliant de nos âmes. Une autre question se pose, souvent agitée ces dernières années : cette appellation sacerdotale, la *Ia Clementis* l'utilise-t-elle aussi pour les ministres de l'Évangile que sont, dans l'Église de Dieu, les épiscopes et les diacres ?

La réponse est bien connue; rappelons-la d'un mot. La lettre ne qualifie pas sacerdotalement les ministres de l'Évangile mais elle les compare, en son chapitre 40, aux prêtres et lévites de l'Écriture. On pourrait, sans trahir Clément, dire ceci : jamais le ch. 40 ni aucun autre passage de la lettre ne qualifient de prêtres les chefs de l'Église, mais la *Ia Clementis* estime que ces chefs sont à l'Église ce que les prêtres et lévites étaient au peuple de Dieu.

Nous voudrions toutefois apporter à cette réponse, qui ne fait aucun doute, deux nuances qui ne sont pas sans importance.

D'abord en comparant les chefs de l'Église aux prêtres et lévites, la *Ia Clementis* considère ceux-ci comme des conducteurs du peuple de Dieu. En effet, ce qui est commun au sacerdoce ministériel de l'ancienne alliance évoqué notamment au ch. 43, 4 et à la fonction des épiscopes, c'est que la grande œuvre confiée à l'une et à l'autre de ces institutions l'est, au nom de Dieu, par une intervention humaine prophétique comme entend bien le montrer le ch. 43. Cette grande œuvre c'est une « liturgie » (λειτουργία) c'est-à-dire le service spirituel public du peuple de Dieu et non le seul accomplissement de rites extérieurs.

Or il est une phrase de la lettre qui insiste sur ce point d'une façon pénétrante même si, au premier abord, on pourrait la croire quelque peu ritualiste.

Au ch. 44, 4 Clément rappelle aux Corinthiens que « ce ne serait pas pour nous faute légère de rejeter de l'épiscopat ceux qui ont présenté les dons de façon pieuse et irréprochable » (*SC*, p. 173).

Il ne faudrait pas, en lisant ce passage, se laisser abuser par l'expression *présenter les dons*. L'ensemble de la lettre montre que Clément n'est pas dupe des formules ritualistes qu'il emploie : il leur donne un sens spirituel comme le montre le ch. 52 où le terme θυσία est pris au sens d'offrande spirituelle. De même en 44, 4 corrige-t-il la pente ritualiste du texte par deux adverbes qui n'appartiennent aucunement au vocabulaire sacrificiel : ἀμέμπτως καὶ ὁσίως. Ἀμέμπτος est le mot de la revendication de pureté de *Job* (voir *Job* 11, 4; 15, 14; 33, 9). Il veut dire irréprochable devant Dieu et ne s'applique pas à la pureté rituelle mais à l'intégrité morale. On le trouve, sous forme adverbiale, dans le même sens, en *I Thess.* 2, 10. Quant à ὅσιος c'est le mot de la rectitude de Dieu en *Deut.* 32, 4 comme de sa pureté dans le *Ps.* 17, 28 et l'adverbe qui en dérive figure lui aussi dans *I Thess.* 2, 10. Les presbytres de Corinthe sont saints et sans reproche non dans la manière rituelle de présenter les dons mais dans leur manière de vivre la présentation des dons. Ce n'est

pas pour les ritualiser ou les judaïser, ni pour faire d'eux des sacrificateurs que la *Ia Clementis* compare épiscopes et diacres aux prêtres et aux lévites. C'est que la rectitude et l'intégrité conviennent à la réalisation de l'unique dessein de Dieu, à travers le peuple prophétique et l'Église.

La seconde nuance concerne l'apparition au chapitre 40 du mot laïc. Clément déclare en 10, 1 : « Celui qui est laïc est lié par les préceptes propres aux laïcs. » (*SC*, p. 167.)

On sait qu'il ressort des premiers emplois d'un mot appelé à de hautes destinées que le λαϊκὸς est celui qui n'appartient pas à une catégorie déterminée. Dans le langage religieux λαϊκὸς désigne ce qui n'est pas sacré [9]. On arrive donc à cette sorte de paradoxe qu'à l'intérieur du peuple consacré il y aurait, selon Clément, une catégorie non consacrée. Est-ce possible, sinon par référence aux épiscopes et aux diacres ? Simple suggestion, bien sûr, mais il reste éclairant que le terme laïc n'est aucunement dans la Septante et qu'il a donc fallu l'apparition d'un fait nouveau pour que Clément utilise un terme inconnu, à son époque, de la littérature grecque. Ce fait nouveau, ne serait-ce pas la mise en œuvre, dans l'Église, du sacerdoce du Christ par le ministère des presbytres ? Devant ce sacerdoce, l'homme s'éprouve laïc comme il se reconnaît pécheur devant le seul saint.

Ce serait bien mal rendre hommage au cardinal Jean Daniélou que de faire dire à un texte ce qu'il ne suggère qu'à peine. Aussi voudrions-nous, en conclusion, reprendre ce qui nous paraît, au contraire, clairement impliqué par l'étude de la *Ia Clementis*.

Le sacerdoce de l'ancienne alliance s'accomplit en vérité dans le Christ : celui-ci est le grand-prêtre. Il ne l'est pas par simple substitution du véritable acteur qu'il serait aux figurants qu'auraient été les sacrificateurs en Israël. Il l'est par métamorphose totale de l'œuvre accomplie et de sa mise en scène. Le prêtre désormais c'est l'offrande elle-même.

Le sacerdoce de Jésus-Christ s'accomplit en vérité dans l'Église. Celle-ci ne peut que passer par son grand-prêtre pour entrer en communion avec Dieu. Le service évangélique du peuple de Dieu se réalise dans la sainteté de vie d'hommes consacrés à Dieu à la manière des prêtres de l'ancienne alliance et comme eux chargés de guider spirituellement le troupeau du Christ.

C'est ainsi que dans la *Ia Clementis* le vocabulaire sacerdotal a été utilisé avec comme point d'appui réel le Christ et comme référence typologique l'ancienne alliance pour rendre compte de la mission des chefs d'Église.

LYON. FACULTÉ DE THÉOLOGIE

9. Signalons sur ce sujet deux études remarquables : IGNACE DE LA POTTERIE, *L'origine et le sens primitif du mot laïc*, *NRTh*, septembre-octobre 1958, p. 840-853 et EMMANUEL LANNE, *Le laïcat dans l'Église ancienne*, Ministères et laïcat, ed. Les Presses de Taizé, 1964, p. 105-126.

ANNE-MARIE LA BONNARDIÈRE

ANIMA IUSTI SEDES SAPIENTIAE
dans l'œuvre de saint Augustin

Si l'on en croyait les éditeurs de ses œuvres, saint Augustin aurait extrait du *Livre de la Sagesse* une sentence qu'il a plusieurs fois citée : *Anima iusti, sedes* — ou *thronus* — *est Sapientiae* [1]. Lui-même, il est vrai, n'en indique jamais l'origine [2]. Insatisfaite des identifications proposées, dont aucune ne nous semblait adéquate, nous nous sommes abstenue d'examiner les commentaires de *Anima iusti sedes Sapientiae* dans le travail que nous avons consacré à l'histoire de la réflexion d'Augustin sur le *Livre de la Sagesse* [3]. Cependant nous n'arrêtions pas pour autant notre recherche, séduite que nous étions par le thème que développe Augustin à l'occasion de cette sentence. Nous voudrions ici, dans notre petite mesure, essayer de montrer de quel texte de l'Écriture Augustin s'inspire, comment et pourquoi il insère cette phrase dans ses écrits ou sa prédication, quel enseignement pastoral il en recueille.

I. Le texte biblique.

L'énigme que représentait pour nous l'origine biblique de la phrase *Anima iusti sedes sapientiae* s'est évanouie à la lecture d'un court article de Joseph Denk [4] dont nous avons eu connaissance par l'intermédiaire de dom Boniface Fischer. Cet article qui date de 1917 a passé inaperçu, si l'on en juge par la persistance avec laquelle l'attribution de notre sentence au *Livre de la Sagesse* continue à être faite non seulement par les éditeurs des œuvres d'Augustin [5], mais aussi par ceux des auteurs qui, à la suite d'Augustin, ont repris dans leurs œuvres, la citation de *Anima iusti sedes Sapientiae* [6].

1. *Sermo* 200, 1 : *Anima iusti, sedes est sapientiae* (*Sag.* 7), *PL* 38, 1029; *En. in Ps.* 96, 5 : *Anima iusti, sedes sapientiae* (*Sag.* 12, 13?), *CC* 39, 1357; *Adn. in Iob* 38, 33 : *Thronus sapientiae anima iusti* (*Sag.* 1?), *CSEL* 28², 612; *En. in Ps.* 121, 9 : *Anima iusti, thronus sapientiae* et *anima iusti, sedes sapientiae* (*Sag.* 12, 13?) *CC* 40, 1810; *De Trinitate* III, 3 (8) : *per animam iustam sicut sedem sapientiae* (pas d'attribution), *CC* 50, 134; *En. in Ps.* 46, 10 : *Anima iusti, sedes sapientiae* (cf. *Sag.* 7), *CC* 38, 535; *En. in Ps.* 98, 3 : *Sedes sapientiae, anima iusti* (*Sag.*12, 13?) *CC* 39, 1380; *En. in Ps.* 34, s. 1, 2 : *Anima iusti sedes sapientiae* (cf. *Sag.* 7), *CC* 38, 301; *En in Ps.* 79, 2 : *Anima iusti sedes est sapientiae* (*Sag.* 7, 28?), *CC* 39, 1112; *Sermo* 53, 7 : *Anima iusti sedes est sapientiae* (*Sag.* 1), *PL* 38, 367.

2. Augustin introduit la citation de *Anima iusti...* par : *scriptum est : Sermo* 200, 1; *En. in Ps.* 98, 3; *audi : Sermo* 53, 7; *dicit : En. in Ps.* 34, s. 1, 2; *scriptura : En. in Ps.* 96, 5; 46, 10; 79, 2. Il n'y a rien en *Adn. in Iob* 38, 33 et en *De Trinitate* III, 3 (8).

3. A.-M. la Bonnardière, *Biblia augustiniana, Le Livre de la Sagesse*, Paris, 1970.

4. Joseph Denk, *Wo steht Anima iusti sedes sapientiae?* dans *Theologie und Glaube*, 9 (1917), 649-650.

5. Voir à la note 1, les citations de la sentence données dans les tomes 38, 39, 40, 50 du *CC*.

6. Voir Cassiodore, *Exp. in Ps.* 88, 36, *CC* 98, 814 : cf. *Sag.* 7, 7.27.28; 12, 13 : dictum hoc saepius ablatus ab Augustino a quo mutuatus est. *Exp. in Ps.* 96, 2, *CC* 98, 871 : cf. *Exp. Ps.* 88, 36 et *Aug.*, *En. in Ps.* 96, 5.

Pour J. Denk, nous devons tenir ici l'une des traductions latines anciennes du verset *Prov.* 12, 23ᵃ selon la Septante. En effet, selon la Vulgate, la leçon de *Prov.* 12, 23ᵃ est : *Homo versutus celat scientiam ;* selon la Septante : ἀνὴρ συνετὸς θρόνος αἰσθήσεως. Nous empruntons au P. Barucq [7] ses traductions : « L'homme avisé tient caché son savoir » et « L'homme avisé est un trône d'intelligence. » J. Denk a recueilli plusieurs cas de citations latines de *Prov.* 12, 23 selon la Septante : *vir sapiens sedes est intellectus* [8] *; vir astutus sedes est sensuum* [9]; *vir callidus thronus est sensus* [10]. Il estime qu'il faut joindre à cette série de traductions latines celle qui nous intéresse ici : *Anima iusti sedes est Sapientiae ;* il en fournit deux motifs : l'identité de la structure de la phrase d'une part et d'autre part le fait que deux des auteurs qui la citent l'attribuent nommément à Salomon : « Quid per caelum, nisi Ecclesia designatur ? sicut ipse dicit : *Caelum mihi sedes est* (*Is.* 66, 1); vel *Anima iusti,* sicut SALOMON testatur, *sedes est Sapientia* [11] » et « Quod prophetice per SALOMONEM spiritali gratia terminus intimatum, cum dicitur : *Anima iusti sedes est sapientiae* [12] ».

S'il est assez facile de réunir une liste de citations tardives de notre phrase [13] postérieures à celles de saint Augustin, il nous a été impossible de retrouver des textes contemporains ou plus anciens parallèles aux citations d'Augustin. La tradition patristique africaine est muette sur ce point, pour autant que nous avons pu la scruter; ni J. Denk, ni la *Vetus latina* de Beuron n'apportent de textes. Tout se passe comme si saint Augustin était le premier à user de la citation latine de *Prov.* 12, 23ᵃ, d'après la leçon *Anima iusti sedes est Sapientiae,* sans qu'il indique d'ailleurs lui-même l'origine précise de son texte.

II. L'INSERTION DE *Prov.* 12, 23ᵃ DANS LE COMMENTAIRE DU PSAUTIER.

Où et à quelles occasions, Augustin cite-t-il : *Anima iusti sedes est Sapientiae ?*

Huit sur dix des citations de la sentence sont en rapport direct avec le commentaire d'un verset psalmique. Le tableau qui suit rendra immédiatement sensible cette relation [14].

Exp. in Ps. 121, 5, *CC* 98, 1153 : *ubi ?* cf. *Sag.* 7, 7.27.28; 12, 13; *Aug., En. in Ps.* 121, 9. — Voir FULGENCE DE RUSPE, *Ad Trasamundum* I, 18 (2), *CC* 91, 116 : *Sag.* 7, 17.27.28; 12, 13.

7. A. BARUCQ, *Le Livre des Proverbes*, dans *Sources Bibliques*, Paris, 1964, p. 116.

8. Ps. AUG., *Spec.* 38, *CSEL* p. 467.

9. RUFIN, *Basil. hom.* 5, 11, *PG* 31 1774B.

10. Ps. BAS. Bibl. Casin. IV, 1880 p. 393 (indication donnée par J. Denk).

11. J. DENK libelle ainsi la référence : Ps. AUG. apoc. hom. 2, *PL* 35 1841. Les travaux plus récents de dom G. MORIN, *S. Caesarii opera omnia* II, 1942, p. 210-277, ont donné à Césaire d'Arles la paternité de l'œuvre. Voir *Clavis Patrum latinorum* n° 1016 et *PLS* II¹, c 392. Cependant le passage en question serait une interpolation d'un texte plus tardif dû peut-être à Ambroise AUPERT (voir *PL* 35, 1841 note).

12. FULGENCE DE RUSPE, *Ad Tras.* I, 18 (2), *CC* 91, p. 116.

13. Aux citations déjà indiquées du PS-AUG et de FULGENCE DE RUSPE, J. DENK ajoute celle de CASSIODORE, *Exp. in Ps.* 88, 36; 96, 2; 121, 5 (voir CLAVIS n° 900); de HILDEFONSE, *Sermones dubii* II, pour la fête de l'Assomption de la Vierge, *PL* 96, 251 c (voir CLAVIS, n° 1257 : les *sermones* 1.2.3 *dubii* d'HILDEFONSE sont en réalité de Paschase RADBERT); du PS-RUFIN, *In* 75 *Davidis psalmos commentarius. PL* 21, 822C, 834A. Le fichier de la *Vetus latina* de Beuron complète ainsi cette liste : GRÉGOIRE LE GRAND, *Evang.* 2, 38, *PL* 76 1282D; *Iob, PL* 75, 508B; PS-HI (écrit du VIIᵉ-VIIIᵉ siècle), *Breviarum* 9.10. 44.46, *PL* 26, 840C; 846A; 963C (voir CLAVIS, n° 629); JULIEN DE TOLÈDE, *Prognosticon futuri saeculi, PL* 96, 502B (voir CLAVIS, n° 1258); PRIMASIUS, *Comm. in Apoc.* 2.3.4, *PL* 68, 853D, 876B, 879A.

14. On remarquera que les textes de cette série appartiennent à des prédications. Les unes ont été données à Carthage : *En. in Ps.* 96 en 399; *Sermo* 53 en janvier 413; *En. in Ps.* 98 très probablement en juillet 413. L'*En. in Ps.* 34 a été prêchée à Thagaste, peut-être en 414. Les autres sermons ont été prêchés à Hippone : *En. in Ps.* 121 à la fin de décembre 406 ou au début de 407; le *Sermo* 200 pour la fête de l'Épiphanie en une année imprécisée; les *En. in Ps.* 46 et 79, sans doute avant 411. Il est caractéristique qu'Augustin n'éprouve jamais la nécessité d'expliquer à ceux qui l'écoutent d'où vient la sentence : *Anima iusti...* Il semble aller de soi que tous connaissent la phrase.

Ps. 96, 2ᵇ	iustitia et iudicium directio *sedis* eius	*En. in Ps.* 96, 5
Ps. 98, 1	qui *sedet* super *Cherubim* commoveatur terra	*En. in Ps.* 98, 3
Ps. 79, 2	qui *sedes* super *Cherubim*	*En. in Ps.* 79, 2
Ps. 121, 5	quoniam ibi *sederunt sedes* in iudicium	*En. in Ps.* 121, 9
Ps. 46, 9ᵇ	Deus sedet super *sedem* sanctam suam	*En. in Ps.* 46, 10
Ps. 96, 6ᵃ	annuntiaverunt *caeli* iustitiam eius	*En. in Ps.* 96, 10
Ps. 34, 2	Adprehende arma et scutum et exsurge in adiutorium mihi	*En. in Ps.* 34, s. 1, 2
Ps. 18, 2ᵃ	*Caeli* enarrant gloriam Dei	*Sermo* 53, 7 et 13 (14) *Sermo* 200, 1 *En. in Ps.* 96, 10

Les deux autres citations de *Prov.* 12, 23ᵃ apparaissent d'une manière, en apparence, plus fortuite, l'une dans les *Adnotationes in Iob*, à propos du verset *Iob* 38, 33ᵃ : *Scis commutationes caeli? ;* l'autre dans le *De Trinitate* III, 3 (8) à la fin d'une sorte de parabole du Sage voué à la volonté de Dieu [15].

Les versets psalmiques qui appellent la citation de *Prov.* 12, 23 ont entre eux une parenté : ils renferment un ou même deux des termes suivants : *sedes : Ps.* 96, 2ᵇ; *Ps.* 79, 2; *Ps.* 121, 5; *Ps.* 46, 9ᵇ; *sedere : Ps.* 98, 1; *Ps.* 121, 5; *caeli : Ps.* 96, 6ᵃ; *Ps.* 18, 2ᵃ; *Iob* 38, 33ᵃ; *Cherubim : Ps.* 98, 1; *Ps.* 79, 2. A qui possède une certaine familiarité avec l'Écriture Sainte, ces mots évoquent les nombreux textes qui magnifient le Seigneur comme Celui qui est assis sur un trône, ou mieux comme Celui « qui est assis sur les Chérubins ». C'est bien dans ce contexte qu'Augustin cite : *Anima iusti sedes est sapientiae* [16].

Nous allons revenir à l'étude détaillée des termes d'appel de *Prov.* 12, 23ᵃ, mais nous voudrions auparavant indiquer qu'Augustin n'a pas connu la sentence : *Anima iusti sedes sapientiae* par le biais des commentaires du Psautier antérieurs aux siens [17], ni par celui de la tradition africaine [18]. Après Augustin, au contraire, un certain nombre de commentaires du Psautier attestent la présence de : *Anima iusti sedes est sapientiae* [19].

III. Les trônes de Dieu.

Qui sont les *iusti* porteurs de la gloire de Dieu?
Il nous faut distinguer les *Cherubim* et les *caeli.*

15. Ces deux textes qui n'appartiennent pas à des prédications et dont le second n'a pas été relevé par Joseph Denk ont été écrits pendant la période 404-411.

16. Il ne le fait pas systématiquement : plusieurs versets psalmiques, renfermant les termes *sedes, sedere, thronus,* à savoir : *Ps.* 9, 5; *Ps.* 10, 5ᵇ; *Ps.* 44, 7ᵃ; *Ps.* 88, 30ᵇ. 37ᵇ ne sont pas accompagnés dans leur *En. in Ps.* respective de la citation de *Prov.* 12, 23ᵃ. Nous avons vérifié la même absence dans tous les textes, assez nombreux, consacrés au commentaire de *Ps.* 44, 7ᵃ : *Sedes tua, Deus, in saecula saeculorum.* A propos de « Celui qui est assis sur les Chérubins », voir de Vaux, *Les Chérubins et l'arche d'alliance*, dans *Bible et Orient*, Paris, 1967, p. 231-259.

17. Nous avons fait l'enquête pour le commentaire des versets *Ps.* 9, 5; 10, 5; 18, 2; 44, 7ᵃ; 88, 37; 96, 2ᵇ; 96, 6; 121, 5; 79, 2ᶜ; 46, 9ᶜ; 34, 2; 98, 1ᵇ dans les *Tractatus de Psalmis* de Jérome, d'Hilaire, d'Ambroise. — Sans doute Jérome, dans le *Tr. de Ps.* 10, 5, *PLS.* IIᵈ p. 196-197, cite-t-il *Is.* 66, 1 et affirme-t-il que Dieu habite dans l'âme du croyant, mais il ne cite pas *Prov.* 12, 23ᵃ.

18. Une enquête analogue à celle que nous indiquons dans la note précédente, menée à travers les œuvres de Tertullien, Cyprien, Tychonius, Optat de Milève n'a donné aucun résultat.

19. C'est le cas pour Cassiodore, *Exp. in Psalt.* 88, 36 : *Ps.* 88, 3; 96, 2 : *Ps.* 96, 2; 121, 5; *Ps.* 121, 5; pour le *Pseudo-Jérôme, Breviarium* 9 : *Ps.* 9, 5; 10 : *Ps.* 10, 5ᵇ; 44 : *Ps.* 44, 7ᵃ; 46 : *Ps.* 46, 9ᵇ; pour le Pseudo-Rufin, *In 75 Davidis psalmos commentarius* : *Ps.* 44, 7 et 46, 9. Ces œuvres sont recensées dans la *Clavis Patrum latinorum*, sous les nᵒˢ 900.629.198⁰. On peut les retrouver respectivement dans *CC* 98; *PL* 26, 821-1270; *PL* 21. Elles appartiennent la première à la fin du VIᵉ siècle; la seconde au VIIᵉ-VIIIᵉ siècle, la troisième au XIIᵉ siècle.

CHERUBIM.

La sentence : *Anima iusti sedes est sapientiae* se trouve deux fois en relation avec le terme *Cherubim* :

« *Ps.* 98, 1 : *Qui sedet super Cherubim commoveatur terra.* Cherubim sedes Dei est, sicut scripturae tradunt, caelestis quaedam sedes sublimis, quam nos non videmus; sed verbum Dei novit illam, novit tamquam sedem suam, et ipsum Verbum Dei et Spiritus Dei dixit servis Dei ubi sedeat Deus. Non quia sic sedet Deus, quomodo homo : sed tu, si vis ut sedeat in te Deus, si bonus eris, sedes Dei eris; sic enim scriptum est : *Sedes sapientiae anima iusti.* Thronus enim, latine sedes dicitur. Nam et ipsum Cherubim interpretati sunt quidam quid diceretur latine, qui noverunt linguam illam hebraeam; quia hebraea lingua dictum est Cherubim, et dixerunt esse Cherubim plenitudinem scientiae [20]. »

« *Ps.* 79, 2^b : *Qui sedes super Cherubim :* Cherubim sedes est gloriae Dei, et interpretatur plenitudo scientiae. Ibi sedet Deus in plenitudine scientiae. Licet intellegamus Cherubim sublimes esse caelorum potestates atque virtutes; tamen si vis, eris Cherubim. Si enim Cherubim sedes est Dei, audi quid dicat Scriptura : *Anima iusti sedes est sapientiae* [21]. »

Nous remarquons que le terme clef est celui de *sedes*, le trône.

Augustin sait fort bien que les Chérubins jouaient dans l'Ancien Testament un rôle de trône pour Dieu. Il l'affirme, quoique sans commentaire, dans les deux textes qui précèdent. A-t-il l'occasion ailleurs, dans son œuvre, d'exprimer ce qu'il sait au sujet des Chérubins ?

Augustin a expliqué le mot *Cherubim* à propos de *Gen.* 3, 24^b : *Et Cherubim et illam flammeam frameam quae versatur, posuit Deus ad custodiendam viam arboris vitae* [22]; *Ps.* 17, 11^a : *Et adscendit super Cherubim et volavit* [23]; *Ps.* 98, 1 et 79, 2^b [24]; *Ex.* 25, 17-22, texte qui décrit les Chérubins de l'Arche d'alliance [25]; *Ex.* 26, 1^c : *Cherubim facies ea opere textoris* [26]. Dans un passage du *De Trinitate* relatif aux catégories d'Aristote, Augustin démontre que, lorsqu'il est question de Dieu, on ne peut parler qu'en figure, de position, de lieu, de temps; et, prenant des exemples dans plusieurs versets de l'Écriture, il choisit, pour exprimer le mot *situs*, une allusion à *Ps.* 79, 2 : « *Situs vero, et habitus et loca et tempora, non proprie, sed translate ac per similitudines dicuntur in Deo. Nam et sedere super Cherubim*

20. *En. in Ps.* 98, 3.
21. *En. in Ps.* 79, 2.
22. *Gen.* 3, 24^b est accompagné d'une interprétation de *Cherubim* en *De Genesi contra manichaeos* II, 1 (2) et II, 23 (35-36) et en *De Genesi ad litteram* XI, 40. C'est dans le premier texte qu'Augustin exprime pour la première fois que *Cherubim*, mot hébreu, signifie en latin *Scientiae plenitudo*.
23. *Ps.* 17, 11^a est commenté en *En. in Ps.* 7, 7, et 17, 11.
24. Voir notes 20 et 21.
25. Voir *Ad Simplicianum* II, *qu.* 3,2 : Augustin remarque que les figures peintes ou modelées reçoivent les noms des choses dont elles sont l'image; il prend pour exemple les chérubins de l'arche : « *Unde Cherubim, cum sint coelestes potestates, ficta tamen ex metallo, quod imperavit Deus, super arcam Testamenti, magnae rei significandae gratia, non aliud quam Cherubim illa quoque figmenta vocitantur.* » Voir surtout *Quaest. in Hept.* V, qu. 105 : Augustin paraphrase *Ex.* 25, 17-22 et décrit le propitiatoire : « Propitiatorium quid dicat superinponendum super arcam quaeri solet. Sed cum aureum iubeat fieri eiusque longitudinem et latitudinem tantam exprimat quanta et ipsius arcae dicta est, procul dubio velut tabulam auream tantae formae fieri praecipit, qua tegeretur arca, ita ut in ipso propitiatorio essent duo cherubim, hinc atque inde alterutrum adtendentes, ita ut vultus eorum in propitiatorium essent et pinnis suis obumbrarent propitiatorium : quod magnum est sacramentum. Aurum quippe significat *sapientiam*, arca significat secretum Dei. In arca iussa sunt poni lex et manna et virga Aaron : in lege praecepta sunt, virga potestas significatur, manna gratia, quia nisi cum gratia non est potestas praecepta faciendi. Verum tamen quia lex a quovis proficiente non ex omni parte completur, propitiatorium est desuper; ad hoc enim opus est, ut propitius sit Deus, et ideo desuper ponitur, quia *superexultat misericordia iudicio* (*Iac.* 2, 13). Duo vero cherubim pinnis suis obumbrant propitiatorium, id est honorant velando, quoniam mysteria ista ibi sunt; et invicem se adtendunt, quia consonant — duo quippe ibi testamenta figurantur — et vultus eorum sunt in propitiatorium, quia misericordiam Dei, in qua una spes est, valde commendant. Denique hinc se promisit locuturum Deus ad Moysen de medio cherubim desursum propitiatorii. Porro si creatura rationalis in multitudine scientiae — quoniam hanc interpretationem habent cherubim — duobus ipsis animalibus significatur, ideo duo sunt, ut societatem caritatis commendent, ideo pinnis suis propitiatorium obumbrant, quia Deo non sibi tribuunt pinnas suas, id est Deum honorant virtutibus quibus praestant; et vultus eorum non sunt nisi in propitiatorium quia cuicumque provecti ad multitudinem scientiae spes non est nisi in Dei misericordia.
26. *Quaest. in Hept.* II, *qu.* 107 : « Quod vero tam saepe dicit : *Cherubim facies ea opere textoris*, quid aliud quam in his omnibus multitudinem scientiae commendat, quod interpretatur *Cherubin* ? »

dicitur, quod ad situm dicitur... [27] ». Un texte, tiré du *Sermo* 53 ayant peu de parallèles, mais très significatif, manifeste qu'Augustin n'est pas ignorant de l'histoire des vicissitudes de l'arche d'alliance. Ce texte cite *Prov.* 12, 23ª : « Audi : *Anima iusti est sapientiae.* Ubi enim sedem habet Deus, nisi ubi habitat ? Ubi autem habitat, nisi in templo suo ? *Templum enim Dei sanctum est, quod estis vos* (I *Cor.* 3, 17). Vide ergo quomodo excipias Deum. *Spiritus est Deus ; in spiritu et veritate oportet adorare Deum* (*Io.* 4, 24). Iam in cor tuum, si placet, intret arca testamenti, et ruat Dagon (I *Reg.* 5, 3) [28] ». Du point de vue qui nous occupe ici, nous devons noter qu'Augustin passe sous silence nombre des textes de l'Ancien Testament qui nomment les Chérubins : I *Reg.* 4, 4 (= I *Sam.* 4, 4); II *Reg.* 6, 2 (= II *Sam.* 6, 2 = I *Chron.* 13, 6); *Is.* 37, 16; II *Reg.* 8, 6 (= I *Sam.* 8, 6). Ce silence recouvre en particulier toutes les visions décrites par le prophète Ezéchiel.

Augustin considère les *Cherubim* comme des puissances célestes : le terme *coelestes potestates* revient plusieurs fois [29], sauf quand il s'agit d'une manière précise de l'arche d'alliance et des chérubins modelés sur la table de l'arche [30]. Il pense certainement que les chérubins sont une catégorie angélique [31]; il fait remarquer que les Chérubins et les Séraphins n'ont pas été mentionnés au premier chapitre de la Genèse, pas plus du reste que les anges énumérés distinctement par l'Apôtre, les Trônes, les Dominations, les Principautés, les Puissances, et pourtant il est manifeste que Dieu a créé tous ces êtres [32].

Ce qui intéresse essentiellement saint Augustin quand il traite des *Cherubim*, c'est la signification de leur nom : « Nam et ipsum *Cherubim* interpretati sunt quidam quid diceretur latine, qui noverunt linguam illam hebraeam; quia hebraea lingua dictum est Cherubim; et dixerunt esse Cherubim *plenitudinem scientiae* [33]. » Les interprètes anonymes doivent sans doute se ramener pour Augustin à l'unique Jérôme [34] bien que la transcription hiéronymienne, *multitudo scientiae* ne soit adoptée par Augustin que tardivement. Il préfère *plenitudo scientiae* [35] peut-être à cause de la relation qu'il établit entre *plenitudo scientiae* et le fragment de verset paulinien : *Plenitudo autem legis caritas* (*Rom.* 13, 10ᵇ). Ce rapprochement se présente dans les deux textes déjà étudiés des *Enarrationes in Psalmos* 98, 3 et 79, 2 : *Cherubim*, *Prov.* 12, 23ª, *Rom.* 13, 10ᵇ constituent l'armature du thème : la plénitude de la loi, c'est la charité : « Sit in te ergo plenitudo scientiae, et eris et tu sedes Dei. Sed forte dicturus es : et quando in me erit plenitudo scientiae ? et quis potest ad tantum culmen pervenire, ut sit in illo plenitudo scientiae ? Putas hoc velle Deum, ut sit in nobis ista plenitudo scientiae, ut noverimus aut quot sint stellae, aut quot sint grana, non dico arenae, sed tritici, aut quot poma pendeant in arbore ? Ille novit omnia; quia capilli nostri numerati sunt Deo. Sed alia est plenitudo scientiae quam voluit hominem nosse; ad legem Dei pertinet scientia quam te voluit habere. Et quis potest, forte dicas mihi, perfecte nosse

27. *De Trinitate* V, 8 (9).

28. *Sermo* 53, 7 (7). L'épisode de l'introduction de l'arche d'alliance dans le temple de l'idole Dagon est encore évoqué par Augustin en *De Civ. Dei* X, 17 et en *En. in Ps.* 77, 40. En ce dernier passage, Augustin ayant cité *Ps.* 77, 66 : *Et percussit inimicos suos in posteriora* glose aussi le verset : « illos utique qui gaudebant quod arcam eius captivare potuerunt; percussi enim sunt in *sedibus* suis... »

29. Voir *Ad Simpl.* II, qu. 3 (2) : « *Unde Cherubim cum sint coelestes potestates...* »; *De Gen. ad litt.* XI, 40 : « *... per caelestes potestates... per angelicum ministerium...* »; *En. in Ps.* 98, 3 : « *Cherubim sedes Dei est ... caelestis quaedam sedes sublimis.* » ; *En. in Ps.* 79, 2 : « *Licet intellegamus Cherubim sublimes esse caelorum potestates atque virtutes.*

30. *Qu. in Hept.* II, *qu.* 105 : « *Porro si creatura rationalis... duobus ipsis animalibus significatur...* »

31. *De Gen. ad litt.* XI, 40 : « *per angelicum ministerium* »; *En. in Ps.* 98, 3 : « *...caelum Dei, mentes angelorum sunt...* »

32. *Confessiones* XII, 22 (31) : « ...sicut alia multa non conmemoravit, ut Cherubim et Seraphim, et quae Apostolus distincte ait, *sedes, dominationes, principatus, potestates*, quae tamen omnia Deum fecisse manifestum est. »

33. *En. in Ps.* 98, 3. Cette étymologie du mot *Cherubim* est donnée en *De Gen. contra man.* II, 23 (26); *En. in Ps.* 17, 11; *En in Ps.* 98, 3; *En. in Ps.* 79, 2. En *Quaest. in Hept.* II, *qu.* 105 et *qu.* 107, textes plus tardifs que les précédents, Augustin donne l'équivalence : *multitudo scientiae.*

34. JÉROME donne l'équivalence *Cherubim* = *multitudo scientiae* en *Liber interpr. hebr. nom.* pour *Gen.* 3, 24; *Ex.* 25, 18; *Nombr.* 34, 21; I *Reg.* 4, 4; en *Tractatus de Ps.* 98; *Epist.* 53, 9 adressée à Paulin de Nole : « Tangam et novum breviter testamentum : Mattheus, Marcus, Lucas, Iohannes, quadriga Domini et verum cherubin, quod interpretatur *scientiae multitudo.* » Cette liste n'est pas exhaustive.

35. Nous avons trouvé *plenitudo scientiae* en Filastre de Brescia, chapitre 156. Nous n'avons pas mené de recherche systématique chez les Pères occidentaux.

legem, ut habeat in se plenitudinem scientiae legis, et possit esse sedes Dei ? Noli turbari; breviter tibi dicitur quid habeas, si vis habere plenitudinem scientiae, et esse sedes Dei : ait enim Apostolus : *Plenitudo autem legis caritas.* Quid ergo est ? Perdidisti totam excusationem. Interroga cor tuum, vide utrum habeat caritatem. Si est ibi caritas, est ibi plenitudo legis; iam in te habitat Deus, sedes Dei factus est [36]. »

Posséder la charité, c'est donc posséder la plénitude de la science, c'est au plein sens du mot être *Cherubim*, trône de Dieu. Il n'y a qu'une condition à remplir : le vouloir. « Qu'il y ait donc en toi la plénitude de la science, dit à chacun de nous saint Augustin, tu seras toi aussi le trône de Dieu [37]. » Mais ce trône est caché, il est caché dans le temple de notre cœur. Il est très significatif que plusieurs des textes augustiniens qui offrent la citation de *Prov.* 12, 23ª renferment aussi une pressante exhortation à l'adresse du croyant afin qu'il fasse retour à son propre cœur. Qu'il sache qu'il est le temple de Dieu, la maison de l'arche d'alliance où Dieu habite : « Audi : *Anima iusti sedes est sapientiae.* Ubi enim sedem habet Deus, nisi ubi habitat ? Ubi autem habitat, nisi in templo suo ? *Templum enim Dei sanctum est, quod estis vos* (I *Cor.* 3, 17). Vide ergo quomodo excipias Deum. *Spiritus est Deus ; in spiritu et veritate oportet adorare Deum* (*Jn* 4, 24). Iam in cor tuum, si placet, intret arca testamenti, et ruat Dagon (I *Reg.* 5, 3). Audi ergo nunc, et disce Deum desiderare, disce unde Deum videre possis praeparare. *Beati*, inquit, *mundicordes*, quoniam *ipsi Deum videbunt* (*Matth.* 5, 8) [38]. » Que le croyant sache jalousement éviter la dispersion qui le distrairait de la charité : « *Plenitudo legis caritas.* Noli per multa ire atque distendi. Terret te ramorum diffusio; radicem tene et de magnitudine arboris noli cogitare. Sit in te caritas, et necesse est plenitudo scientiae consequatur. Quid enim nescit qui caritatem scit, quandoquidem dictum est : *Deus caritas est* (I *Jn* 4, 8) [39]. » Le mystère des *Cherubim* est, pour Augustin, un mystère d'intériorité.

CAELI.

Mais ce mystère d'intériorité n'a rien à voir avec la condition d'une lampe qui serait mise sous le boisseau. L'évocation des *caeli* se relie harmonieusement avec celle des *Cherubim* dans les textes qui renferment *Prov.* 12, 23ª : *Anima iusti sedes est sapientiae.* Le verset est en effet rapproché quatre fois de *Is.* 66, 1 : *Caelum mihi thronus est, terra autem scabellum pedum meorum* [40]; quatre fois aussi de *Ps.* 18, 2ª : *Caeli enarrant gloriam Dei* [41]; une fois de *Job* 38, 33ª : *Scis commutationes caeli ?* [42]; une fois de *Ps.* 96, 6 : *Annuntiaverunt caeli iustitiam eius et viderunt omnes populi gloriam eius* [43].

Le terme de *caelum* ou *caeli* revêt, dans la prédication d'Augustin, des significations variées; deux d'entre elles nous retiendront ici. Les *caeli*, ce sont les *animae sanctae* : « Non enim hoc caelum oculis his nostris quod suspicimus, valde pretiosum est Deo. *Caelum Dei*,

36. *En. in Ps.* 98, 3. Voir aussi *En. in Ps.* 79, 2 : « Si enim Cherubim sedes est Dei, audit quid dicat Scriptura : *Anima iusti sedes est sapientiae.* Quomodo, inquis, ero plenitudo scientiae ? quis hoc implet ? Habes unde impleas : *Plenitudo legis caritas* (*Rom.* 13, 10ᵇ). » La relation Cherubin et *Rom.* 13, 10ᵇ, sans mention de *Prov.* 12, 23ª se trouve en *De Genesi contra manichaeos* II, 23 (36); *En. in Ps.* 17, 11; *Qu. in Hept.* II, *qu.* 107.

37. Augustin reprend plusieurs fois la même question : « *Vis et tu esse sedes eius* » en *En. in Ps.* 46, 9; 79, 2; 96, 10; 98, 3. Dans l'*En. in Ps.* 46, 9, Augustin commente *Ps.* 46, 9 : *Sedet super sedem sanctam suam.* Le verset ne renferme pas le terme *Cherubim*, mais le commentaire d'Augustin est parallèle à celui qu'il donne de *Ps.* 79, 2 et de *Ps.* 98, 1ᵇ : « Noli putare te esse non posse; para illi locum in corde tuo; venit et libenter sedet. Ipse certe est Dei virtus et Dei sapientia (I *Cor.* 1, 24). Et quid dicit scriptura de ipsa sapientia ? *Anima iusti, sedes sapientiae.* Si ergo anima iusti sedes est sapientiae, sit anima tua iusta, et eris regalis sella sapientiae. Et revera, fratres omnes qui bene vivunt, qui bene agunt, secundum caritatem piam conversantur, nonne Deus in illis sedet, et ipsa iubet ? »

38. *Sermo* 53, 7. Répétons seulement deux phrases de deux textes déjà cités : *En. in Ps.* 98, 3 : « Interroga cor tuum, vide utrum habeat caritatem. Si est ibi caritas, est ibi plenitudo legis; iam in te habitat Deus, sedes factus es. »; *En. in Ps.* 46, 9 : « para illi locum in corde tuo; venit et libenter sedet. ».

39. *En. in Ps.* 79, 2.

40. *Adn. in Iob* 38, 33 (ici, *Is.* 66, 1 est donné selon la leçon : *thronus Dei caelum est*); *En. in Ps.* 121, 9; *Sermo* 53, 12 (13); *En. in Ps.* 98, 3 et 9.

41. *Sermo* 200, 11; *En. in Ps.* 121, 9; *Sermo* 53, 7; *En. in Ps.* 96, 5.

42. *Adn. in Iob* 38, 33ª.

43. *En. in Ps.* 96, 10.

animae sanctae sunt; caelum Dei, mentes angelorum sunt et omnes mentes servorum eius [44]. » Commentant le verset psalmique : *Ad te levavi oculos meos, qui habitas in caelo* (*Ps.* 122, 1), Augustin met en garde ses auditeurs vis-à-vis d'une interprétation matérielle et littérale du mot *caelum* : « *Caelum*, fratres mei, si corporaliter intellexerimus hoc quod videmus oculis corporeis, vere sic errabimus, ut non putemus nos illuc adscendere, nisi scalis positis, aut aliquibus machinamentis; si autem spiritaliter adscendimus, spiritaliter caelum intellegere debemus; si adscensus in affectu, caelum in iustitia. Quod est ergo *caelum Dei?* Omnes *sanctae animae*, omnes *iustae animae* [45]. » Augustin ne fait, dans ce contexte, aucune différence entre *sanctae animae*, *iustae animae*, *iusti*. C'est la transposition *caeli* = *iusti* qui apparaît dans ce curieux texte des *Adnotationes in Iob* qui renferme justement *Prov.* 12, 23ᵃ : « *Scis commutationes caeli?* utrum in deterius, sicut hi *qui cognoscentes Deum non sicut Deum glorificaverunt?* (*Rom.* 1, 21). Noluerunt enim esse sedes Dei; ac per hoc mutati sunt, cum *evanuerunt in cogitationibus suis* (*Rom.* 1, 21). An in melius ? quia omnes quidem resurgemus, non tamen omnes inmutabimur. Qui autem inmutabuntur, manifestum est, cum ait : *et nos inmutabimur* (I *Cor.* 15, 51, 52). Cum enim *iusti* inmutabuntur, *caelum* inmutabitur, quia *thronus Dei caelum est* (Is. 66, 1ᵃ) et sapientia Verbum Dei et *Deus erat verbum* (*Jn* 1, 1) et *thronus sapientiae anima iusti* (*Prov.* 12, 23ᵃ) [46]. » Ce texte nous donne en un précieux raccourci l'identification en chaîne : *caeli* = *sedes* = *throni* = *iusti*.

Le souci de combattre l'anthropomorphisme se fait jour dans le *Sermo* 53, prêché à Carthage, un 21 janvier, sur le thème des Béatitudes et particulièrement sur la béatitude des cœurs purs, c'est-à-dire, selon Augustin, des cœurs qui tendent à la rectitude de la foi. Ce sermon présente à la fois, au chapitre 7, *Prov.* 12, 23ᵃ et aux chapitres 12 et 13 le texte d'*Is.* 66, 1. Personne ne doit se figurer Dieu assis sur un trône comme le serait un homme : « Non est ista similitudo. Erubescat ergo tale idolum in corde christiano. Proinde caelum accipe pro omnibus sanctis... Si bene dicimus secundum eos qui habitant in terra : *Omnis terra adoret te* (*Ps.* 65, 4), bene dicimus etiam secundum eos qui habitant in caelo. Omne caelum portet te. Nam et sancti ipsi qui in terra habitant, carne terram calcant, corde in caelo habitant [47]. »

Le plus fréquemment, le terme *caeli* signifie pour Augustin les prédicateurs de la parole de Dieu. C'est surtout le fragment de *psaume* 18, 2ᵃ qui donne le coup d'envol à ce thème : *Caeli enarrant gloriam Dei.* Ce fragment, présent dans les sermons donnés le jour de l'Épiphanie, à propos de l'étoile des Mages [48], apparaît souvent dans les *Enarrationes in Psalmos*, où il est appelé pour orchestrer une série d'autres versets psalmiques renfermant le mot *caeli* [49]. Or, spontanément, Augustin applique alors aux Apôtres le verset *Ps.* 18, 2ᵃ en le rapprochant de la péricope *Ps.* 18, 4-5 qui était, le 29 juin, le répons de la liturgie de la fête de Pierre et de Paul [50] : « *Non sunt loquelae, neque sermones, quorum non audiantur voces eorum. In omnem terram exiit sonus eorum et in fines orbis terrae verba eorum.* » Ce sont bien les Apôtres en effet qui sont les plus éminents des *praedicatores evangelii*. Commentant directement *Ps.* 18, 2ᵃ dans l'*Enarratio* 2 sur le *Ps.* 18, Augustin nous dit : « *Caeli enarrant*

44. *En. in Ps.* 98, 3.
45. *En. in Ps.* 122, 4. Voir aussi *En. in Ps.* 2, 3 : « *Qui habitat in caelis irridebit eos* (*Ps.* 2, 4) : *Caelos* si *animas sanctas* accipiamus, per has eos, utique praesciens quid futurum sit, deridebit Deus et subsannabit. »; *En. in Ps.* 13, 3 : « *Dominus de caelo prospexit super filios hominum* (*Ps.* 13, 2ᵃ) : ...Prospicit autem Dominus, ut videat per animas sanctas suas, quod significat id quod dictum est : *de caelo*, nam per seipsum nihil eum latet. »; *En. in Ps.* 32, en. 1, 13 : « *De caelo respexit Dominus, vidit omnes filios hominum* (*Ps.* 32, 13) : de *anima iusta* misericorditer vidit Dominus omnes qui in novam vitam renasci volunt. »
46. *Adn. in Iob* 38, 33ᵃ.
47. *Sermo* 53, 13 (14) — Voir un texte parallèle en *Epist.* 120, 14.
48. *Sermones* 375, 1; 204, 1; 203, 1; 202, 4; 200, 1.
49. *En. in Ps.* 18, s. 2, 2 : *Ps.* 18, 2ᵃ; 32, en. 2, s. 2, 7 : *Ps.* 32, 6; 32, en. 2, s. 2, 20 : *Ps.* 32, 13. 14; 67, 10 : *Ps.* 67, 9; 88, s. 1, 3 : *Ps.* 88, 3; 95, 6 : *Ps.* 95, 5; 96, 10 : *Ps.* 96, 6; 143, 12 : *Ps.* 143, 5ᵃ. Augustin commente chacun de ces versets psalmiques qui renferment le mot *caeli* en le confrontant avec *Ps.* 18, 2ᵃ : *Caeli enarrant gloriam Dei.*
50. Voir *Sermones* 295, 1 et 5 : *Ps.* 18, 5; *Guelf.* 24, 2 : *Ps.* 18, 5; *Sermones* 298, 1 (1) : *Ps.* 18, 5; 299, 1.2.12 : *Ps.* 18, 5; *Guelf.* 23, 3 : *Ps.* 18, 2.3.4.5.

gloriam Dei. Caeli, sancti sunt; elevati a terra, portantes Dominum. Quamquam gloriam Christi caelum etiam quodammodo narravit. Quando narravit ? quando nato eodem Domino stella nova quae numquam videbatur apparuit. Sed tamen sunt veriores et sublimiores caeli de quibus consequenter ibi dicitur : *Non sunt loquelae neque sermones, quorum non audiantur voces eorum. In omnem terram exiit sonus eorum, et in fines orbis terrae verba eorum.* Quorum, nisi caelorum ? Quorum ergo, nisi Apostolorum ? Ipsi enarrant nobis gloriam Dei, positam in Christo Iesu, per gratiam in remissionem peccatorum [51]. » Dans quatre cas, le fragment de *Ps.* 18, 2[a] est accompagné de *Anima iusti sedes est sapientiae* [52]. Le texte le plus important est celui de l'*Enarratio in Psalmum* 121, 9. Le verset *Ps.* 121, 5, par sa teneur quelque peu originale, excite la curiosité d'Augustin et son désir d'éclairer ses auditeurs : « *Quoniam ibi sederunt sedes in iudicium* (*Ps.* 121, 5[a]). Mirum aenigma, mira quaestio, si non intellegatur. Sedes dicit, quos Graeci thronos appellant. Thronos Graeci sellas dicunt, tamquam honorabiles. Ergo, fratres mei, non est mirum si sedeant homines in sedibus, in sellis; ut autem ipsae sedes sedeant, quomodo possumus intellegere ? Tamquam si dicat aliquis : Sedeant hic cathedrae, aut sedeant hic sellae. In sella sedetur, in sedibus sedetur, in cathedris sedetur; non ipsae sedes sedent. Quid est ergo hoc : *Quoniam ibi sederunt sedes in iudicium ?* Certe soletis audire, Deo dicente : *Caelum mihi thronus est ; terra autem scabellum pedum meorum* (*Is.* 66, 1)... Qui sunt isti, nisi iusti ? qui sunt caeli, nisi iusti ?... In ipsis autem sedet Deus, et de ipsis iudicat Deus. Et non sine causa dictum est : *Caeli enarrant gloriam Dei* (*Ps.* 18, 2[a]). Apostoli enim facti sunt caelum. Unde facti sunt coelum ? Quia iustificati... Portaverunt Deum, et de ipsis Deus coruscabat miracula, tonabat terrores, pluebat consolationes. Erant ergo, erant illi caelum, et enarrabant gloriam Dei. Nam ut noveritis ipsos dictos caelum, ibi ait in ipso psalmo : *In omnem terram exivit sonus eorum, et in fines orbis terrae verba eorum.* Quaeris, quorum ? et invenies, caelorum. Si ergo caelum sedes Dei, Apostoli autem caelum; et ipsi facti sunt sedes Dei, ipsi sunt Thronus Dei. Dictum est alio loco : *Anima iusti thronus sapientiae.* Magna res, magna res dicta est : *Thronus sapientiae anima iusti ;* id est, in anima iusti sedet sapientia tamquam in sella sua, tamquam in throno suo, et inde iudicat quidquid iudicat. Ergo erant throni sapientiae, et ideo dixit illis Dominus : *Sedebitis super duodecim thronos, iudicantes duodecim tribus Israel.* Sic et ipsi sedebunt super duodecim sedes, et ipsi sunt sedes Dei; de illis quippe dictum est : *Ibi enim sederunt sedes* (*Ps.* 121, 5[a]) [53]. » Dépassant la dialectique compliquée d'Augustin — qui devait tellement plaire à ses auditeurs ! — nous retiendrons qu'il veut montrer que les Apôtres, trônes de Dieu en eux-mêmes, sont destinés à trôner aussi à leur tour pour un certain jugement; et Augustin d'évoquer le jugement eschatologique [54].

Mais il ne faut pas croire que seuls les Apôtres correspondent au *caeli* du Psautier. Déjà les textes précédents prouvent qu'Augustin identifie les *caeli* et les *iusti*, au sens général du terme. Un texte de l'*Enarratio in Psalmum* 96, qui cite aussi *Prov.* 12, 23[a], est particulièrement révélateur : « Quis enim fidelium tacet Christum ? Intendat caritas vestra : putatis quia nos soli stantes hic annuntiamus Christum, et vos non annuntiatis ? Unde ad nos veniunt, christiani volentes esse, quos numquam vidimus, quos nos novimus, quibus

51. *En. in Ps.* 18, s. 2, 2. Un enseignement semblable pour le fond, mais qui varie selon la nuance imposée par chaque verset psalmique commenté, se retrouve en *En. in Ps.* 32, en 2, s. 2, 6.7; 88, s. 1, 3; 95, 6; 67, 10; 143, 12. Voir aussi *Sermo* 163, 5 (5); 359, 1; *De cons. Evang.* I, 30 (46).

52. *Sermo* 200, 1; *En. in Ps.* 96, 10; *En. in Ps.* 121, 9; *Sermo* 53, 13 (14).

53. *En. in Ps.* 121, 9. Ce texte est le seul qui rapproche *Prov.* 12, 23[a] et le verset de Matth. 19, 28[c] : *Sedebitis super duodecim thronos, iudicantes duodecim tribus Israel.*

54. Il est à remarquer que EUCHER, dans les *Formulae*, au chapitre II, *De supernis creaturis*, donne pour *caeli* et *sedes* les définitions suivantes : CAELI : Apostoli sive sancti, ideo quod Dominus habitet in eis; in Psalmo : *caeli enarrant gloriam Dei* (*Ps.* 18, 2[a]);
SEDES idem quod supra : angeli vel sancti, quod in his Dominus sedeat : in Psalmo : *Deus sedet super sedem sanctam suam* (*Ps.* 121, 5[a]).
Augustin et Eucher puisent l'un et l'autre à une « tradition » d'étymologies dont ce n'est pas le lieu ici de chercher comment ils en dépendent chacun pour leur compte. Il y a évidemment déjà des définitions reçues et des exemples scripturaires non moins fixés.

numquam praedicavimus? An forte crediderunt nullo annuntiante? Apostolus dicit : *Quomodo credent quem non audierunt, quomodo audient sine praedicante?* Ergo tota Ecclesia praedicat Christum, et annuntiant *caeli* iustitiam ipsius; quia omnes *fideles* quibus cura est lucrari Deo eos qui nondum crediderunt, et faciunt hoc ex caritate, *caeli* sunt. Intonat de illis Deus iudicii terrorem; et tremit qui infidelis erat, et pavescit, et credit. Ostendite hominibus quid potuit Christus per totum orbem terrarum, loquendo eis, et adducendo eos ad amandum Christum. Quanti enim hodie [55] adduxerunt amicos suos aut ad pantomimum, aut ad choraulam? Quare, nisi amando illum? Et vos amate Christum... Nam et aliquando quem amat quisque in theatro, vincitur in illo. Nemo vero vincitur in Christo : non est de quo erubescere. Arripite, adducite, adtrahite quos potestis : securi estote, ad eum adducitis, qui non displicet vicentibus; et rogate illum ut illuminet eos, et bene spectent [56]. »

Ainsi tous les *caeli*, tous les *iusti*, en qui réside la Sagesse comme sur l'arche, sont appelés à un mystère de proclamation de la parole, de prédication, de mission : l'Église tout entière prêche le Christ et les cieux révèlent sa sainteté.

IV. La Sagesse.

Les trônes sont le siège de la Sagesse : « Non quia sic sedet Deus, quomodo homo; sed tu si vis ut sedeat in te Deus, si bonus eris, sedes Dei eris, sic enim scriptum est : *Sedes sapientiae, anima iusti* [57]. » C'est Dieu lui-même qui siège en l'âme du juste.

Cependant, le nom de Sagesse est le plus souvent réservé au Fils, au Verbe de Dieu : « Cum enim iusti inmutabuntur, caelum inmutabitur, quia thronus Dei caelum est, et *Sapientia* Verbum Dei et Deus erat Verbum et thronus *sapientiae* anima iusti [58]. »

Augustin aime à rapprocher *Prov.* 12, 23ª du texte paulinien I *Cor.* 1, 24 pour lequel il a une vraie prédilection : « Vis, et tu esse sedes eius? Noli putare te esse non posse; para illi locum in corde tuo; venit et libenter sedet. Ipse certe est *Dei virtus et Dei sapientia.* Et quid dicit scriptura de ipsa *Sapientia? Anima iusti, sedes sapientiae* [59]. »

Cette présence de la Sagesse dans l'âme du juste n'est pas inerte. Augustin ne voit pas là une simple image, mais une réalité. Il exprime cette réalité en empruntant ses termes à la comparaison royale qu'évoque un prince siégeant sur son trône. La présence de la Sagesse dans l'âme du juste ou du saint est une présence de puissance. La Sagesse se soumet l'âme qui adhère à elle par l'obéissance : « Sedet in ipsis, iudicans ex ipsis, et dirigens eos. Quare? quia mansuetos invenit, veluti iumenta mitia, non recalcitrantia, non collum superbum adversus iugum eius excutientia, non flagellam eius recusantia; facta sunt iumenta eius bona, mansueta; et meruerunt quod dictum est in alio psalmo : *Diriget mites in iudicio, docebit mansuetos vias suas* (*Ps.* 24, 9) [60]. »

Par ces âmes qui lui sont soumises, la Sagesse agit et exécute ses volontés; elle peut user de tout à son gré. Les versets du Psautier fournissent à Augustin l'occasion d'illustrer sa pensée. Dans l'*Enarratio in Psalmum* 34, Augustin commente : *Adprehende arma et scutum et exsurge in adiutorium mihi* (*Ps.* 34. 2). Il rapproche ce verset de *Ps.* 16, 13ᵇ : *Erue ab impiis animam meam, frameam tuam ab inimicis manus tuae.* Il identifie *animam meam* et *frameam*

55. Augustin a prêché l'*En. in Ps.* 96 à Carthage, un jour de fête païenne.

56. *En. in Ps.* 96, 10. Voir *Sermo* 53, 13 (14) : « In quantum ergo ibi sancti conversantur, et ipsi Deum portant, et *caelum* sunt, quia Dei *sedes* sunt; et cum annuntiant verba Dei, *caeli enarrant glorian Dei.* ».

57. *En. in Ps.* 98, 3.

58. *Adnot. in Iob* 38, 33.

59. *En. in Ps.* 46, 10. Voir aussi *En. in Ps.* 96, 5 : « Sedem eius dicit eos ipsos qui in eum crediderunt; de ipsis enim sibi fecit sedem, quia in eis sedet Sapientia; Filius enim Dei, Sapientia Dei est. Audivimus autem ex alia scriptura magnum huius intellegentiae documentum. *Anima iusti, sedes sapientiae.* »; *Sermo* 53, 7 (7) : « Sedes Dei, si vis, tu es. An forte negare audebis Deum esse Christum? Non, inquis. Concedis et hoc : Christum Dei virtutem et Dei sapientiam (I *Cor.* 1, 24)? Concedo, inquis. Audi : *Anima iusti sedes est sapientiae.* »

60. *En. in Ps.* 96, 5.

tuam. Notre âme est le glaive de Dieu. Elle n'a de puissance que si Dieu s'en empare et combat en s'en servant : « *Quid* est ipsa anima nostra, aut quid potest, nisi Deus illam teneat et pugnet de illa ?... Ecce animam iusti dixit frameam Dei; iterum dicit animam iusti esse sedem Dei; *Anima iusti sedes sapientiae.* Ergo quidquid vult, facit de anima nostra. Cum in manu eius, *utatur* ea quemadmodum vult [61]. » Remarquons ici l'utilisation du verbe *uti* que nous allons retrouver. Une autre comparaison, celle du tonnerre, permet à Augustin d'exprimer comment Dieu, résidant en ses saints, se manifeste par eux : « Per hos (apostolos) enim caelos ille caelorum fabricator et habitator *intonuit*, quo *tonitru* mundus contremuit, et ecce iam credit. Magnum sacramentum... [62]. » C'est par les Apôtres que le tonnerre de la parole de Dieu a ébranlé le monde qui a cru. Qu'ont-ils donc fait ? « Portaverunt Deum, et de ipsis Deus coruscabat miracula, *tonabat* terrores, pluebat consolationes [63]. »

Le passage le plus développé qu'Augustin ait consacré à montrer comment la Sagesse exerce son action à partir des âmes justes se trouve au livre III du *De Trinitate.* En un vaste ensemble de ce livre III (2, 7 à 9, 19), Augustin explique comment la volonté de Dieu est la cause suprême des apparences et des mouvements; il use de la dialectique de la remontée de cause en cause et il prend pour exemple le cas d'un sage dont l'âme est attachée à la vérité immuable; imaginant quelques circonstances précises de la vie de ce sage, une maladie qui affecte gravement son corps, un travail qui exige de nombreux collaborateurs, Augustin prouve que, quelle que soit la conséquence envisagée, elle se rattache de chaînon en chaînon à la volonté de Dieu qui règne dans l'âme du sage : « Num alia esset istorum omnium visibilium et mutabilium factorum causa, nisi illa invisibilis et incommutabilis voluntas Dei *per animam iustam, sicut sedem Sapientiae*, cunctis *utens*, et malis et irrationalibus animis, et postremo corporibus, sive quae illis inspirarentur et animarentur, sive omni sensu carentibus, cum primitus *uteretur* ipsa bona anima et sancta, quam sibi ad pium et religiosum obsequium subdidisset [64] ? »

Or ce texte du *De Trinitate* s'inscrit dans une recherche sur les théophanies et le rôle que les Anges y ont joué comme médiateurs de la puissance divine. Évoquant les Anges, Augustin, à la suite de la parabole du sage que nous avons résumée, dit : « ...patriam cogitemus. Illic enim Dei voluntas qui facit angelos suos spiritus, et ministros suos ignem flagrantem, in spiritibus summa pax atque amicitia copulatis, et in unam voluntatem quodam spirituali caritatis igne conflatis, tamquam in excelsa et sancta et secreta sede praesidens, velut in domo sua et in templo suo... [65]. »

Augustin souligne ainsi l'importance de la créature « spirituelle », âmes et Anges, dans le gouvernement du monde par la Sagesse de Dieu.

Nous ne terminons pas ce travail sans ressentir vivement les limites de notre information. Il aurait beaucoup gagné à une double enquête, orientale et médiévale. Mais nous devions sagement demeurer dans les limites de notre propre terrain de recherches. Il nous a semblé toutefois que l'intuition d'Augustin, scrutant la signification de *Prov.* 12, 23[a] et y trouvant à la fois un appel à l'adoration la plus contemplative et à la mission la plus engagée, représentait un message de Sagesse, c'est-à-dire une parole de Jésus-Christ, valable aussi pour notre temps : *Anima justi sedes est Sapientiae.*

PARIS. CNRS

61. *En. in Ps.* 34, s. 1, 2. Dans l'*Enarratio* 16, 13, Augustin applique le verset 16, 13[b] à l'âme du Christ; dans l'*Enarratio* 34, il abandonne l'interprétation christique et applique le verset à l'âme du saint.
62. *Sermo* 200, 1.
63. *En. in Ps.* 121, 9. Voir *En. in Ps.* 96, 10 : « *Intonat* de illis Deus iudicii sui terrorem. »
64. *De Trinitate* III, 3 (8).
65. *De Trinitate* III, 4 (9).

PAUL LEBEAU

KOINONIA

La signification du salut selon saint Irénée

Ainsi qu'on l'a parfois souligné, il est incontestable que le gnosticisme a exercé sur la pensée chrétienne une influence stimulatrice et fécondante. Du fait même de l'envergure de son projet métaphysique et spirituel, la gnose a effectivement acculé le christianisme contemporain à dépasser le piétisme, l'eschatologisme assez grossier et le moralisme dont témoignent un certain nombre d'écrits postérieurs au Nouveau Testament. C'est également la faveur dont jouissaient chez les gnostiques les deux plus profonds théologiens de l'époque apostolique, Paul et Jean — Tertullien appelle saint Paul le théologien de la « résurrection spirituelle », « l'apôtre des hérétiques » (*Adv. Marc*, III, 5; *CSEL*, 47, 382) — qui leur a assuré, dans la tradition chrétienne, la place qui leur revenait. Si, par exemple, dans le livre V de l'*Adversus Haereses*, Irénée cite si souvent saint Paul, c'est notamment parce qu'il s'y trouvait contraint par l'usage massif — et d'ailleurs tendancieux — que faisaient ses adversaires de certaines affirmations de l'Apôtre [1].

Ceci dit, il est incontestable que cette connaissance libératrice à laquelle les docteurs gnostiques entendent initier leurs auditeurs débouche sur un univers profondément étranger à la foi chrétienne. Nous tâcherons, dans une première partie, de caractériser cet univers, globalement, tout d'abord, puis en en rappelant quelques traits fondamentaux; et nous tenterons de cerner ensuite comment la vision irénéenne du salut s'en distingue radicalement.

I. L'univers gnostique.

Cet univers est celui de l'*incommunicabilité* (dont on a souvent remarqué, pour le dire en passant, qu'elle est un des thèmes les plus fréquents du roman et du cinéma contemporains).

Il y aurait, certes, bien des distinctions à faire et des correctifs à apporter à cette affirmation, selon les systèmes. Un certain nombre d'entre eux, au jugement de ceux qui les ont étudiés, témoignent incontestablement de la préoccupation de « rendre la théologie gnostique plus acceptable aux chrétiens » [2]. Il ne faut pas exclure non plus une certaine perméabilité de la gnose à l'influence des enseignements de la Grande Église [3]. Cette préoccupation —

1. Cf. H. F. Weiss, *Paulus und die Häretiker*, dans W. Elester, *Christentum und Gnosis*, Berlin, Töpelmann, 1969, p. 116-128.
2. Cfr I. Schottroff, *Animae naturaliter salvandae*, dans *Christentum und Gnosis*, p. 88-89.
3. C'est la question posée par des exposés tels que celui de la *Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, ed. A. H. Armstrong, Cambridge, 1967, et par les *Estudios Valentinianos* du P. Orbe.

ou cette influence — explique sans doute, au moins partiellement, certaines incohérences dans l'exposé de la gnose valentinienne et ptolémaïque par Irénée (*AH* I, 1 ss). Le système qui fait l'objet de cet exposé est caractérisé par un auteur récent comme « un essai de compromis gnostique avec l'Église chrétienne [4] ». C'est peut-être aller un peu loin. Mais il est certain que cette « grande notice » d'Irénée contient des traits que l'évêque de Lyon reprendra à son compte dans les livres III-V. Ainsi, d'après cette notice, l'idée d'une *croissance* du germe pneumatique *(kuêma)* au cours de la vie terrestre du fidèle gnostique était admise par Ptolémée [5]. Il y a là, incontestablement, une certaine valorisation du temps, qui contraste avec une tendance avérée du gnosticisme ancien et moderne.

Ces réserves faites, il semble bien que ce que nous connaissons du gnosticisme nous autorise à y discerner un univers dont la cohérence est fondée sur le principe de l'incommunicabilité, ou, pour parler comme Jean Guitton, de la « dissociation [6] ». On ne peut le rappeler ici que d'une façon très schématique.

1. *Incommunicabilité de Dieu et ce qui s'en distingue.* « Il existait chez les gnostiques un véritable esprit de compétition en ce qui concerne les formules exprimant la transcendance absolue du Premier Principe », du Dieu Suprême [7]. Cette transcendance s'exprime par une accumulation de notations négatives. Ce Dieu Suprême, incompréhensible, insaisissable, est « seul », « se reposant lui-même tout seul en lui-même [8] ». Ou s'il forme une sorte de couple avec sa Pensée, *Ennoia*, qui est aussi appelée Silence, ce couple ne constitue en fait qu'une seule réalité, une sorte d'être androgyne (*AH* 1, 1). Et si, à partir de cet « Abîme », *Bythos*, qu'il constitue, se forment une série de couples d'éons, par émissions successives, ces derniers, à l'exception du *Nous*, l'Intelligence, ne peuvent le contempler ni même le connaître. La plus lointaine de ces entités, Sagesse, sera saisie du désir de cette contemplation de l'Abîme divin. Mais ce désir risque de l' « engloutir dans la douceur du Père [9] ». Il faudra, pour en conjurer les conséquences, que le Dieu Suprême émette à son image, c'est-à-dire sans compagne, un nouvel éon : Limite *(Horos)*, dont le rôle consiste à séparer l'ensemble des éons de l'abîme insondable du premier principe. Grâce à Limite, Sagesse se convertit en comprenant enfin que le Père est inconnaissable et incompréhensible.

Ainsi, à l'intérieur même du Plérôme, du « milieu divin », il y a incommunicabilité entre le Premier Principe et ses émanations successives. Et l'équilibre, la paix de ce milieu divin sont garanties par cette incommunicabilité. Aussi le Dieu Suprême n'est-il pas Père au sens propre du terme. Les Valentiniens le qualifient d'ailleurs souvent de « Pro-Père », *propatôr*, celui qui est en deçà d'une relation réelle avec d'autres êtres.

A fortiori y a-t-il incommunicabilité entre ce Pro-Père, ce « Père inconnu », et la réalité extérieure au Plérôme. Cela se manifeste notamment dans la dualité posée par le gnosticisme entre le Père et le Créateur. C'était là le trait le plus apparent qui, aux yeux d'un observateur extérieur, séparait les gnostiques de la Grande Église. « Ceux de la Grande Église, écrivait le païen Celse dans un pamphlet anti-chrétien publié en 178, reçoivent pour véridique la tradition courant parmi les Juifs sur la création du monde » (*C. Celse*, V, 59; *SC*, 147, p. 161. Cfr *ibid.*, 61; p. 165).

La conception gnostique du Salut témoigne elle-même de cette incommunicabilité du milieu divin et de ce qui se situe ontologiquement en dehors de lui. Le salut gnostique n'est pas réconciliation, mais récupération, reconstitution de l'homogénéité du monde divin, jugé seul authentique. Qu'il suffise de rappeler ici une des « hypothèses de travail »

4. I. Schottroff, *op. cit.*, p. 88.
5. *AH* I, 5, 6; tr. et comm. chez F. Sagnard, *La gnose valentinienne et le témoignage de saint Irénée*, Paris, 1947, p. 390 ss.
6. *Le Christ écartelé*, Paris, Perrin, 1963, p. 72.
7. J. Whittaker, *Basilides on the Ineffability of God: HThR* 62 (1969), 368. Cfr F. Sagnard, *op. cit.*, p. 325-333 : note sur l'emploi du mot « Père ».
8. Hippolyte, *Philosophoumena*, VI, 29, 2.
9. Sagnard, *op. cit.*, p. 149.

formulées à l'issue du dernier Colloque international sur les origines du gnosticisme (Messine, 13-18 avril 1966) : « Le gnosticisme des sectes du IIe siècle implique une série cohérente de caractéristiques qu'on peut résumer dans la conception de la présence dans l'homme d'une étincelle divine, qui provient du monde divin, qui est tombée dans ce monde soumis au destin, à la naissance et à la mort, et qui doit être réveillée par la contre-partie divine du Soi pour être finalement réintégrée. »

2. Cette dissociation entre le Père et le Créateur en entraîne une autre : celle *de la matière et de l'esprit.* Il est inutile de revenir sur ce point qui est l'un des plus avérés de la plupart des systèmes gnostiques : la matière constitutive de l'univers empirique est irrécupérable pour le salut, et donc vouée à l'anéantissement.

3. *Incommunicabilité entre le temps et l'éternité,* et, par voie de conséquence, éclatement du temps lui-même. Comme le notait récemment, après d'autres, le professeur J.-E. Ménard [10], « la libération gnostique est intemporelle et mythique : elle n'est pas pensée dans une perspective eschatologique », c'est-à-dire en fonction d'une histoire qui a un sens, un sens que la fin de l'histoire doit un jour consacrer et éterniser. En d'autres termes, l'articulation des deux Testaments et la Tradition sont étrangères à l'expérience gnostique du salut.

4. *Incommunicabilité entre les hommes.* Elle n'est pas le résultat d'options divergentes des libertés, à partir d'une unité première, mais elle est fondée sur les natures mêmes, conformément à la théorie des « trois classes d'hommes » : les hyliques, les psychiques et les pneumatiques, qui remontent respectivement à trois ancêtres mythiques : Adam, Abel et Seth [11]. Au témoignage d'Irénée, certains Valentiniens appliquent cette distinction trichotomique à chaque individu, non à des groupes distincts, mais la prédominance de l'un ou l'autre élément aboutit, finalement, à la même « ségrégation ». L'humanité gnostique est celle de la co-existence. Et la véritable lucidité, celle qui délivre des illusions, consiste à accepter cette incommunicabilité congénitale.

5. Enfin, *dissociation entre la connaissance illuminatrice et l'agir moral.* Ce n'est pas par les œuvres, suscitées par l'engagement concret de leur liberté, mais « par le fait qu'ils sont naturellement spirituels que les vrais gnostiques seront absolument et de toute façon sauvés [12] ».

On pourrait caractériser globalement cette rapide esquisse en constatant que l'univers du gnosticisme est, comme un certain monde moderne, *un univers sans Père*, c'est-à-dire dont les éléments co-existent; un univers où les êtres ne s'appréhendent pas comme issus d'une source commune, et donc sont incapables de communier dans l'existence, de se reconnaître, de parvenir à un langage commun, parce qu'ils sont incapables de se référer à une Parole commune : la Parole créatrice du Père, proférée dans le Fils en qui le Père se donne à connaître et en qui il interpelle chacun en suscitant, par le don de l'Esprit, sa liberté filiale et fraternelle.

C'est un fait que l'Église des IIe et IIIe siècles ne s'est pas reconnue dans cet univers. Qu'il suffise de citer ici le témoignage d'Origène (*C. Cels.* VIII, 17; *SC* 150, p. 213), qui écrivait quelque cinquante ans après Irénée : « De toutes les images qui existent dans la création entière, la plus belle de beaucoup et la plus parfaite (le symbole le plus significatif du réel) est en notre Sauveur qui dit : « Le Père est en moi » (*Jn* 14, 10).

Sur ce point, Origène et Irénée se rencontrent, bien qu'ils appartiennent, culturellement et même théologiquement, à des mondes profondément différents.

10. *Die Erkenntnis im Evangelium der Wahreit,* dans *Christentum und Gnosis*, p. 61.

11. Cfr I. Schottroff, *op. cit.*, p. 93-94, d'après *AH* 7.5.

12. *AH* I, 6, 2; Sagnard, p. 187. Voir toutefois les réserves formulées par I. Schottroff, *Animae naturaliter salvandae*, dans *Christentum und Gnosis*, p. 65-97.

II. L'univers chrétien d'Irénée.

L'univers d'Irénée, on l'a souvent répété, est un univers d'unité, ou, plus précisément, de *communion*, de communication, d'échange mutuel où chaque être, ou ordre de réalité, garde sa singularité ontologique tout en s'ouvrant aux autres. Comme saint Jean (I *Jn* 1, 3), auquel il fait d'ailleurs allusion au début du livre V (1, 1; *SC* 153, 17), Irénée pourrait résumer le sens de son effort théologique en disant : « Tout cela, nous vous l'annonçons, afin que vous soyez en *communion* avec nous; et notre *communion* est avec le Père et avec son Fils Jésus-Christ. »

Il s'agit là, en effet, d'un terme caractéristique du vocabulaire irénéen, puisqu'on l'y rencontre plus de 80 fois dans l'A.H., la plupart du temps avec une connotation théologique (cfr le *Lexique* de B. Reynders).

1. Cette communion, elle existe *en Dieu* : non seulement le Fils connaît le Père, conformément à l'enseignement du IVe Évangile, mais le Père, le Fils et l'Esprit collaborent étroitement dans une même activité révélatrice et salvifique : « A travers tout cela (le déroulement de l'économie du salut), c'est bien le Dieu Père qui se faisait connaître, l'Esprit œuvrant, le Fils accomplissant sa mission de serviteur, le Père acquiesçant, approuvant » (*AH* IV, 20, 6).

« Tel est donc l'ordre, tel est le rythme, tel est le mouvement par lequel l'homme créé et modelé devient à l'image et à la ressemblance du Dieu incréé : le Père juge que c'est bien ainsi et commande, le Fils accomplit sa fonction de serviteur et modèle, l'Esprit nourrit et accroît, et l'homme progresse peu à peu et s'élève vers la perfection, c'est-à-dire s'approche de l'Incréé » (IV, 38, 3).

2. *Communion entre Dieu et les autres êtres.* C'est le sens même du Salut, dont le Christ est le médiateur : « Voilà pourquoi les prophètes, après avoir reçu de ce même Verbe le charisme prophétique, ont prêché à l'avance sa venue dans la chair, par laquelle *le mélange et la communion de Dieu et de l'homme* ont été réalisés selon le bon plaisir du Père » (*AH* IV, 20, 1; *SC* 100, 665).

« Le Christ s'est fait homme, visible et palpable, pour opérer une *communion* entre Dieu et l'homme » (*Dém. 6)*; « Ainsi Dieu, dès le commencement, a modelé l'homme en vue de ses dons... Dieu préparait les prophètes pour habituer l'homme sur la terre à porter son Esprit et à posséder la communion avec Dieu » (IV, 14, 2).

« Le Verbe de Dieu, Jésus-Christ notre Seigneur, ... à cause de son surabondant amour, s'est fait cela même que nous sommes pour faire de nous cela même qu'il est » (V, Préface, fin).

Cette initiative de Dieu pour entrer en communion avec l'homme est un acte de souveraine liberté; mais elle ne constitue pas pour autant une intrusion, une violence faite à l'homme.

D'une part, elle correspond, pour Irénée, à une aspiration humaine fondamentale :

V, 2, 1; (*SC* 153, 31) : « Il (Le Seigneur) ne s'est point approprié frauduleusement le bien d'autrui (c'est-à-dire du Créateur), mais a repris son propre bien en toute justice et bonté..., bonté à notre égard à nous, les rachetés, car nous ne lui avons rien donné préalablement, ... mais *c'est nous qui avons besoin de la communion avec lui* ». — IV, 14, 2 : « Lui qui n'avait besoin de rien, il accordait sa communion *à ceux qui avaient besoin de lui.* »

Une théologie d'inspiration irénéenne, observe H. Urs von Balthasar, « aura tendance à trouver même les doctrines les plus hautes de l'Évangile inscrites quelque part dans la nature universelle de l'homme... Elle soulignera partout l'accord de la nature et de la grâce, et préférera, même dans l'ordre de la grâce, l'argument de la convenance que l'on peut

appeler un argument esthétique, mais qui, pour des penseurs comme Irénée, n'exprime pas simplement une vague correspondance, mais l'évidence de la vérité absolue [13] ».

D'autre part, cette communion ne s'impose pas à l'homme contre son gré. Elle est donc adhésion mutuelle de deux libertés. Car Dieu agit par persuasion, non par violence : « Cette parole "Que de fois ai-je voulu rassembler tes enfants, et vous ne l'avez pas voulu!" (*Matth.* 23, 37) illustrait bien l'antique loi de la liberté de l'homme. Car Dieu l'a fait libre, possédant dès le début l'autonomie *(exousia)* qui lui est propre, son âme à soi, pour user du conseil de Dieu de son propre gré et sans être contraint par celui-ci. La violence, en effet, n'est pas du côté de Dieu, mais le bon conseil est toujours en sa compagnie » (IV, 37, 1; *SC* 100, 919-921). — « La lumière ne subjugue personne de force. Dieu ne violente pas davantage celui qui refuserait de garder son art *(technê)*. Ceux qui se sont séparés de la lumière du Père et ont transgressé la loi de liberté se sont donc séparés par leur faute, puisqu'ils avaient été faits libres et maîtres de leurs actes » (IV, 39, 3; *SC* 100, 971).

3. *Communion entre la chair et l'Esprit.* Faute de pouvoir évoquer ici les nombreux textes qui illustrent ce thème, rappelons simplement qu'Irénée évoque le symbolisme nuptial pour évoquer la relation de la chair à l'Esprit, qui est pour lui l'Esprit divin, considéré non comme un élément surajouté à l'homme, mais comme le principe d'une action vivifiante et transfiguratrice de l'homme tout entier : « Le Seigneur veut que le temple (c'est-à-dire la chair) soit pur, pour que l'Esprit de Dieu puisse s'y complaire, comme l'époux dans son épouse » (V, 9, 4; *SC* 154, 117). La chair comme telle n'est pas principe de salut; mais elle est principe de réceptivité active de cette grâce : « Le fruit de l'œuvre de l'Esprit, c'est le salut de la chair. Car quel pourrait être le fruit visible de l'Esprit invisible, sinon de rendre la chair mûre et capable de recevoir l'incorruptibilité ? » (V, 12, 4; *SC* 154, 155).

4. *Communion entre le temps et l'éternité.* C'est ici que se situe le thème de la *croissance.* Si, pour Irénée, l'éternité est présente et active au cœur du temps grâce à l'action de l'Esprit, elle ne l'évacue pas pour autant. Elle respecte ses rythmes et sa consistance :

« Tel est donc l'ordre, tel est le rythme, tel est le mouvement par lequel l'homme créé et modelé devient à l'image et à la ressemblance du Dieu incréé : le Père décide et commande, le Fils exécute et modèle, l'Esprit nourrit et accroît, et l'homme progresse peu à peu et s'élève vers la perfection, c'est-à-dire s'approche de l'Incréé : car il n'y a de parfait que l'Incréé, et celui-ci est Dieu. Quant à l'homme, il fallait qu'il fût d'abord fait, qu'ayant été fait il grandît, qu'ayant grandi il devînt adulte, qu'étant devenu adulte, il se multipliât, que s'étant multiplié il devînt fort, qu'étant devenu fort il fût glorifié, et enfin qu'ayant été glorifié il vît son Seigneur... » (*AH* IV, 38, 3; *SC* 100, 955-57).

... « Ils sont donc tout à fait déraisonnables ceux qui n'attendent pas le temps de la croissance et font grief à Dieu de la faiblesse de leur nature. Dans leur ignorance de Dieu et d'eux-mêmes, ces insatiables et ces ingrats refusent d'être d'abord ce qu'ils ont été faits : des hommes sujets aux passions » (38, 4; *SC* 100, 958-959).

Aux gnostiques qui trouvent trop long le temps de la croissance et veulent être parfaits tout de suite, Irénée rétorque : « Comment seras-tu Dieu, alors que tu n'as pas encore été fait homme ? Comment seras-tu parfait, alors que tu viens à peine d'être créé ? Comment seras-tu immortel, alors que, dans une nature mortelle, tu n'as pas obéi à ton Créateur ? Car il te faut d'abord tenir ton rang d'homme et ensuite seulement recevoir en partage la gloire de Dieu... Si donc tu es l'ouvrage de Dieu, attends patiemment la Main de ton Artiste, qui fait toutes choses en temps opportun » (IV, 39, 2; *SC* 100, 965-66).

13. *La Gloire et la Croix*, tr. fr., II (Théologie 74), Paris, Aubier, 1968, p. 72.

C'est dans cette perspective que prend tout son relief le thème de l'*accoutumance.* Ce qui est remarquable, c'est que cette nécessité de s'habituer, de s'initier, est attribuée tantôt à Dieu, tantôt à l'homme.

D'une part, Dieu « préparait les prophètes, pour habituer l'homme, sur la terre, à porter son Esprit et à posséder la communion avec Dieu. Lui qui n'a besoin de rien, il accordait sa communion à tous ceux qui avaient besoin de lui : pour ceux qui lui étaient agréables, tel un architecte il dessinait l'édifice du salut; à ceux qui ne voyaient pas, en Égypte, il servait lui-même de guide; aux turbulents, dans le désert, il donnait la loi pleinement adaptée; à ceux qui entraient dans la bonne terre, il procurait l'héritage approprié; enfin, pour ceux qui revenaient vers le Père, il immolait le veau gras, et il leur faisait présent de la meilleure robe. Ainsi, de multiples manières, disposait-il le genre humain en vue de la symphonie du salut » (IV, 14, 2; *SC* 100, 543-45).

D'autre part, Dieu à son tour s'approche de l'homme en respectant sa nature propre : en s'incarnant, il « s'humanise » : « L'Esprit est descendu sur le Fils de Dieu devenu Fils de l'homme, *s'habituant avec lui à habiter dans le genre humain*, à se reposer parmi les hommes, à habiter dans l'œuvre modelée par Dieu, opérant en ces hommes la volonté du Père et les renouvelant de leur vétusté dans la nouveauté du Christ » (III, 17, 1; *SC* 34, 303) [14].

Tout cet enseignement est ramassé dans cette double proposition du livre IV, 20, 7 (*SC* 100, 649) : « La gloire de Dieu, c'est l'homme vivant, et la vie de l'homme, c'est la vision de Dieu. »

C'est sur cette vision de réciprocité communionnelle que se clôt le dernier livre de l'*Adversus Haereses :* « Dieu a voulu que sa Progéniture, le Verbe premier-né, descende vers la créature, c'est-à-dire vers l'ouvrage modelé, et soit saisi par elle, et que la créature à son tour saisisse le Verbe et monte vers lui, dépassant ainsi les anges et devenant à l'image et à la ressemblance de Dieu » (*AH* V, 36, 3; *SC* 153, 467).

5. *Communion entre les hommes.* L'Esprit Saint, qui opère cette communion entre Dieu et la créature en quoi consiste le salut, donne par le fait même aux hommes de se rejoindre, de se rencontrer en vérité. « C'est pourquoi, dans l'accord de toutes les langues (les apôtres) chantaient un hymne à Dieu, l'Esprit ramenant à l'unité les races éloignées et offrant au Père les prémices de toutes les nations » (*AH* III, 17, 2; *SC* 34, p. 305). Grâce à lui, qui intériorise en eux la grâce du Fils bien-aimé, les hommes se découvrent comme les fils d'un même Père.

Cette communion, c'est l'Église qui en est le témoin, elle qui ne cesse d' « affermir ses fils et de les envoyer au-devant de leur Père », *praemittens filios ad Patrem ipsorum.* Et celui qui accepte de se laisser ainsi conduire au Père, qui « s'attache fortement au seul Dieu qui a fait toutes choses par son Verbe », ... celui-là sera « attaché à la tête, par laquelle le corps tout entier est coordonné et uni et qui opère la croissance du corps pour son édification dans la charité; ensuite toute parole émanée de lui aura consistance *(constabit)*, pourvu qu'il lise aussi les Écritures d'une manière attentive auprès des presbytres qui sont dans l'Église, puisque c'est auprès d'eux que se trouve la doctrine des apôtres » (*AH* IV, 32, 1; *SC* 100, 799. Cfr 26, 2; 26, 5; 32, 1).

Les gnostiques eux-mêmes sont conviés à cette communion, pour autant qu'ils ne s'en excluent pas eux-mêmes : « Pour nous, nous prions... pour que le Christ se forme en eux et qu'ils connaissent le Créateur... Telle est notre prière pour eux : ce faisant, nous les aimons plus efficacement qu'ils ne croient s'aimer eux-mêmes. Car notre affection, parce qu'elle est vraie, leur est salutaire, si toutefois ils veulent l'accepter. Elle ressemble au remède sévère, qui ronge les chairs formées indûment sur la blessure : elle vide leur enflure et

14. Cfr P. Evieux, *Théologie de l'accoutumance chez int Irénée : RSR* LV (1967), p. 5-54.

leur présomption. C'est pourquoi, de toutes nos forces, nous tenterons, sans nous lasser, de leur tendre la main » (*AH*, III, 25, 7; *SC* 34, 411).

Cette *koinonia*, cette communion en quoi consiste le salut, elle est, pour Irénée, signifiée et réalisée au cœur de chaque communauté ecclésiale par l'Eucharistie : « Notre façon de penser est en accord (*symphonos*) avec l'Eucharistie, et inversement l'Eucharistie confirme notre façon de penser » (*AH* IV, 18, 5; *SC* 100, 611).

En célébrant l'eucharistie, en effet, l'Église « proclame de façon harmonieuse (*emmelôs*) la communion et l'union (*koinonian kai henosin*) de la chair et de l'Esprit; car de même que le pain qui vient de la terre, après avoir reçu l'invocation (*epiklêsis*) de Dieu, n'est plus du pain ordinaire mais eucharistie, constituée de deux éléments, l'un terrestre et l'autre céleste, ainsi nos corps qui participent à l'eucharistie ne sont-ils plus corruptibles, puisqu'ils ont l'espérance de la résurrection » (*ibid.*, 611-613).

Les énergies cosmiques et l'industrie des hommes trouvent ainsi dans l'eucharistie leur consécration et leur accomplissement; « De même que le bois de la vigne, après avoir été couché dans la terre, porte du fruit en son temps, et que le grain de froment, après être tombé en terre et s'y être dissous, ressurgit multiplié par l'Esprit de Dieu qui soutient toutes choses — ensuite, grâce au savoir-faire, ils viennent à l'usage des hommes, puis, en recevant la parole de Dieu, ils deviennent l'eucharistie, c'est-à-dire le corps et le sang du Christ — ainsi de même nos corps qui sont nourris par cette eucharistie, après avoir été couchés dans la terre et s'y être dissous, ressusciteront en leur temps, lorsque le Verbe de Dieu les gratifiera de la résurrection pour la gloire de Dieu le Père » (*AH* V, 2, 3; *SC* 153, 37).

L'accès au salut — nous l'avons vu — doit respecter les rythmes, accepter les délais de toute croissance humaine. L'eucharistie, « pain quotidien » du croyant enraciné par son corps dans la réalité cosmique, est l'aliment de cette croissance (pourvu qu'on la célèbre en acceptant tout ce qu'elle suppose, notamment quant au partage fraternel du pain et de tout ce qui fait vivre) : « Parce que nous sommes ses membres et sommes nourris par le moyen de la création — création que lui-même nous procure, en faisant lever son soleil et tomber la pluie selon sa volonté —, la coupe, tirée de la création, il l'a déclarée son propre sang, par lequel *croît* notre sang, et le pain, tiré de la création, il l'a proclamé son propre corps, par lequel *croissent* nos corps » (*AH* V, 2, 2; *SC* 153, 33).

Enfin, c'est dans et par l'eucharistie que l'Église « envoie ses fils au-devant de leur Père ». Contrairement aux hérétiques qui « parlent de Dieu comme s'il n'était pas le Vivant, le Présent [15] », l'Église célèbre l'Eucharistie au nom du Seigneur Jésus, « par qui est glorifié le Père et glorifié l'homme » (*AH* IV, 17, 6; *SC* 100, 595); car « le Verbe du Père ainsi que l'Esprit de Dieu, en s'unissant à l'antique substance de l'ouvrage modelé, c'est-à-dire d'Adam, ont rendu l'homme vivant et parfait, capable de comprendre le Père parfait » (*AH* V, 1, 3; *SC* 153, 27).

BRUXELLES. INSTITUT D'ÉTUDES THÉOLOGIQUES

15. U. VON BALTHASAR, *op. cit.*, p. 36; cfr *AH* V, 23, 1; *SC* 153, 289. Nos citations des livres IV et V de l'A.H. sont empruntées, partout où figure le sigle *SC*, à l'incomparable traduction du P. A. Rousseau, moine d'Orval.

Jean LECLERCQ

« *Scopis mundatam* » (*Matth. 12, 44; Lc. 11, 25*)
LE BALAI DANS LA BIBLE ET DANS LA LITURGIE D'APRÈS LA TRADITION LATINE

Il faudrait de longs développements pour illustrer, comme le sujet le mériterait, le rôle joué par le balai dans des civilisations allant de ce que nous appelons l'Extrême-Orient à l'Europe — et aux prolongements de celle-ci dans les Amériques du Nord et du Sud —, et en d'autres parties du monde. Ici ne sera considéré — et d'une façon qui ne prétendra pas être exhaustive — qu'un chapitre très limité de cette longue et vaste histoire, celui qui concerne la tradition chrétienne, et seulement quant aux rapports entre la Bible et la liturgie dans la littérature latine ancienne et médiévale.

Le nom latin le plus fréquent du balai était *scopa* — parfois employé au pluriel — et le verbe qui désignait le plus souvent l'action de balayer était *everrere*; l'un et l'autre ont eu des dérivés [1]. L'instrument dont il s'agissait était fait de joncs, de tiges ou de baguettes venant d'arbres divers, et que l'on avait réunis en les liant [2]; il pouvait servir à nettoyer, mais aussi à fouetter. Ce sont ces deux significations qui se trouvent dans la tradition chrétienne, d'abord à l'âge patristique, puis au Moyen Age.

I. La Bible et les Pères.

Pour l'antiquité, on ne peut traiter séparément de la Bible et des Pères, car ceux-ci non seulement ont commenté l'Écriture Sainte, mais ils nous ont livré, en la citant, d'intéressantes versions de certains de ses textes. Ceci se vérifie à propos de ceux où il est question du balai. Avant d'examiner l'utilisation que les Pères en ont fait — et ce fut souvent à l'occasion de la liturgie — il faut faire le relevé des versets où le mot revient. Une concordance complète de la Vulgate relève trois emplois de *scopa* et deux de *scopare*. Mais les Pères latins ont parfois cité l'Écriture d'après d'autres versions, qui dépendaient surtout du grec [3].

1. Sur *everro* et ses dérivés, des témoignages sont cités dans le *Thes. ling. lat.*, V. 2, Leipzig 1931-1953, col. 1022-1024.

2. Voici, à titre d'exemple, une définition donnée par Caton l'Ancien, *De agricultura*, c., 152 : « *De scopis virgeis...* facito scopas virgeas ulmeas aridas, in asserculo alligato, eabus latera doliis intrinsecus bene perfricato, ne faex in lateribus adhaerescat », éd. H. Keil, Leipzig 1895, p. 76-77.

3. Fait curieux, ni Kittel ni aucun des lexiques bibliques ayant paru récemment n'ont, — du moins, à ma connaissance —, consacré d'article aux mots « balai » et « balayer ». Mais F. Vigouroux l'avait fait, dans son *Dictionnaire de la Bible*, I, Paris 1895, col. 1400; il y avait donné l'équivalent hébreu du mot balai. La récente *Concordance de la Bible. Nouveau Testament*, Paris 1970, mentionne « balai » et « balayer » en deux endroits, p. 465 et p. 533.

1. *Les textes.*

A propos du balai, on peut distinguer, d'après l'importance que la tradition leur a attribuée, deux groupes de citations bibliques. Le premier comprend des versets qui semblent avoir été utilisés ou commentés moins fréquemment ou avec moins d'insistance. S'y rattache d'abord le *Ps.* 76, 7 : *Et meditatus sum nocte cum corde meo, et exercitabar, et scopebam spiritum meum.* Pour le dernier verbe, si l'on fait abstraction des variantes orthographiques *(scobebam, scrobabam)*, ou dérivées et nettement fautives *(excolebam, excondebam, abscondabam)*, on trouve dans les manuscrits et les citations patristiques les équivalents suivants : *scrutabar, scrutabam, perscrutabar, exercitabam, exercebar, cogitabam, garriebam, contribulabam, ventilabam* (suivi de *in me* ou de *mente*) [4]. Ces mots concrets sont autrement expressifs que la formule « mon esprit s'interrogeait » qu'on lit en telle traduction récente [5]. Jérôme cite la phrase en y ajoutant une glose, qui en souligne toute la vigueur : *Et scobebam spiritum meum, hoc est fodiebam quasi agrum* [6].

Dans *Is.* 14, 23, on lit, dans un oracle contre Babylone : *et scopabo eam in scopa terens* [7], que la Bible de Jérusalem traduit : *Je la balaierai avec un balai destructeur.* Saint Jérôme, en son commentaire, montre qu'il s'agit là d'un coup de balai énergique et voulu — *et scopaverit eam non leviter et fortuito* — et il en associe l'image à l'idée de la purification : *Sed terens ut nihil in ea antiquarum sordium resideat.* Et il insiste sur ce point : *Quamobrem clementissimus Dominus scopavit eam vehementissime terens, et quasi quodam verriculo ad purum usque mundavit* [8].

Un troisième texte de ce premier groupe est constitué par *Apoc.* 12, 4, où il est dit du dragon, selon la Vulgate : *cauda eius trahebat tertiam partem stellarum caeli.* La Bible de Jérusalem traduit ici *trahere* par *balayer*, et dans la *Concordance de la Bible*, on fait remarquer que le verbe grec employé ici, *syro*, dit « littéralement : entraîne » [9].

Mais il y a, dans les Évangiles, deux textes d'importance majeure, au sujet du balai. L'un se trouve dans la parabole de l'esprit impur qui revient dans sa maison et la trouve balayée; il en est question en deux versets parallèles de Matthieu et de Luc. Le premier, *Matth.* 12, 44, donne, dans la Vulgate, ce texte : *Et veniens invenit eam vacantem, scopis mundatam et ornatam;* certains manuscrits ont, pour l'avant-dernière expression : *scopatam* [10]. Dans *Lc* 11, 25, on lit : *Et cum venerit, invenit eam scopis mundatam et ornatam.* Désormais, dans la tradition, l'image du balai sera liée à celle de purification et associée à celle de l'*ornatus*, la pureté était condition de beauté.

Il est encore un autre verset, *Lc* 15, 8, où se retrouve l'idée du balayage, avec une signification proche de celle qu'évoquaient les textes de Matthieu et de Luc qui viennent d'être cités. Là, il s'agit de la femme qui a perdu une drachme : *nonne accendit lucernam, et everrit domum, et quaerit diligenter donec inveniat?* Ici encore, certaines versions anciennes donnent

4. Ces variantes peuvent être trouvées dans les éditions suivantes : H. de Sainte-Marie, *Sancti Hieronymi Psalterium iuxta Hebraeos*, Rome - Cité du Vatican 1954, p. 181; B. Capelle, *Le texte du Psautier latin en Afrique*, Rome 1913, p. 115, et dans le matériel rassemblé à l'Abbaye de Beuron en vue d'une édition de la *Vetus latina*, que je remercie le P. B. Fisher de m'avoir autorisé à consulter.

5. *Bible de Jérusalem.* En ce cas, comme en un autre que j'ai eu l'occasion de signaler ailleurs (*Prière et vitesse*, dans *Le défi de la vie contemplative*. Paris-Gembloux, 1970, p. 119, n. 15), on reconnaît la tendance à substituer un mot abstrait à un terme concret.

6. *Tractatus de Ps. 76*, éd. G. Morin, *CCL* 18, p. 57, 80. Dans son *Epist.* 106, 49, citée *ibid.*, dans l'apparat, Jérôme donne les équivalents de *scopare* dans le vocabulaire de l'agriculture : ils correspondent exactement au mot français « sarcler », qui dérive d'eux; le Pseudo-Jérôme irlandais du VIIe-VIIIe siècle qui est l'auteur du *Breviarium in Psalmos* reproduit la phrase de Jérôme : *et scopebam... hoc est fodiebam quasi agrum, in Ps. 76, PL* 26, 1040C.

7. Les seules variantes que donne l'édition critique, *Biblia sacra iuxta latinam vulgatam versionem*, XIII, Rome 1969, p. 80, sont insignifiantes : elles portent sur *cum* au lieu de *in* et *scopam* au lieu de *scopa.*

8. *In Es.*, VI, 14, *CCL* 73, 249; l'apparat donne, pour *verriculo*, la variante *everriculo.*

9. *Concordance de la Bible. Nouveau Testament*, Paris 1970, p. 533.

10. Cf. Ronsch, *Itala und Vulgata*, Marburg 1875, p. 151-158.

au mot *everrit* des équivalents qui en précisent la signification : on a soit, simplement, *mundat* ou *emundat*, soit *scopis commundat*, *scopis mundavit*, *scopis mundat*, *scopis mundabit* [11]. Une fois de plus, c'est l'idée de purification qui domine, parce qu'elle est suggérée par les textes eux-mêmes.

2. *L'utilisation des textes par les Pères.*

Il suffirait maintenant de se référer à tous les commentaires donnés par tous les Pères latins de tous les textes indiqués ci-dessus pour rassembler une ample moisson de références et de citations. Contentons-nous ici de montrer comment les deux passages évangéliques ont donné l'occasion d'introduire une idée destinée à s'exprimer dans la liturgie : celle de la pénitence.

Considérons d'abord le balayage de la maison dont parlent *Matth.* 12, 44, et *Lc* 11, 25. Dès la fin du IIe siècle, ou le début du IIIe, Tertullien, en son *De paenitentia*, fait allusion à ce texte au sujet de la nécessité de purifier les esprits de toute erreur ancienne et de toute ignorance, afin d'y préparer une place au Saint Esprit et à ses dons [12]. L'idée traversera toute la période patristique antique, à la fin de laquelle on la retrouvera dans des sermons [13] et des commentaires bibliques [14], avec, parfois, des développements nouveaux : les tiges dont on fait le balai, les *scopae*, deviendront le symbole des « paroles de la foi et de la vérité », qui « purifient le catéchumène [15] »; on précisera que les paroles de la foi « purifient de l'ignorance, mais non des péchés [16] », et que l'ornementation de la demeure intérieure vient de l'observance des préceptes [17]. Au VIe siècle, saint Grégoire de Tours racontera comment un pauvre à qui un confesseur du IIIe siècle, saint Ludre, avait, au cours d'un songe, demandé de balayer la chambre où il avait passé son enfance, en fut récompensé par la venue miraculeuse d'une pièce de monnaie, qu'il s'empressa de ramasser [18].

L'image de la femme qui, en *Lc* 15, 8, balaie sa maison pour trouver la drachme perdue, fut utilisée dans le même sens. Ici encore, le plus ancien témoin est Tertullien. Il fait observer que la parabole évangélique ne mentionne pas seulement le balayage, mais la lumière qu'il avait fallu allumer [19] : elle n'est pas moins nécessaire que la pénitence. Un peu plus tard, Origène, en des textes que Rufin devait introduire dans la tradition latine, dira que c'est la sagesse de Dieu qui s'est mise à la recherche des nations [20] et insistera sur le carac-

11. Cf. J. WORDSWORTH-H.J. WHITE, *Novum Testamentum... latine*, I, Oxford 1889-1898, p. 417; *Thes. ling. lat.*, *loc. cit.*, col. 1023, au mot *everro*, et col. 541, au mot *emundo*.

12. A propos de l'ordre donné par Jean-Baptiste de « faire pénitence » (*Matth.* 3, 2) : « Cui praeministram paenitentiam destinarat purgandis mentibus praepositam, uti quidquid error uetus inquinasset, quidquid in corde hominis ignorantia contaminasset, id paenitentia auerrens et eradens et foras abiciens mundam pectoris domum superuenturo spiritui sancto paret quo se ille cum caelestibus bonis libens inferat », *De paen.*, II, 6, *CCL* 1, p. 322-323; écrit entre 198 et 204 : *ibid.*, II, p. 1627.

13. Par ex. dans celui du *Ps-Augustin* édité par A. MAI, *Nova patrum bibliotheca*, I, Rome 1852. Serm. 113 : « Scopa ... omnes immunditias abstrahit de domo ».

14. Par ex. dans celui de CUMEANUS, irlandais du VIIe s., *In Mc*, *PL*, 30, 591; sur l'auteur, *Clavis patrum latinorum*, 2e édit., no 632.

15. « Verba fidei, quae appellantur scopae », *Opus imperfectum in Matthaeum*, 3, *PG* 56, 653; « Invenit scopis, id est verbis fidei et veritatis... mundatum catechumenum », *ibid.*, 30, 790. Sur l'auteur, B. FISHER, *Vetus latina. Verzeichnis der Siegel*, Fribourg-en-B. 1963, p. 83, n. 707.

16. « Caro eius peiora ei germinabit peccata, quia non habet in se Spiritum sanctum conservantem se, sed vacua est domus corporis eius. Propterea spiritus ille inveniens vacuam domum, et mundatam doctrinis fidei, quasi scopis intrans septempliciter habitat in ea, quoniam verba fidei, quae appellantur scopae, ab ignorantia mundant, non a peccatis », *Opus imperfectum* (cf. plus haut, n. 15), 3, 653.

17. *Ibid.*, 30, 790.

18. *Liber in gloria confessorum*, 90, *MGH*, *Script. rer. Merov.*, I, p. 806; édité avec traduction française par H. L. BORDIER, *Le livre des miracles...*, Paris, 1862, p. 89.

19. « Quare centum oves? Et quid utique decem drachmae? et quae illae scopae? Necesse erat qui unius peccatoris salutem gratissimam Deo volebat exprimere, aliquam numeri quantitatem nominaret, de quo unamquidem perisse describeret, necesse erat ut habitus requirentis drachmam in domo tam scoparum quam lucernae adminiculo accommodaretur », *De pudicitia*, IX, 2, *CCL* 2, p. 1296.

20. A propos des *gentes* : « Pastor est enim bonus, et ovem quae perierat requisivit, et sapientia est quae drachmam perditam quaesivit, et quaerens invenit », *In Ep. ad Rom.*, 8, *PG* 14, 1174 C.

tère intérieur du nécessaire effort dont le balayage était le symbole : « Ce n'est pas au dehors mais chez elle, que la femme qui avait perdu sa drachme la retrouva : "Elle avait allumé sa lampe, elle avait balayé sa maison" des ordures et des saletés qu'y avait accumulées une longue et paresseuse négligence; et c'est là qu'elle retrouva sa drachme. Quant à vous, si vous allumez votre lampe, si vous vous servez de l'illumination du Saint Esprit, "si vous voyez la lumière dans sa lumière", vous trouverez la drachme en vous. Car c'est en vous que se trouve l'image du roi céleste [21] ».

Vers la fin de l'âge patristique antique, un prédicateur anonyme développera la même idée, en la précisant encore : la drachme porte l'effigie de l'empereur; ainsi l'âme est à l'image de Dieu. Mais celle-ci a été obscurcie par les vices; il faut la dégager par une pénitence efficace. Comme nous balayons nos maisons pour qu'elle plaisent à nos amis, purifions nos âmes, afin qu'elles plaisent aux anges, et que le Seigneur des anges daigne y venir lui-même [22].

Ainsi, très tôt, puis continuellement, le symbolisme du balai, à l'origine duquel étaient les Évangiles, fut utilisé dans un contexte de pénitence, de purification de toute l'Église et de chacun de ses membres. En un texte dont les traductions latines sont très anciennes, Hermas avait écrit du Pasteur : « Il égalisa donc les empreintes des pierres entrées dans la construction, puis il dit de balayer et de nettoyer les alentours de l'édifice. Les vierges prirent des balais, balayèrent, enlevèrent de la tour tous les déchets, nettoyèrent à l'eau, et l'emplacement de la tour devint riant et très gracieux [23] ». Et au ve siècle, Eucher de Lyon rassemblera en une même « formule » l'idée de la superstition et de la vaine gloire, et celle de la purification, à propos du terme *scopae* [24]. A la même époque, cet effort d'ascèse se concrétisera dans une activité matérielle : celle qui consistait à balayer. Saint Césare d'Arles reproche aux pénitents de ne pas s'adonner aux travaux qui leur incombaient, en particulier à celui de balayer l'église [25]. Venance Fortunat loue Sainte Radegonde de ce que, par esprit de mortification, elle balayait non seulement les cours du monastère, mais les petits coins, où les ordures s'accumulent habituellement [26]. Application réaliste d'une symbolique dont la littérature profane offre aussi des exemples : Ammien Marcellin évoque une floraison de tiges de balai, en une formule à laquelle toute traduction enlèverait sa saveur : *scopae florere sunt visae, quibus... curia mundabatur* [27].

II. Le Moyen Age.

Le Moyen Age transmet, au sujet du balai, les idées qu'il a reçues de l'antiquité : la définition et la description de l'instrument et des éléments dont il est fait demeurent sem-

21. *In Gen.*, 13, 4, trad. L. Doutreleau, *Origène, Homélies sur la Genèse*, *SC* 7, Paris-Lyon 1944, p. 223.
22. « In drachma nummus intelligitur, in nummo imago imperatoris agnoscitur : quomodo ergo, quando domus scopatur, imago imperatoris invenitur in drachma, sic anima, quando vitiorum sordibus per fructuosam paenitentiam liberatur, imago imperatoris in illa agnoscitur... » ps-Augustin, *Sermo* 259, 2, *PL* 39, 2224. Ce symbolisme est longuement développé, avec application au balayage, non seulement des maisons, mais des étables.
23. *Sim.* IX, 10, trad. R. Joly, *Hermas. Le Pasteur*, *SC* 53, Paris 1958, p. 313; sur l'antiquité des traductions latines, *ibid.*, p. 63.
24. « Scopae curae superstitionis per uanam gloriam; in evangelio : *et veniens invenit vacantem, scopis mundatam et ornatam* », *Formulae spiritualis intelligentiae*, VII, *CSEL* 31, p. 47. Cumeanus, *in Mc*, 11 (cf. plus haut, n° 14), *PL* 30, 622 B, écrira : « Synagogam vestitam mandatis hominum et superstitionibus scopatam ».
25. « Qui ecclesiam tuis manibus non scopas », *Sermo 68*, *Castigatio peccatorum*, *CCL* 103, p. 288. L'éditeur, G. Morin, a ajouté cette glose marginale : « Paenitentium officium erat scopare ecclesiam ».
26. « Ergo suis vicibus scopans monasterii plateas, simul et angulos, quidquid erat foedum, purgans et ante sarcinans, quod aliis horret videre, non abhorrebat evehere. Secretum etiam purgare opus non tardans, sed occupans (*un ms. a ici :* scopans ferebat), ferens foetorem stercoris... », *De vita S. Radegundis*, I, 23, *MGH*, *Script. rer. Merov.*, II, p. 372.
27. *Rerum gestarum libri*, 28, 1, 42, éd. V. Gardthausen, Leipzig 1875, vol. III, p. 134; voici le contexte : « Scopae florere sunt visae, quibus nobilitatis curia mundabatur, idque portendebat extollendos quosdam despicatissimae sortis ad gradus potestatis excelsos ».

blables à celles d'autrefois [28] : les domaines, matériel et spirituel, dans lesquels les termes *scopa* et *scopae* sont utilisés restent les mêmes [29]. La principale application, celle que l'on faisait à la purification, est, elle aussi, constante; mais elle s'enrichit de nuances nouvelles, qu'il faut maintenant illustrer au moyen d'exemples.

1. *Symbole de pureté.*

Sur le balai comme symbole de propreté, un bref poème de la fin du VIIIe siècle ou du commencement du IXe suffira à donner le ton : il est intitulé *De scopa ;* le balai y parle :

Florigeras gero comas, dum maneo silvis,
Et honesto vivo modo, dum habito campis.
Turpius me nulla domi vernacula servit
Et redacta vili solo depono capillos :
Cuncti per horrendam me terrae pulverem iactant,
Sed amoena domus sine me nulla videtur [30].

A la même époque, un auteur anonyme d'allégories, dans un poème où il parle de cette « chambre » du Seigneur qu'est le chrétien — *De camara Christi* —, applique ce symbolisme à l'une des vertus, la pureté :

Quarta est sancta puritas, illa scopat camaram [31].

Dès le début du IXe siècle, Théodulphe d'Orléans applique l'image du balai à l'expulsion de l'orgueil hors de l'âme :

Pellitur extemplo tuus, o Iactantia, morbus,
Nonque animum illectum gloria vana linit.
Morbida seuve abicit metus et contagia pestis,
Sic sordes aedis aspera scopa abigit [32].

Plus tard, on se souviendra de l'expression *scopare spiritum* qui est dans le *Ps.* 76, 7 : on y verra le travail de l'humilité [33], ou de cette ascèse qui est la condition de la contemplation dans la vie solitaire [34].

Au XIIe siècle, le symbolisme du balayage se chargera de nouvelles significations : pour tel prédicateur, il évoquera la purification instantanée de toute pensée purement humaine, cachée dans les recoins de l'âme, qui se produit chez le martyr au moment de sa mort [35]. Pierre de Celle l'associera à l'idée de cette lumière intérieure qui éclaire l'homme sur toute

28. Voici ce que dira S. ALBERT LE GRAND : « Est arbor sterilis, nonnisi in locis sterilibus nascens, alta valde, et multorum minutissimorum ramusculorum in ea dependentium, propter quod scopae faciunt de ramis eius », *De vegetalibus et plantis*, 6, 107, éd. E. MEYER-C. JESSEN, Berlin 1867, p. 390.

29. Dans le domaine spirituel, on retrouve, par exemple, chez Raban Maur, cette formule inspirée d'Eucher : « Scopae curae sunt superstisiosae per vanam gloriam », *De universo*, 22, 13, *PL* 111, 610; voir plus haut, note 24. Dans le domaine matériel, HINCMAR DE REIMS, racontant la visite que fit Lothaire à Saint-Pierre de Rome en 869, écrit : « Usque ad sepulchrum S. Petri pervenit, indeque solarium secus ecclesiam beati Petri mansionem habiturus intravit; quem etiam nec scopa mundatum invenit », *Annales Bertiniani*, éd. G. WAITZ, *MGH in us. schol.*, Hanovre 1883, p. 100.

30. *Rhythmi aevi Merovingi et Carolini*, 18, *MGH, Poet.*, IV, 2, p. 743.

31. ANONYMUS, *De allegoriis* (Ms. Saint-Gall, 230, p. 536).

32. *Carmina*, I, 238, *MGH, Poet.*, I, p. 450.

33. « Omni humilitatis sarculo scopebat spiritum », OTLOH DE SAINT-EMMERAN, *Vita Wolfkangi episcopi*, écrit vers le milieu du XIe siècle, c., 11, *Acta Sanct. Boll.*, nov. II, Bruxelles 1894, p. 570.

34. « Solus habitans secum exercebatur et scopebat spiritum suum », SIGEBERT DE GEMBLOUX, *Vita Theoderici* (écrite vers le milieu du XIIe s.), 22, *MGH, SS*, 8, p. 482, 13. Sur le sens et les sources de l'expression « habiter avec soi-même », employée ici, cf. P. COURCELLE, « *Habitare secum* » *selon Perse et selon Grégoire le Grand*, dans *REA* 69 (1967), p. 266-279, et déjà J. WINANDY, « *Habitavit secum* », dans *Collectanea Ord. Cist. Ref*, 25 (1963), p. 343-354.

35. « Quinta mansio est mundicordium, id est martyrum. Et est dictum a simili; quia sicut quispiam scopis mundans aream suam, ad plenum mundare non potest, quin aliquae vel in angulis, vel in concavis paleae latitent locis, si vero supervenerit flatus alicuius aurae vehementis, a quibuslibet paleolis tota mundatur area. In hunc modum credibile est corda martyrum ante horam martyrii aliquibus levibus cogitationibus humanitus occupari, sed in illa hora, superveniente spiritu vehementi, abstergit Deus a cordibus eorum omnem motum carnis, ita ut nec vita sentiat se naturaliter amari », Sermons édités sous le nom de PIERRE COMESTOR, 33, *PL* 198, 1804.

l'impureté de son cœur [36]. Pierre de Blois y verra une invitation à se libérer des soucis et pensées qui sont un obstacle à l'étude [37]. Mais c'est surtout S. Bernard qui, sur ce point comme sur tant d'autres, utilisera le thème avec autant de profondeur que de fantaisie. Dans le *De gratia et libero arbitrio*, il s'inspire d'une idée patristique, mais il la développe à sa façon, qui est originale. Il compare la Sagesse incarnée à cette femme qui cherche sa drachme perdue, c'est-à-dire l'image de Dieu, obscurcie par les vices, et qui ne peut être retrouvée que par la lumière de Dieu. On reconnaît une pensée qu'Origène avait simplement suggérée [38] et dont déjà un autre auteur s'était inspiré [39]. Elle est ici orchestrée admirablement dans le contexte de la *regio dissimilitudinis :* Dieu lui-même est, en quelque sorte, à la recherche de sa propre image; il se fait homme pour la restaurer, lui restituer sa splendeur [40]. Ceci ne s'accomplira point sans l'effort du chrétien. Bernard le dit, avec un sourire sans doute, en un sermon pour l'Assomption où il commente l'évangile racontant la visite que Jésus fit à Marthe et Marie : l'une représentait le service, le *ministerium*, l'autre la contemplation. Mais il y avait aussi, en leur maison, un troisième personnage, qui était leur frère Lazare. Que peut-il signifier, sinon le nettoyage, la *mundificatio?* Et c'est alors qu'il est parlé de son balai : *scopa Lazari* [41]. Celui qui est resté quatre jours au tombeau et qui en est sorti « fait figure de pénitent [42] », de celui qui pleure sur ses péchés [43]. S'il est là, tout est prêt pour la venue du Seigneur : *Intret ergo domum Salvator, et frequenter visitet eam, quam paenitens Lazarus mundat, ornat Martha et Maria replet internae dedita contemplationi* [44].

2. *Instrument de pénitence.*

Le même bouquet de baguettes qui peut servir à balayer peut être utilisé aussi pour frapper : le *scopamentum* est alors la flagellation [45]. Celle-ci peut être imposée comme châtiment ou spontanément pratiquée en esprit de mortification. On trouve, avec ces deux sens, les expressions *scopa* ou *scopae*, qui équivalent alors à la « discipline » : Saint Pierre Damien les associe même, quand il parle de la *scoparum disciplina* [46] ou, s'il s'agit de coups que l'on se donne réciproquement, de la *vicaria disciplina scoparum* [47]. Prolongeant une tradition qui remontait aux Pères du désert, il a élaboré une doctrine au sujet de cet exercice qui consistait à imiter les flagellations reçues par le Seigneur, les Apôtres et tant de martyrs [48]. Mais il a su marquer les limites de cette pratique, et à ceux qui étaient tentés d'en abuser, il donnait ce sage conseil, inspiré du Ps. 76 : *Spiritum potius scopite* [49].

Conformément au coutumier monastique de Guillaume d'Hirsau, cette peine n'était

36. « In lucerna ista domum everri, et in peculio multo minus quam computa veram accepi », PIERRE DE CELLE, *Epist.* I, 25, *PL* 202, 427, dans une lettre à Pierre le Vénérable où il lui parle de la lumière qu'il a reçue d'une conversation *(collocutio)* avec lui.

37. « Nam, iuxta sententiam veritatis (*Mt* 12, 44; *Lc* 11, 25), spiritus immundus, ambulans per loca arida et deserta, et non inveniens requiem (apud quiescentem in otio quietem invenit) ... domum vacantem et scopis disciplinalibus mundatam invenit... », *Epist.*, 9 *PL* 207, 26 D.

38. Voir plus haut, note 20.

39. Voir plus haut, note 22.

40. « Sed neque in hoc saeculo aeque inveniri uspiam posset similitudo, sed adhuc hic foeda et deformis iacuisset imago, si non evangelica illa mulier lucernam accenderet, id est Sapientia in carne appareret, everteret domum, videlicet vitiorum... », *De gr. et lib. arb.*, 32, *éd. S. Bernardi opera*, III, Rome 1963, p. 188 : tout ce 32 développe ce thème avec ampleur. Bernard emploie ici, au lieu de *everrit*, le mot *evertit*, conformément à une tradition largement attestée dans les manuscrits du Moyen Age : « evertit » *codd. paene omnes*, disent WORDSWORTH-WHITE, *op. cit.*, p. 417.

41. *In Assumpt.*, 2, 8, éd. *S. Bernardi opera*, V, Rome 1968, p. 237, 6.

42. *Ibid.*, 7, p. 236, 23.

43. *Sup. Cant.*, 57, 10-11, éd. *S. Bernardi opera*, II, Rome 1958, p. 125-126.

44. *In Assumpt.*, 2, 7, p. 236, 23-25.

45. Cf., par ex., *Ann. Parm.*, ad an. 1260, *MGH*, *SS*, XVIII, p. 677, 44 (cf. note 90) et p. 712, 24.

46. *Epist.*, 6, 34, *PL* 144, 633 B. Dans l'art. *Disciplina* du *Diction. de spiritualité*, III, Paris 1957, col. 1302, j'ai signalé ce texte et d'autres.

47. Ce texte et d'autres sont cités par G. G. MEERSSEMAN, *Disciplinati e penitenti nel Duecento*, dans *Il movimento dei disciplinati nel settimo centenario dal suo inizio*, Pérouse 1962, p. 50.

48. Sous le titre *S. Pierre Damien et la flagellation volontaire*, dans *Témoins de la spiritualité occidentale*, Paris 1965, p. 112-125, j'ai évoqué cet *Héritage de l'Église ancienne* et cette *Théologie au service de l'amour*.

49. *Epist.*, 6, 34, *PL* 144, 434 A.

imposée que pour des « fautes majeures [50] ». Le coupable pouvait être invité à se l'infliger lui-même [51]. L'image pouvait d'ailleurs être prise en un sens très large, à propos de tous les « jugements et châtiments », c'est-à-dire « les fléaux et les calamités », par le moyen desquels Dieu ramène à lui quelquefois ceux qui se vautrent en leurs péchés [52]. Mais dans la *Vie* de sainte Walburge, au début du XIIIe siècle, il s'agit bien d'une souffrance corporelle sur l'intensité de laquelle des détails sont donnés : car la *scopa* avec laquelle on l'infligeait « chaque jour était faite de branches de rosiers, dont les épines, encore jeunes, étaient pointues [53] ».

On comprend qu'on ait pu en venir à utiliser les *scopae* comme un instrument de torture destiné à extorquer un aveu : au XIe siècle, Dudon de Saint-Quentin le dit à propos d'un voleur [54] et Pierre Damien au sujet d'un « heureux pécheur qui confessa son crime pour avoir, sur ordre du Prieur, reçu je ne sais combien de coups, comme il n'en avait jamais reçu [55] ». De ces violences, qui semblent s'être avérées bienfaisantes, ne dégageons qu'une idée, celle du châtiment, qu'un poète du XIIIe siècle évoquait dans ce vers :

Aura serena bonis, scopa severa malis [56].

3. *Balayage et prière.*

Nous sommes maintenant préparés à saisir pourquoi, au cours de tout le Moyen Age, le balayage put être considéré comme un service d'Église : il donnait à un pénitent l'occasion de se mortifier, tout en accomplissant une œuvre utile. Voici seulement quelques exemples.

Au VIIe siècle, en la *Vision de S. Baront*, il est raconté qu'on obtint du saint qu'il aidât un moine à regagner le monastère où était son tombeau, moyennant quoi, ce moine, chaque dimanche, nettoyerait à coups de balai le sépulcre et chanterait le *Miserere* [57]. Notons ici comment sont associés balayage et prière. En 780 ou en 781, dans son testament, un certain Hilduin fait don à une église du pain que l'on donnera à celui qui, chaque samedi, la balaiera [58]. Plus tard encore, la corvée de balayage apparaît dans des chartes comme un service que l'on rend à l'Église, car assurer la propreté des édifices sacrés est un acte de culte. Celui qui aide le sacristain en cet office est appelé *scopalarius* [59], *scopalatius*, *scopatarius*, *scoparius* ou *scopator* [60]. La curie romaine connaîtra des « balayeurs secrets » et des « balayeurs communs [61] ».

50. *Const. Hirsaug.* (écrit vers 1077-1079), 1, 52, *PL* 150, 983 D.
51. Ainsi S. Ariald de Milan y invite-t-il un abbé usurpateur, — *hic coram me te scopari facias* —, lequel obtempère : *et acriter se ab uno ex suis ibi coram omnibus scopari fecit*, ANDRÉ DE STRUMI (+ 1097), *Vita Arialdi et Erlembaldi* 46, *PL* 143, 1463 C.
52. « Sed idem vir, scilicet Deus, respondet quod scopis, id est iudiciis et castigationibus suis, ea sit purgaturus, et quod homines, in peccatis sordentes, plurimis flagellis et calamitatibus sit interdum cruciaturus », STE HILDEGARDE, *Liber vitae meritorum*, III, 24, éd. J. B. PITRA, *Analecta sacra*, VIII, Mont-Cassin 1882, p. 116.
53. « Flagellum corporale cotidie recipit cum scopa de spinis rosarum facta, cuius aculei recentes erant et acuti », VITA WALBURGIS, écrite vers 1226, éd. H. PEZ, *Scriptor. Rer. Austriacarum*, II, Linz 1725, p. 277.
54. « Que scopis diu verberata fidem furti omnibus fecit », *De moribus Normanniae ducum*, II, 32, éd. J. LAIR, dans *Mémoires de la Société des antiquaires de Normandie*, Caen 1865, p. 172.
55. « Hoc solummodo crimen felix ille peccator cum magno terrore confessus est, quia iussus fuerat a priore nescio quot scopas accipere, quas necdum acceperat », S. PIERRE DAMIEN, *Vita Romualdi*, 38, éd. G. TABACCO, Rome 1957, p. 78.
56. ALBERT DE STADE, *Troilus*, 5, 982 (écrit en 1249), éd. T. MERZDORF, Leipzig 1875.
57. VISIO BARONTI, 14, *MGH*, *Script. Rer. Merov.*, 5, p. 389.
58. Éd. C. WAMPACH, *Geschichte der Grundherrsaft Echternach in Frühmittelalter*, II, 2, Luxembourg 1930, p. 147. Au XIIe siècle, l'auteur anonyme de la *Vie* de saint Étienne d'Obazine verra une preuve de la vertu des femmes que celui-ci avait « converties » dans le fait qu'elles se livraient au balayage des maisons : « domos scopare et ceteras munditias sollicite exercere », éd. M. AUBRON, *Vie de S. Étienne d'Obazine*, Clermont-Ferrand 1970, p. 188.
59. D'après J. F. NIEMEYER, *Mediae Latinitatis Lexicon Minus*, fasc. 10, Leyde 1963, p. 946.
60. D'après DU CANGE, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, éd. L. FAVRE, Niort 1886, 7, p. 361.
61. Cf. DU CANGE, *ibid.*, au mot *scoparius*. Sur l'origine et l'histoire des *scopatores communes*, leurs honoraires, leur tenue etc..., on trouve des détails dans G. MORONI, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica da S. Pietro ai nostri giorni*, Venise 1840-1879, t. 23 (1844), p. 57, 70, 75, 94, 111, 119, 122 et t. 62 (1853), p. 231-233. Le règlement concernant les « scopatori segreti di Sua Santità » a été renouvelé par une Commission cardinalice le 8 août 1927.

Ainsi l'image et le nom du balai, que les Évangiles avaient placés aux origines de la tradition, n'ont point cessé de stimuler la réflexion et la pratique des chrétiens. Vers la fin de la période médiévale envisagée ici, Alain de Lille, en ces *Distinctions* où il donne la définition d'un certain nombre de termes du vocabulaire théologique, consacrera un assez long paragraphe à *scopa*, cet « instrument qui sert à nettoyer un endroit ». Il en fournit deux interprétations. D'abord il peut s'agir de l'observance des cérémonies prescrites par l'Ancien Testament : l'esprit impur avait été chassé de la Synagogue par l'eau du Jourdain; ensuite la Loi fut donnée à celle-ci, mais elle retourna vers l'idolâtrie et, finalement, elle rejeta le Christ : quand l'esprit revint, il la trouva « balayée » à coups de balai, c'est-à-dire observant encore les cérémonies, qui, comme le balai, nettoient l'extérieur, mais non l'intérieur. Mais celui-ci peut aussi désigner la pénitence, qui purifie l'âme. Aussi David avait-il dit : « Je balayais mon esprit », en d'autres termes : Je purifiais mon âme par la pénitence [62].

De fait, on associait, la *scopa* à la confession [63], à l'exorcisme [64], à l'habit des pénitents [65], aux processions des flagellants [66] : le nom évangélique du balai avait trouvé place dans la liturgie. Quant à ce balayage intérieur dont avait parlé le *Ps.* 76, il allait de pair avec la méditation et le désir eschatologique [67].

***

Il est une autre voie encore par laquelle le balai est entré dans la liturgie : c'est celle de l'iconographie. En des psautiers, des évangéliaires, des missels, dans les marges, ou les initiales des passages bibliques où il était parlé de lui, le balai fut représenté. Mais ce chapitre de l'histoire de l'art chrétien devrait faire l'objet d'une étude spéciale [68]. Il a suffi d'attirer l'attention sur des témoignages écrits.

La tradition qui vient d'être évoquée à propos du christianisme antique et médiéval a des analogies avec celle d'autres religions et, dans la nôtre, avec certains représentants de la période moderne. Il n'y a pas ici à s'y attarder. Mais qu'il soit permis d'indiquer seulement quelques exemples.

Dans le bouddhisme zen, un exercice, appelé en japonais *samu*, consiste à méditer en balayant [69].

Dès l'époque mérovingienne, on a pu citer un poème qui faisait parler le balai. En notre siècle, le grand poète italien Pascoli a repris le thème, probablement sans savoir qu'on l'avait traité avant lui. Il l'a développé largement, dans les dix-huit stances de sa *Canzone della granata*. Le balai y reste le symbole de l'humilité, du repentir et de la pureté :

62. *Distinctiones dictionum theologicalium, PL* 210, 937.

63. « Habitaculum verae fidei scopare scopis verae confessionis », *Vita Karoli Magni* (écrite vers 1165), 2, 15, éd. G. Rauschen, *Die Legende Karls des Grossen im II. und 12. Jahrhundert*, 1890, p. 55, 29. Dans la *Vie* de saint Molua, ou Lugid, abbé de Clonfertmulloe, en Irlande, qui mourut vers 609, mais dont la légende hagiographique est d'une date incertaine, cette déclaration est attribuée au saint : « Nisi quis confessus fuerit sua peccata, veniam a Domino non consequetur : et sicut pavimentum domus quotidie scopa tergitur, ita anima omni die purgatione peccatorum mundari indiget », *Acta Sanct. Boll.*, Aug. I, Paris-Rome 1867, p. 349, n. 26.

64. « Episcopum cum scopis ei flagella imponere pro Christi nomine postulavit et insuper indulgentiam praefati delicti condonare; sicque liberatus a daemonio salvatus recessit... » Gérard d'Augsbourg, *Vita Udalrici* (écrit entre 983 et 993), 11, *MGH, SS*, IV, p. 400.

65. « Nudis pedibus in veste nigra scopam ferens... », *Chronicon Montis Serreni, MGH, S.S.*, XXIII, p. 184, 23; *ibid.*, ad an. 1216, p. 190, 3; 1219, p. 193, 17.

66. « Tres viri nobiles nudi in processione incedentes, tribus sacerdotibus cum scopis ipsos sequentibus et disciplinaliter corrigentibus », *Annales Erfurtenses Fratrum Praedicatorum*, ad ann. 1238, éd. O. Holder-Egger, *Mon. Erphesfortensia (MGH, Script. rer. Germ.)*, 1889, p. 95.

67. « Meditata in cubili suo exercebat et scopebat spiritum obnixe Deum exorans... ut... venienti Sponso occurreret », Conrad Mendewin, *Vita Attalae* (écrite vers 1270-1280), éd. M. Barth, *Archiv für elsässiche Kirchengeschichte*, 2 (1927), p. 121.

68. A lui seul, l'*Index of Christian Art* de Princeton, dont il existe des copies à Utrecht et à la Bibliothèque Vaticane, donne déjà quelques références, au mot « broom »; il en est d'autres.

69. « Le Zen aime à balayer », déclare, par exemple, un ancien proverbe cité par L. Frederi, *Au Japon à l'époque des Samouraï;* 1185-1603, Paris 1968, p. 217.

Sei l'umile ancella, ma regni
Su l'umile casa pulita.
Minacci, rimproveri; insegni
Ch'è bella, se pura, la vita [70].

Enfin, de nos jours, le premier indien d'Amérique du Sud qui ait été canonisé, saint Martin de Porres, est représenté avec le balai dont le maniement persévérant l'a sanctifié [71], au point qu'on l'a nommé « Frère Balai [72] ». Sur les images qu'on distribue en son honneur au Pérou, il tient le balai, comme il le fit sur cette terre; mais il l'a aussi dans les mains en sa gloire, où les anges l'entourent : par lui, au moins dans l'iconographie, le balai est entré au ciel.

CLERVAUX

70. *Canti di Castelvecchio*, dans *Poesie di Giovanni Pascoli*, IV, Bologne 1924, p. 40-43.

71. Ainsi dans la *Bibliotheca sanctorum*, VIII, Rome 1967, col. 1242, un portrait ancien de saint Martin le montre tenant un balai, en face du texte qui dit : « Con grandissimo fervore, iniziò la nuova vita, facendo della scopa quasi il suo emblema. »

72. Tel est le titre — *Fray Escoba* — d'un film qui, en 1961, racontait sa vie et dont des vues ont été reproduites par J. G. HERRANZ, *Fray Escoba*, Palencia 1962.

MICHEL MESLIN

VASES SACRÉS ET BOISSONS D'ÉTERNITÉ DANS LES VISIONS DES MARTYRS AFRICAINS

Du *Soma* iranien au lait d'Isis, de la coupe de Yahwé au cratère de divination, les religions antiques offrent tout un champ de signification symbolique des vases et des boissons d'éternité. A celui qui s'est souvent intéressé au symbolisme paléo-chrétien [1], je dédie, en témoignage de déférente amitié, cette étude, limitée volontairement aux visions des martyrs d'Afrique (IIIe-IVe siècles).

La découverte des sociétés archaïques et de leurs conduites psychologiques, l'essor de la psychologie des profondeurs révélant l'incessante remontée, consciente ou non, individuelle et collective, d'images et de symboles qui sont comme les rêves éveillés de l'homme historique, la philosophie de l'herméneutique, enfin, ont montré la place essentielle tenue dans tout système religieux par le langage symbolique. Tout symbole, en effet, est un signe visible et actif qui se révèle porteur de forces psychologiques. Il est un langage qui agit à la fois *dans* et *sur* la matière psychique, et par lequel l'homme sent, bien avant qu'il ne comprenne [2]. Le langage symbolique exprime ainsi la représentation d'une participation réellement éprouvée par l'homme, — ou simplement suggérée par analogie —, en même temps qu'il établit une relation entre ce dernier et quelque chose qui peut lui apparaître comme l'expression d'un sacré. Toute opération symbolique vise donc à transformer un objet quelconque en quelque chose d'autre, devenu signe d'une réalité estimée transcendante. Ainsi toute création symbolique est-elle rencontre d'un objet tangible et d'une intelligence qui le leste d'une signification invisible, lui conférant, par là même, une dimension spirituelle. En d'autres termes, l'opération symbolique peut être définie comme la capacité de transcender l'apparence des choses et d'élaborer un langage compréhensible aux seuls membres initiés d'une communauté humaine et religieuse. Langage d'homme, le symbole est en lui-même plurivoque. Il n'acquiert de signification religieuse que par une sorte de surdétermination culturelle et doctrinale, — l'Écriture pour les symboles chrétiens et juifs par exemple — qui lui confère un sens particulier, une signification précise. Tout le problème posé à l'historien des religions est donc de retrouver le sens des symboles tel qu'il a été vécu par une communauté de croyants, de rechercher leur origine et leurs prolongements rituels, de restituer leur cohérence profonde.

Un symbolisme des vases et des boissons d'éternité apparaît dans certaines visions de martyrs africains. Il est bien évident que ces symboles n'ont pas été inventés par les chrétiens et que, bien avant eux, ils manifestaient déjà une valeur religieuse et rituelle indéniable. Le

1. Citons au moins, J. DANIÉLOU, *Les Symboles chrétiens primitifs*, Paris, 1961.
2. Déjà F. CREUZER écrivait en 1819 que, par opposition à l'allégorie, « la représentation symbolique est l'idée elle-même, rendue sensible et incarnée », *Symbolik und Mythologie der alten Völker*, tome I, p. 70.

christianisme a repris les significations symboliques de l'homme religieux antérieur, les a récupérées en utilisant à son profit et, selon le sens nouveau qu'il leur donnait, leur influence psychologique. Étant donnée la date des visions étudiées il paraît donc logique de rechercher l'influence de ces traditions symboliques païennes intégrées dans le christianisme. Mais le fait que ces vases et ces boissons d'éternité apparaissent au cours de visions amplifie la recherche. En effet, la plupart de ces visions interviennent au cours de rêves; toutes se présentent en relation directe avec le martyre proche et avec un au-delà espéré, le Paradis [3]. Ces visions offrent un caractère existentiel frappant; elles reflètent les préoccupations quotidiennes de chrétiens, hommes et femmes, emprisonnés, souffrant mille tortures. Quelle que soit la culture religieuse de ces martyrs, il est certain qu'on ne peut faire abstraction de leur condition présente, dans l'analyse des symboles par lesquels ils expriment la réalité de leur foi. On le sait, tout rêve est d'abord représentation de soi et explication de l'homme par lui-même. Ainsi l'analyse de leur langage symbolique doit-elle se situer en même temps à plusieurs niveaux : celui de la signification objective des images rêvées et celui de la réalité psychologique. Car il est certain que ces songes marquent d'abord, chez ces hommes et ces jeunes femmes, une prise de conscience lucide de leur situation personnelle. Ils constituent donc une redécouverte du soi par une traversée nocturne de l'inconscient, où leurs difficultés physiques, leurs peurs et leurs espoirs se trouvent projetés dans des expressions symboliques [4]. Or ces visions rattachent ces captifs à la foi de leur communauté religieuse et les introduit déjà dans l'intimité d'un sacré désormais proche d'eux.

Les documents sur lesquels notre analyse est fondée appartiennent à trois des plus anciennes Passions de martyrs : celle de Perpétue et de Félicité [5], de Marianus et Jacobus [6], et de Montanus et Lucius [7], ainsi qu'à deux passions de martyrs donatistes [8]. Par un paradoxe qui n'est qu'apparent, j'étudierai la signification symbolique des vases et des boissons d'éternité d'abord dans les textes les plus récents. Cette remontée dans le temps, des Passions donatistes à celle de Perpétue, révélera la diminution de l'intensité psychologique des symboles, comme s'ils se trouvaient usés par la diachronie, précisément au moment où se développe le genre littéraire hagiographique. Ce qui prouve combien le symbole est un langage primordial, parfois même antérieur au concept, dont l'image littéraire et l'allégorie ne sont que les enfants abâtardis.

I. La coupe, symbole prémonitoire du martyre.

Le dimanche 29 novembre 347, l'évêque donatiste Marculus, après avoir été longuement torturé, était, sur l'ordre de Macaire, décapité par le bourreau et son corps, précipité du haut de la falaise de Nova Petra, afin que ses fidèles ne puissent le retrouver. C'était le début d'une « affaire Audin » dans laquelle la thèse du suicide devait être soutenue, contre toute vraisemblance, pendant près d'un siècle par les catholiques [9]. Le texte de la *Passio*

3. Tel est le cas pour les visions de Marculus, de Marianus, de Quartillosa, de Perpétue, d'Isaac etc. L'article de G. Haendler, *Christus im Traum nach lateinischen Texten des 3. und 4. Jahrhunderts, Theol. Litt. Zeit.* 1970, p. 481-90, est à nuancer : ce n'est pas toujours le Christ qui apparaît dans ces songes pour apporter son aide.

4. Ainsi le lait ou le sang sont-ils à relier à la situation physiologique particulière et momentanée de Perpétue et de Félicité; cf. infra, note 89.

5. J'utilise l'édition de J. van Beek, 1956, mais en tenant compte des apports critiques d'Ake Fridh, *Le problème de la Passio des saintes Perpétue et Félicité, Studia Graeca & Latina Gothoburgensis*, XXVI, 1968.

6. Édition critique : Franchi de'Cavallieri, *Studi e Testi*, 3, Rome, 1900.

7. Édition critique : Franchi de'Cavallieri, *Supplt. Römischer Quartalschrift*, 8, 1898, Rome.

8. *Passio Marculi*, P.L. 8, 760-766. *Passio Maximiani et Isaac*, Ibid. 767-774.

9. En particulier par Augustin, *Contr. litt. Petiliani*, II, 20, 46 et *Contr. Cresconium*, III, 49. Pour le rétablissement des faits historiques, v. P. Monceaux, *Les Passions donatistes, RHR*, 1913, 68, p. 146 et s. et 310 et s.

Marculi, rédigée quelques mois après sa mort, est littéralement très construit. Il présente déjà un net caractère hagiographique : des phénomènes merveilleux, des signes célestes, des prodiges s'y manifestent, démontrant l'authentique sainteté de cet évêque à qui les catholiques contestent la qualité de martyr, et permettant qu'un culte lui soit rendu [10]. Le merveilleux est ici doublement justifiant.

Alors que Marculus est emprisonné dans le *castellum* de Nova Petra, après avoir été traîné de ville en ville à la suite du commissaire impérial Macaire, il est torturé. Ses mérites lui obtiennent la faveur d' « une révélation céleste », sous la forme d'un songe [11], vers la fin de la nuit, à l'aube du dimanche [12]. A son réveil, il raconte à ses frères qu'il a vu une coupe d'argent, une couronne d'or et une palme [13]. Laissons de côté l'analyse des deux derniers symboles dont la signification eschatologique est évidente [14], et dont les origines judéo-chrétiennes ont déjà été étudiées [15]. Il se rattachent, dans le contexte du martyre, à toute une tradition s'appuyant sur *Ap*. VII, 9; leur signification baptismale ne doit pas surprendre, puisque le martyre est la confirmation, parfois même le substitut, du baptême [16]. Reste cette coupe d'argent, dont, avec une naïveté un peu lourdement pédagogique, l'auteur de la *Passio* nous apprend qu'elle est le symbole du calice que Marculus devra boire, de la passion qu'il devra souffrir [17]. Cette coupe apparaît bien comme le signe prémonitoire de son martyre, de même que la couronne et la palme le sont de sa récompense éternelle. Les racines bibliques de ce symbolisme sont évidentes : non point cependant la coupe de la colère de Yahwé, coupe de la vengeance et du vertige, instrument de châtiment pour les méchants [18], mais bien plutôt la coupe figurant la part du destin réservé à l'homme et la récompense du juste [19]. Dans le contexte particulier de cette vision, la coupe qui apparaît à l'évêque est celle-là même qui fut proposée aux disciples et que Jésus but durant son agonie [20]. On voit ainsi apparaître le thème de l'assimilation du martyr au Christ lui-même, qui donne son vrai sens mystique au symbole de la coupe [21]. Or, dans la *Passio Marculi* cette assimilation du martyr au Christ est très particulièrement développée. Lorsqu'il subit des tortures, Marculus ne souffre pas car, par un *miraculum* particulier, c'est le Christ lui-même qui se trouve étendu sur lui, comme incarné dans ses membres distendus par le chevalet [22]. De même, dans le rêve, trop bien construit à mon sens pour être réel, fait par le bourreau la nuit qui suit l'exécution, ce dernier se voit dans le personnage de Caïphe,

10. Des anges psychopompes emportent son âme au ciel; les vents soutiennent le corps dans sa chute; des signes célestes, nuée, lueur mystérieuse, éclairs permettent de redécouvrir son corps, *PL* 8, 765 et 766.

11. « *ut ei revelatione coelesti... ostensum. Ibid.* 763A. L'importance des termes employés dans ces récits est capitale : l'*ostensio* est à la fois ce qui apparaît au sujet rêvant et la manifestation même du divin. Est *ostensum* toute révélation du sacré tandis que la *visio* est la forme matérielle que prend cette manifestation du sacré, cf. *Passio Mariani*, 7, 9; *Passio Montani et Lucii*, 5; *Passio Marculi*, 7 etc.

12. « Il fallait qu'à l'aube du dimanche, de ce grand jour où allait se consommer son martyre, l'âme pieuse de l'évêque fût agréable à Dieu pour lui offrir le double sacrifice. Ce pontife souverain devait écarter non seulement les séductions du monde mais encore sa nourriture avant de consacrer une dernière fois les hosties sur l'autel du Christ. Il devait être si pur en approchant de l'autel qu'il méritât de devenir lui-même une hostie immolée pour le Christ », *Ibid.* 762D. On notera l'importance de la purification ascétique, condition de la vision, et l'assimilation du martyr à la victime sacrificielle.

13. *Ex nitidissimo argento poculum factum, et coronam auro rutilo refulgentem et sublimissimam palmam... Ibid.* 765B.

14. Cf. Acta Mariani, 11 : « *... corono rosea collo circumdatus et in manu dextera palmam viridissimam praeferens...*

15. J. Daniélou, *Les symboles chrétiens primitifs*, p. 9 à 31, qui a rassemblé un important dossier de textes.

16. Ainsi dans les *Acta Mariani*, 11, l'enfant couronné de roses et portant une palme. Le thème est bien connu, cf. Origène, *In Matth.* XVI, 6; *Passio Perpetuae*, 18, 3; Tertullien, de *Pud.* 27, 9; *de Baptismo*, XVI, 1-2; Cyprien, *Ad Fortunat.* 4; *Ep.* 73, 21, 2 etc.

17. *... in qua accepit calicem quem fuerat in passione bibiturus; Ibid.* 765B.

18. *Is.* 51, 17; *Jér.* 25, 15-27; *Éz.* 23, 32-34; *Ps.* 11, 6.

19. *Ps.* 16, 5.

20. *Matth.* 20, 22; *Mc* 10, 38. *Matth.* 26-39; *Mc* 14, 36.

21. Cf. *Martyre de Polycarpe*, « boire le calice de ta passion », XIV, 2. De même, Cyprien, *Ep.* 37, 2; 76, 4. Voir l'étude de M. Lods, *Confesseurs et Martyrs, Cahiers théologiques* 41, 1958, p. 24 et s.

22. *... tunc miraculum Christus martyri sui membris indutus ostendit... Ibid.* 762B; de même, dans la *Passio Maximiani*, 769B : *Sed contra aderat Christus, qui militis suis membris indutus retundebat...*

devant qui comparaît, chargé de chaînes, Marculus, nouveau Christ [23]. Puis le bourreau se voit ensuite délier les chaînes qui retiennent Marculus captif : en le tuant il l'a délivré des liens du monde et lui procure la liberté du royaume éternel. Or, il est bien évident que ce bourreau, païen, peut difficilement, même en songe, citer textuellement l'évangile de Jean ! On saisit là la dégradation du symbole en une simple allégorie. Ce rêve n'est qu'un artifice littéraire. Mais il paraît important de retenir à quel point, dans la vision de Marculus, la coupe, que le martyr accepte de boire comme son Maître l'a fait du calice, est perçue comme le symbole de sa participation à la passion même du Christ, de son assimilation à sa propre personne.

Quelques mois auparavant, le 15 août 347, deux laïcs de Carthage, Maximianus et Isaac, fidèles de l'Église donatiste, avaient été incarcérés. Morts en prison des suites de leurs tortures, leurs corps furent immergés et miraculeusement retrouvés après une tempête. Le texte de leur *Passio* fut rédigé par Macrobius. évêque donatiste de Rome, témoin des faits et expulsé de Carthage à la suite de l'édit de réunion pris en 347 par l'empereur Constant [24]. La lettre d'exhortation qu'il adresse au peuple de Carthage est remplie de faits merveilleux, d'interventions divines qui justifient la cause donatiste, et où les prodiges se présentent comme de véritables ordalies [25].

C'est pour avoir lacéré l'édit d'application du rescrit impérial prescrivant la réunion des Églises, que Maximianus avait été arrêté. Or, ce geste de révolte courageuse fut décidé à la suite d'une vision très particulière, où une coupe apparaît comme signe prémonitoire et comme instrument du destin. « Il avait pris part la veille, avec quelques frères, dans la maison d'un homme de bien, à un repas d'une sobriété toute chrétienne. Comme il prenait la coupe dans ses mains pour boire après y avoir mêlé le vin, une couronne descendit entre les bords de la coupe. Enclose dans cette coupe aux parois de laquelle elle adhérait de toutes parts, se confondant même avec elles, elle l'enferma lui aussi dans son cercle. Elle brillait d'une couleur éblouissante, et, si semblable à la pourpre du sang, qu'elle offrait par ce sang l'image de la passion et par son éclat l'honneur qui lui était réservé au ciel. Tout joyeux, Maximianus faisait remarquer ce miracle à tous ceux qui l'entouraient. Il les priait tous avec une charité ardente d'en tirer les conséquences. Il voulait partager avec eux ce qui lui arriverait. Mais lorsqu'il se mit à boire, la couronne ne se brisa en aucun point. Comme un liquide, elle diminuait de grandeur à mesure que le niveau de la boisson baissait dans la coupe, ou, plutôt, se concentrant, elle se faisait boire avec le liquide, pour couronner intérieurement l'âme vers laquelle elle était venue. Quant à Maximianus, plein d'une grande assurance, il ressentait dès le lendemain les effets de l'*ebrietas* puisée au calice qu'il avait bu la veille. Parce qu'il portait au plus intime de son être la force d'un cœur généreux, il semblait espérer la victoire. Aussi, poussé par la rapidité de son intelligence comme par la vélocité de ses jambes, il monta rapidement au forum pour y provoquer volontairement ce combat. D'une main vive, comme s'il déchirait les membres mêmes du diable, il lacéra les caractères funestes. Appréhendé aussitôt il fut immédiatement conduit au tribunal [26]... ». A travers cette vision, nous retrouvons une image symbolique particulièrement forte.

L'assimilation du vin au sang fait de la coupe le symbole du martyre, tandis que l'apparition d'une couronne dans cette coupe prédit la récompense éternelle. Or, ce double

23. *Ibid.* 764, le parallélisme de situation est appuyé sur citation de *Jn* 11, 50-51.

24. Sur ce Macrobius, cf. Optat, II, 4 et Gennade, *De viris*, 5.

25. Ainsi le miracle des corps des martyrs rapportés par les flots est la transcription chrétienne d'une vieille ordalie maritime, selon laquelle la mer révise les jugements des hommes. Situation analogue dans la *Passio Fabii vexilliferi*, dans la *Passio Salsae ;* à rapprocher du dauphin qui rapporte le corps de Lucien d'Antioche, après son martyre, Philostorge, II, 12. Cf. enfin Apollonios, *Hist. monach.* XIX, 10-11.

26. Pl. 8, 768-769. On rapprochera ce geste de celui d'Evètios déchirant en 304 l'édit de persécution affiché à Nicomédie, geste que Lactance, à l'inverse de Macrobius, ne justifie pas, *De morte persec.* XIII, 2 : entre les « *basilica grammata* » de 304 et les *funestos apices tanquam diaboli* de 347, on mesure le chemin parcouru dans la voie de la contestation de la loi impériale par les dissidents religieux !

symbolisme déclenche chez Maximianus une action précise et volontaire, comme si des forces particulières avaient été libérées selon un processus d'individuation bien connu [27]. Ce n'est cependant pas à cette herméneutique que s'est rallié J.-P. Brisson. Il refuse, en effet, de prendre cette vision au sérieux car, pour lui, l'*ebrietas* de Maximianus est une simple et pure ivresse : « ... au sortir d'une nuit de beuverie, l'ébriété excitant son fanatisme religieux, il déchira l'affiche et fut appréhendé pour ce délit [28]. » La légende édifiante, et postérieure, d'un courageux martyr serait donc une pure invention de Macrobius, le rédacteur de la *Passio*, une simple opération de propagande donatiste. Je ne crois pas que l'on puisse accepter cette thèse. Il paraît difficile d'admettre que les effets d'une simple ivresse aient pu déclencher un acte public de courage, *le lendemain*. Comment, d'autre part, concilier cette ivresse avec la précision donné sur ce repas « d'une sobriété toute chrétienne », détail que J.-P. Brisson se contente de taxer un peu vite « d'humour équivoque » ? En réalité, son exégèse purement réductrice, laisse de côté l'essentiel de la signification symbolique de cette vision. Il la relie, en effet, à l'existence d'une « vieille tradition judéo-chrétienne [29] » qui, en fait, ne peut absolument pas convenir ici, car elle est celle de la coupe de la colère de Yahwè, symbole du châtiment réservé aux méchants, et non pas, — comme nous l'avons déjà rencontrée dans la *Passio Marculi* —, de la récompense réservée aux justes. L'élément essentiel de cette vision est l'apparition dans le breuvage qui symbolise le sang du martyre, d'une couronne céleste. La coupe que tient Maximianus est, en réalité, une coupe de divination, dont les précédents orientaux et bibliques sont nombreux [30]. La scène rapportée dans la *Passio* n'est donc pas celle d'une beuverie nocturne ni, — comme l'a bien vu J.-P. Brisson —, d'une synaxe eucharistique, même si le terme d'*ebrietas* est métaphoriquement lié à la consommation du vin liturgique. C'est à un rituel de lécanomancie que fait immédiatement penser cette scène, bien que, dans la pratique courante il semble que l'on se soit servi d'eau et d'huile plus que de vin et d'eau [31]. Or, précisément, la plus grande sobriété est indispensable pour la réussite de ces rites divinatoires. De même que Marculus avait mérité la vision de la coupe par son jeûne et sa purification, de même Maximianus n'a cette vision de la couronne que grâce à la *sobrietas christiana* qu'il observe. La tradition est en effet constante : parce que la coupe de divination permet d'entrer en relation avec Dieu, la purification, l'abstinence, l'ascèse, le jeûne sont indispensables [32]. Quant à cette couronne qui ne diminue point au fur et à mesure que le niveau du liquide baisse, mais qui se laisse boire avec le vin, il est évident que ce détail est à rapprocher des rites de consommation de la boisson divinatoire tels qu'ils apparaissent dans l'usage de coupes juives d'époque romaine, trouvées à Babylone et conservées au British Museum, comme dans celui des coupes magiques répandues dans tout le monde musulman, rites consistant à boire son destin gravé sur les parois de la coupe ou dissous dans la boisson [33].

27. Noter l'expression : *ille continuo de tali securitate... intra medullas inclusa magnanimitate foecundi pectoris... Ibid.* 769A.

28. *Autonomie et Christianisme dans l'Afrique romaine*, p. 320.

29. *Ibid.*, p. 318, note 4 : *Is.* 51, 17; *Jér.* 49, 12; *Éz.* 22, 32-34 etc.

30. *Gn.* 44, 5-15. Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination*, I, p. 184 et s. 339 et s.; II, 358 s. Pauly-Wissowa, *RE*, *Lekanomanteia*, XII, 1879-1889. *Ps. Callisthène*, I, 1; Apulée, *Apol.* 42.

31. G. Maspéro, *Sur un rituel égyptien de magie opératoire d'époque romaine*, Rec. Trav. relatifs à l'archéologie et à la philologie égyptienne et assyrienne, tome XL, 1922-1923, p. 105-130. Fr. Cumont, *L'Égypte des Astrologues*, 1937, p. 161. P. Lacau, *Les statues* guérisseuses dans l'ancienne Égypte, Monuments Piot, XXV, 1922, p. 9, et E. Lefébure, *Le Vase divinatoire*, *Sphynx*, VI, 1902, p. 77-85 dont l'étude repose sur l'analyse du *Pap. mag. LI.*

32. Parmi les textes fondamentaux, Cicéron, *De divinatione* I, XXIX, citant Platon, *Republ.* IX, 571-572; de même en II, 58. Porphyre, *De abstinentia*, IV, 6-8, ap. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismegiste*, I, p. 28 : l'ascèse avec jeûne apparaît donc comme une technique préparatoire à une vision divine.

33. M. Schawb, *Les coupes magiques et l'hydromancie dans l'antiquité orientale*, *Proceed. of the Society of Biblical Archeol.* XII, 1890, p. 292-342. E. Lefébure, *Le miroir d'encre dans la magie arabe*, *Rev. Afric.* 1905. Cf. Hippolyte, *Philosophoumèna* V, 8 : les Naassènes, rapproche la coupe de divination de *Gn.* XLIV, 2-5, des vers des *Anacreonta*, *60* : « la coupe me dit en un langage muet ce que je dois devenir » (rituel dionysiaque).

De même Maximianus, en buvant cette coupe de vin dans lequel il voit son propre sang, accepte son destin. Il s'approprie donc cette couronne du triomphe céleste, récompense de son futur martyre. Il me paraît important de noter le caractère actif de cette vision, qui n'est pas survenue au cours d'un rêve, et qui aboutit à un acte rituel divinatoire.

II. La coupe et la fontaine d'eau vive.

Il est non moins important de remarquer que dans des textes de Passions antérieures, le champ symbolique de la coupe est bien plus vaste. Il s'étend de la prémonition du martyre à des rituels paradisiaques, de la passion à l'éternité bienheureuse déjà possédée.

Quelques mois après le martyre de Cyprien de Carthage, un lecteur Marianus, un diacre Jacobus, d'autres clercs sont arrêtés près de Cirta, incarcérés à Lambèse, torturés et décapités le 6 mai 259. Le récit de leur passion est très certainement contemporain, œuvre d'un témoin oculaire qui a visité les martyrs dans leur prison et a noté le récit qu'ils firent eux-mêmes de leurs visions. Celle qu'eut en songe Marianus, après une séance de torture sur le chevalet, est particulièrement intéressante. Il rêve qu'il comparaît avec d'autres confesseurs devant un tribunal. Le décor est réel, sinon que l'estrade où siège le juge est particulièrement élevée. Le juge prononce sur chacun, à l'appel de son nom, la sentence de mort. Lorsque Marianus monte à son tour les marches de l'estrade, la figure du juge devient celle d'un homme au beau visage. Marianus découvre alors que l'assesseur du juge n'est autre que Cyprien, qui l'invite à siéger désormais à ses côtés. Ainsi, au lieu d'une condamnation à mort par un gouverneur romain, c'est le jugement particulier de Marianus qui vient de s'effectuer en lui rendant justice [34]. Sans s'y attarder, on notera ici le symbolisme de l'ascension, véritable archétype religieux, qui exprime un changement d'état, une inversion des situations, le passage d'un mode d'existence à un autre [35]. D'homme mortel, Marianus devient bienheureux, de même que de condamné à mort il est devenu assesseur du juge. Et le rêve continue.

Ayant reconduit le juge à son prétoire, Marianus entre, sous la conduite de Cyprien, en un lieu charmant aux prairies verdoyantes, planté de hauts cyprès dont les cimes touchent le ciel. C'est le Paradis-jardin, selon la représentation habituelle [36]. Avançant toujours, il pénètre enfin en un lieu entouré de bois disposés en cercle, comme une couronne de verdure [37]. Au centre se trouve une fontaine aux eaux pures, transparentes et sans cesse débordantes. Cyprien remplit une coupe de cette eau, la boit, puis l'ayant remplie à nouveau, la tend à Marianus. Celui-ci la boit et dit « *Deo Gratias* ». Au son de sa propre voix, il se réveille.

Bien des détails sont à examiner dans cette dernière scène, qui permettent de comprendre la richesse symbolique d'une telle vision. Le caractère liturgique et sacré du vase

34. *Passio Mariani*, 6 : on notera la présence de Cyprien.
35. Le symbolisme paléo-chrétien de l'ascension est souvent matérialisé par une échelle (*Gn.* 28, 12) : *Passio Perpetuae*, 4. Représentations figurées, J. Wilpert, *Le pitture delle Catacombe romane*, 1903, p. 445, pl. CLIII, 1. Cf. *DACL* II, 150, fig. 1229; IV, 2, 1718, fig. 3900. Mais l'échelle est un archétype présent dans d'autres cultures religieuses, ainsi pour l'Inde védique, le livre des rituels, *Catapatha Brâhmana*, II, 2, 1-9 et *Taittiriya Samhita*, VI, 6, 42. Il figure aussi sur des stèles dédiées à Saturne africain, M. Leglay, *Latomus*, 23, 1964, p. 213-246. En Égypte, dans le *Livre des Morts* cf. Fr. Cumont, *Rev. Arch.* 1917, p. 101 et *Études syriennes*, p. 91 note 2. Pour le culte dionysiaque, v. P. Wuilleumier, *Les disques mystiques de Tarente*, *Rev. Arch.*, 1932, p. 26-34. Enfin une interprétation symbolique dans la liturgie et mystique chrétienne a été tracée par L. Beirnaert, *Eranos Jahrbuch*, XIX, 1951, p. 41-63.
36. Le mot même de Paradis provient du perse avestique *pairi-daeza*, qui signifie littéralement, enceinte, d'où un jardin clos, bien arrosé et planté d'arbres. Voir l'analyse faite par Fr. Cumont, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains* où il a collecté des exemples de représentations de Paradis-Jardin, p. 29, 353, 386, 493. Une fresque du cimetière de Callixte représente des orantes dans un paradis jardin. La représentation n'est pas chrétienne, cf. Tibulle, *Élégies* I, III, 58-64 par ex.
37. Le mythe iranien de Gayomart, le premier homme, le situe vivant dans un paradis-jardin dont le centre est un lieu entouré de pierres disposées en cercle. S. S. Hartman, *Gayomart*, Uppsala, 1953.

utilisé pour boire l'eau de la fontaine est marqué, me semble-t-il, par l'emploi du terme de *fiala* [38]. Cette coupe, posée sur la margelle du bassin est facilement accessible à Cyprien comme à Marianus, parce qu'ils sont déjà bienheureux [39]. C'est, d'autre part, avec plaisir et comme pour assouvir un désir profond, que l'un et l'autre boivent de cette eau d'éternité. Ce faisant, ils accomplissent un rite, dont le caractère religieux est souligné par la formule *Deo Gratias* prononcée par Marianus. Or, ce rite n'a rien de baptismal [40]. Il s'agit en réalité d'un rite de communion entre les élus, de participation à la vie éternelle par une boisson d'immortalité. Rien ne rappelle ici l'absolue nécessité d'un acte personnel : ce n'est plus la coupe, symbole du calice de la Passion du Christ que le martyr doit prendre lui-même et boire jusqu'à la lie. Ici, c'est Cyprien, l'évêque, le maître et le modèle pour ces martyrs africains, qui boit le premier puis qui offre la coupe à nouveau pleine à son disciple [41]. Or, cette eau est une eau d'éternité. La signification judéo-chrétienne du symbolisme de l'eau vive est bien connue; elle manifeste l'effusion eschatologique de la vie divine dans l'homme racheté [42]. Dans le contexte paradisiaque de la vision de Marianus, ce symbole se rattache plus précisément à l'évangile johannique (*Jn* IV, 10-14). Ce que les martyrs boivent dans ce Paradis, c'est l'eau qui devient en chacun source de vie éternelle. Reste le lieu même où se déroule cette vision. La fontaine d'eau vive est située au centre d'un lieu circulaire et clos qu'il faut évidemment identifier comme une représentation typique d'un *mandala*. Ce cercle magique, qui renferme toujours en son centre une figure de haute valeur religieuse, — ici la source d'eau vive symbole de la vie éternelle —, constitue l'un des archétypes religieux fondamentaux de l'humanité [43]. Exprimant l'unité psychologique retrouvée du soi, ce lieu clos est l'endroit où l'homme acquiert sa véritable dimension, le lieu où il réalise pleinement sa vocation. Il n'est donc pas étonnant que, pour exprimer la réalité paradisiaque où il vit enfin de la vie éternelle, un chrétien sur le point d'accéder par son martyre à cette vie bienheureuse, utilise dans un rêve l'archétype du *mandala*. Et ce n'est pas le moindre intérêt de cette vision que de constater combien les images rêvées s'enracinent à la fois dans une tradition symbolique judéo-chrétienne, mais expriment aussi, par l'archétype de l'ascension et celui du *mandala*, un processus d'individuation qui conduit l'homme, ayant assumé le don de sa propre vie par le martyre, à l'unification de sa *psychè*, et, par là, à la plénitude éternelle.

Le caractère intériorisé de ces visions apparaît encore plus nettement dans les deux rêves faits par Perpétue au sujet de son frère. Tout commence par un acte manqué : un soir, alors qu'elle est incarcérée, Perpétue laisse échapper, au cours d'une prière en commun, le nom de Dinocratès, son frère mort à l'âge de sept ans, d'un cancer au visage et auquel jusqu'alors elle ne songeait pas. Comprenant que ses propres souffrances la rendent digne d'intercéder pour lui, Perpétue adresse au Seigneur des prières ardentes accompagnées de gémissements. La nuit même elle jouit d'une vision, en rêve [44].

Sortant d'un endroit ténébreux, Dinocratès s'avance, pâle, en loques, le visage dévoré par le cancer. Entre Perpétue et son frère s'étend un grand espace que ni l'un ni l'autre,

38. Le terme est employé pour désigner les vases d'or et d'argent à libations qui servaient dans le temple de Jérusalem. De même, dans l'*Apocalypse*, V, 8, il désigne la coupe où les anges recueillent les prières des saints. *A contrario*, dans les Passions donatistes, la coupe du martyre était désignée par le terme de *calix* ou de *poculum*.

39. Comparer avec l'épisode de Dinocratès dans le second rêve de Perpétue, *infra*, p. 146 et 147.

40. Comme pourrait le laisser entendre l'exégèse de T. Klauser, *Taufe in lebendigen Wasser*, *Pisciculi*, 1939, p. 157-160, pour qui le bassin serait l'image d'un baptistère.

41. Cf. *IVe Esdras*, XIV, 39-40 : « une coupe pleine me fut tendue qui était de couleur de feu... ».

42. J. Daniélou, « L'eau vive... », in *Les Symboles chrétiens primitifs*, p. 49-55.

43. La signification psychologique du *mandala* a été souvent explicitée par C. G. Jung à la fois dans *Psychologie et religion*, dans *Psychologie et Alchimie* éd. fr. 1970, p. 125 et s., dans *l'Homme et ses symboles*, éd. fr. 1964, p. 213-217 (M. L. von Franz) et dans *Les racines de la conscience*, éd. fr. 1971, *passim*. On notera la persistance dans le christianisme de la symbolique d'une fontaine dans un jardin jusqu'à l'image de la fontaine des philosophes qui apparaît à la Renaissance.

44. « *Ipsa nocte ostensum est mihi hoc...*, *Passio*, VII, 3. Sur le terme d'*ostensio*, n. 11.

malgré leur désir, ne peuvent franchir. L'enfant a chaud et soif. Près de lui se trouve une piscine pleine d'eau, mais dont la margelle est si haute que, même en se redressant et malgré tous ses efforts, Dinocratès ne peut y puiser l'eau qui calmerait sa soif. Perpétue se désole de cette impossibilité. Elle se réveille, ayant pris conscience des souffrances de l'enfant et, persuadée qu'elle peut alléger son sort, elle redouble de prières [45].

Les images symboliques de ce rêve sont intéressantes à plusieurs points de vue, mais leur interprétation me semble avoir été trop souvent réduite en fonction de préoccupations théologiques postérieures. Ainsi, le lieu ténébreux d'où sort Dinocratès a été identifié comme le Purgatoire ou les limbes. Or, on sait que rien n'a été officiellement défini par l'Église sur le lieu de séjour des enfants morts sans baptême avant le Moyen Age. En fait, ce n'est qu'à partir de 419, qu'à la suite d'Augustin, on se fonda sur cette vision pour penser que les enfants morts sans baptême pouvaient séjourner aux limbes [46]. Il est bien évident que le rêve de Perpétue ne peut être la projection de définitions canoniques alors informulées et que, d'autre part, tout repose sur l'hypothèse, non confirmée dans le rêve, que Dinocratès est mort sans baptême. En fait, étant donnée la date et le milieu sociologique qui entoure Perpétue, il faut plutôt songer à des restes de croyance populaire alors fort répandue [47]. Ce contexte païen, si proche de Perpétue, peut d'autre part expliquer la représentation matérielle des efforts faits par Dinocratès pour boire à la fontaine. En effet, les images rêvées étant le plus souvent fournies par la réalité vécue en temps de veille, on peut, je crois, rapprocher la scène où Dinocratès tente de se hisser sur le margelle du bassin, de scènes figurant sur des sarcophages dionysiaques, où des enfants tentent de s'enivrer au cratère d'immortalité [48]. Il n'est pas interdit de penser, étant donnée l'importance du bacchisme en Afrique, que Perpétue ait pu voir de telles représentations et en effectuer, en songe, la transposition symbolique. Mais là n'est pas l'essentiel.

La polémique qui mit aux prises Augustin et les Pélagiens au sujet des enfants morts sans baptême l'a conduit à interpréter la plaie cancéreuse de Dinocratès comme la simple image du péché originel, non remis par la grâce d'un baptême que l'enfant n'aurait pas reçu [49]. En suivant cette herméneutique purement doctrinale, on nie la réalité vécue de la vision, réduite à une simple allégorie. Or ce n'est pas une allégorie que raconte Perpétue à son réveil, mais un rêve réel. On ne peut donc comprendre la signification des matériaux symboliques dont ce rêve est tissé en les sortant de leur contexte immédiat. Le souvenir de son frère est apparu brutalement, à l'état de veille, au seuil de la conscience de Perpétue. Cette révélation détermine un rêve au cours duquel elle se sent *responsable* du sort de Dinocratès à qui, jusqu'alors, elle ne songeait point. Parce qu'elle est chrétienne, elle prie Dieu de soulager ce frère qui souffre. Mais, en même temps, elle ressent l'impossibilité de le rejoindre. Elle comprend que jamais Dinocratès ne parviendra, seul, à boire cette eau qui le désaltérerait. Cette *diastèma* qui les sépare et les empêche de se rejoindre, connotant tout ce rêve d'un tragique qui semble définitif, n'est-ce pas ce grand abîme qui sépare les destins des élus de celui des païens (*Lc* 17, 26) ? Oui, sans doute, mais aussi bien autre chose. Car Perpétue découvre Dinocratès au fur et à mesure qu'elle prend une conscience claire de ses propres conflits internes, de sa lutte avec un père païen, mais qu'elle aime, de sa sépa-

45. On trouve, à peu près au même moment, chez Clément d'Alexandrie, des textes forts clairs sur le pouvoir d'intercession pour les âmes des morts, *Stromates* IV, 24; VI, 14; VII, 6, 12; VII, 78.

46. *De anima et eius origine*, *CSEL*, 60, où à six reprises Augustin discute le cas de Dinocratès, mort sans baptême : I, x, 12; II, x, 14; II, xii, 16; III, ix, 12; III, xiii, 19; IV, xviii, 27.

47. Comme l'a suggéré F. Doelger, *Antike Parallelen zum liebenden Dinokratès in der Passio Perpetuae*, *Antike und Christentum*, II, 1930, p. 1-40.

48. Fr. Cumont, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, 1942, p. 343 et s., et surtout p. 471, f. 102; R. Turcan, *Les Sarcophages romains à représentations dionysiaques*, 1966, p. 160-1, sur un sarcophage d'enfant d'Aquilée, datant du tout début du IIIe siècle, déjà étudié par G. Brusin, *Aquileia*, 1929, p. 121, n. 22.

49. *De anima*... IV, xviii, 27 : « il ne peut s'agir d'une vraie plaie dit Augustin, puisqu'il est mort et que son âme a quitté son corps »! et il ajoute : *Ecce vulnus erat in anima Dinocrates*...

ration d'avec son enfant qu'elle allaite, de son dégoût sexuel, normal en cette période de sa vie et de son refus de sa condition d'épouse. Ainsi c'est de l'ombre de sa propre conscience, *de loco tenebroso* qu'émerge Dinocratès, qui devient, parce que frère, la propre enfance païenne de Perpétue qu'elle a reniée depuis sa conversion, et en même temps, la projection de toute la part de paganisme qui demeure encore en elle-même. En termes d'analyse jungienne, Dinocratès est l'*anima* de Perpétue [50]. Dès lors, on peut comprendre que l'action personnelle de Perpétue « à la conquête de son âme » sera par là même déterminante pour l'amélioration du sort de son frère. C'est l'objet du second rêve qu'elle fait, alors précisément qu'elle souffre, entravée par des ceps [51].

Dans le même endroit, Dinocratès lui apparaît, le visage guéri. La margelle du bassin s'est abaissée jusqu'à la hauteur du nombril de l'enfant qui joue à y puiser de l'eau. Sur la margelle, une *fiala aurea*. Dinocratès la prend, boit à cette fiole qui demeure toujours pleine. Désaltéré, il retourne jouer dans le bassin avec l'eau, comme font tous les enfants. Perpétue se réveille, ayant compris que la peine de Dinocratès lui a été remise. Le caractère joyeux et paradisiaque de ce second rêve est évident et contraste avec le sentiment de tragique absolu du précédent. L'enfant a maintenant l'aspect d'un ressuscité, bien vêtu, réconforté [52]. Mais on note que le cancer, guéri, laisse cependant sa marque, par une cicatrice. L'acte essentiel de cette vision est à rapprocher de celle de Marianus. Le même terme, *fiala*, — mais dont la qualité sacrée est ici marquée par le métal d'or dont elle est faite —, désigne la coupe d'eau vive qui ne s'épuise jamais [53]. C'est en buvant de cette eau que Dinocratès connaît la vie éternelle. D'autre part, l'abaissement de la margelle jusqu'à la hauteur du nombril de l'enfant n'est pas un détail fortuit. Peut-il suggérer que la piscine est une piscine baptismale ? En d'autres termes, cet *horos*, cette limite absolue, matérialisée dans le premier rêve par l'image d'une margelle trop haute qui s'opposait au désir de l'enfant de se désaltérer, faut-il l'interpréter comme le baptême qu'il n'avait pas reçu avant de mourir ? La facilité d'accès de ce bassin, dans le second rêve, serait alors l'indice matériel d'une grâce et d'un pardon ? Faut-il redire que c'est un rêve que nous analysons et non pas une allégorie dont nous recherchons le sens. Or, dans ces deux rêves, il n'est nulle part fait mention d'un quelconque rite baptismal, ni d'un symbole s'y rattachant. Tout ce qui est vu par la visionnaire, c'est l'acte de boire. Or, le breuvage que contient la fiole d'or est exactement le même que celui offert par Cyprien à Marianus, l'eau vive qui désaltère à jamais et qui est la boisson d'éternité réservée aux élus, déjà parvenus à la béatitude éternelle. Je crois donc que l'interprétation baptismale de ce symbole est un rajout postérieur, de même qu'une certaine explication de la guérison physique de Dinocratès. En effet, une exégèse sous-tendue par la théologie augustinienne de la grâce a pu l'expliquer comme étant le résultat de la remise de la peine qui pesait sur l'enfant; c'est-à-dire comme l'effet d'une grâce équivalente à celle du baptême, effaçant les effets du péché originel mais non la réalité même de ce péché : ainsi le cancer guéri a laissé une cicatrice. Cette argumentation n'est qu'une projection doctrinale *a posteriori*. En effet, dans la scène du rêve, la remise de la peine qui pesait sur Dinocratès est *antérieure* à la vision de Perpétue. Cette remise n'est pas le résultat de la boisson d'éternité bue par Dinocratès, mais celui des prières et des souffrances de sa sœur. Ce qui est donc affirmé ici n'est pas un symbolisme baptismal, mais la puissance de l'intercession du martyr. C'est donc à la passion de Perpétue, à la lutte qu'elle mène à travers ses souffrances physiques pour résoudre ses propres conflits, qu'il faut en revenir pour trouver la clé de ce rêve.

50. C'est ce qu'a montré M. L. von Franz dans l'analyse psychanalytique qu'elle a menée, *Die Passio Perpetuae, Versuch einer psychologischen Deutung*, ap. C. G. Jung, *Aion, Untersuchungen zur Symbolgeschichte*, 1951, p. 454.

51. Noter l'expression révélatrice : *pro illo orationem die et nocte gemens et lacrimans, ut mihi donaretur*, VII, 10.

52. ... *mundo corpore, bene vestitum, refrigerantem...* VIII, 2. On voit apparaître ici la notion de *refrigerium* auquel on accède par le pouvoir de l'intercession du martyr.

53. Cf. *Passio Montani*, VIII : *quae phialae non deficiebant*.

Il est frappant de relever à quel point l'image de l'enfance prédomine dans ce rêve. Or, l'ultime conflit, et le plus douloureux, que doive encore affronter Perpétue est celui qui, une dernière fois, va l'opposer à son père [54]. Dans ce conflit, elle se situe toujours en situation d'enfant luttant contre une autorité paternelle qu'elle respecte mais dont elle ne peut plus admettre qu'elle s'exerce contre son propre choix religieux. Il est net que cette situation conflictuelle qu'elle connaît en face de son père est à relier avec la conscience qu'elle prend de ne pouvoir accéder au Royaume éternel qu'en reniant les liens de son enfance charnelle, au profit d'une enfance spirituelle dont précisément Dinocratès lui offre l'image dans le second rêve. Cette prise de conscience de sa vie d'adulte convertie à une foi opposée à celle de son père, de cette tension entre deux exigences morales, — celle définie par Paul dans *I Cor.* 13, 11, et dans *Éphés.* 3, 14 —, c'est à travers ces deux songes successifs que Perpétue la réalise. Ces rêves ont indéniablement joué un rôle curatif. Ils ont mis en branle un processus d'individuation qui lui permet, lors de sa dernière vision, de jouer un rôle actif, et de parvenir à la réalisation de son être [55].

A la fin de sa passion, Perpétue connaîtra le bonheur d'une enfance retrouvée pour toujours, celle de la créature qui retourne vers son Père, bonheur dont elle aperçoit par avance le reflet dans l'image de son frère guéri et bienheureux. Ainsi s'effectue par le langage symbolique et le rêve une concordance assez remarquable entre la réalisation de la personnalité psychologique et l'obtention du salut individuel.

III. Le lait, boisson d'éternité.

Le troisième thème que je retiendrai dans ces visions nous introduit dans un domaine religieux commun à tout le monde antique. Il offre, de plus, un exemple particulièrement net de ces captures symboliques réalisées par le christianisme antique qui justifiait de tels emprunts au paganisme en se référant à une tradition scripturaire.

Arrêtée comme chrétienne, Quartillosa est enfermée dans le même cachot que Montanus, Lucius et leurs compagnons. Son mari et son fils avaient été martyrisés trois jours auparavant lorsqu'elle fit un rêve. Son fils entre dans le cachot et s'asseoit sur le rebord d'un vase contenant de l'eau. Il l'assure que Dieu a pris pitié de leurs souffrances. Entre alors un jeune homme d'une taille extraordinaire, portant dans chaque main une coupe de lait. « Dieu s'est souvenu de vous » dit-il, en donnant à boire à tous les prisonniers. Or ces coupes demeurent toujours pleines. Brusquement la pierre qui divise la fenêtre en deux disparaît et le ciel apparaît librement. Le jeune homme dépose alors les deux coupes toujours pleines, et dit : « Vous voici rassasiés et cependant il en reste. Mais vous verrez bientôt arriver une troisième coupe. » Et il disparaît [56].

Bien des détails de ce rêve sont facilement explicables. Qu'une mère rêve de son fils mort trois jours auparavant n'a rien que de normal. Mais à travers la présence rêvée de

54. *Passio Perpetuae*, IX.
55. *Passio Perpetuae*, X, épisode de sa lutte contre l'Éthiopien. Sur cette figure qui n'est pas seulement symbolique, v. G. M. Beardsley, *The Negro in Greek and Roman Civilisation, a Study of the Ethiopian Type*, 1929, rééd. 1967, et plus récemment, F. M. Snowden, *Blacks in Antiquity, Ethiopians in the Greco-Roman Experience*, 1970. Sur cet épisode précis, F. Doelger, *Antike und Christentum*, III, 1932, p. 177-1878, qui n'a pas vu que cette figure ne peut être la représentation du diable, mais la matérialisation du refus de Perpétue de son état de femme : cette lutte se produit lorsqu'elle se voit changer de sexe. Pour moi, l'Éthiopien c'est son mari : *et expoliata sum et facta sum masculus*, expression révélatrice dont Tertullien donnera une exégèse trop doctrinale, *Adv. Valentinianos*, 32. Tout ce rêve s'inscrit dans un symbolisme général d'androgynie conçue comme syndrome d'un au-delà paradisiaque où la *métanoia* physique n'est que l'image imparfaite d'une conversion totale. Cf. le mythe grec de Caenis devenant Caenus, et le commentaire qu'en donne G. S. Kirk, *Myth, Its Meaning and Functions in Ancient and other Cultures*, 1970, p. 201 et s. Déjà Mircea Eliade avait attiré l'attention sur l'Androgyne, comme expression du mystère de la totalité divine, *Méphistophélès et l'Androgyne*, 1962, p. 128 et s.
56. *Passio Montani*, VIII.

ce fils, c'est bien le thème de l'intercession du martyr en faveur de ceux qui souffrent, le thème de la communion des saints, que nous retrouvons ici sobrement suggéré. Le jeune homme de taille extraordinaire est, d'autre part, l'image traditionnelle de l'envoyé de Dieu [57]. Peut-on rapprocher le geste du fils qui s'asseoit sur le rebord du vase, de celui de Dinocratès assis sur la margelle du puits ? Je ne le crois pas car, en réalité, comme l'avait déjà vu Franchi de'Cavallieri, le *labrum aquarum* qui se trouve dans le cachot ne peut être assimilé ni à un vase sacré ni à la fontaine mystique de l'eau vive [58]. Mais les *phialae* qui demeurent toujours pleines sont identiques à celle de la deuxième vision de Perpétue [59]. Enfin, la prodigieuse image de la fenêtre du cachot, s'écartant par la disparition de la pierre médiane, objective la vision même du protomartyr Étienne : « *Video caelos apertos*..., *Act.* 7, 26, et doit très certainement être mise en relation avec l'absorption, par les prisonniers, du lait divin. Que représente donc ce breuvage ?

Se fondant sur la promesse de l'ange : « Vous verrez bientôt arriver une troisième coupe », Franchi de'Cavallieri a proposé d'expliquer ce symbolisme du lait en le rapprochant de l'événement raconté au chapitre suivant de la *Passio*, donc de faire de cet élément rêvé un signe prémonitoire. Le lendemain de ce rêve, en effet, alors que les chrétiens emprisonnés jeûnaient depuis deux jours dans l'attente, vaine, de leur ration de pain de misère, un sous-diacre et un catéchumène parviennent à leur apporter l'*alimentum indeficiens* que le Seigneur daigne leur envoyer pour réconforter leurs souffrances. De toute évidence, il ne peut s'agir que de l'Eucharistie, troisième coupe annoncée par l'ange et apportée, explique curieusement le narrateur, *velut per duas phialas*, *per Herrenianum hypodiaconum et Januarium catecuminum* [60]. Le fait serait donc le symbole de l'Eucharistie [61]. Je ne crois pas que l'on puisse accepter cette hypothèse, car telle n'est pas la signification immédiate et réellement vécue dans le rêve de Quartillosa. Ce que l'ange apporte, en effet, c'est une boisson d'éternité réservée aux bienheureux, celle qui, comme l'eau vive, désaltère pour toujours et abonde sans cesse. Comme dans les visions précédemment analysées, une telle boisson introduit les futurs martyrs dans le paradis [62]. Comme l'eau de la fiole de Marianus et de Dinocratès, ce lait est une boisson d'éternité bienheureuse, *dans un au-delà déjà perçu en rêve de son vivant*, par une martyre. Tandis que l'*alimentum indeficiens* apporté le lendemain est un rite liturgique inséré dans la vie quotidienne de ces chrétiens. La vision se situe donc dans un tout autre temps : au *refrigerium* éternel que symbolisent les coupes de lait correspond, dans la vie humaine, le rite eucharistique. Il me paraît donc de mauvaise méthode de rechercher la signification d'un symbole, choisi volontairement pour exprimer une réalité eschatologique, en en faisant la simple image d'un rite inscrit dans le temps vécu par l'homme. Mais il reste à comprendre pourquoi cette boisson donnée par l'envoyé de Dieu aux futurs martyrs comme prémices de leur éternité est exprimée sous la forme matérielle du lait, et non plus de l'eau vive. Un autre rêve de Perpétue nous permettra de comprendre la richesse et la profondeur de ce symbolisme.

Après avoir, sous la conduite du catéchiste Saturus, gravi les degrés d'une échelle redoutable symbolisant son changement d'état [63], et avoir écrasé la tête du dragon [64],

57. *IVe Esdras*, II, 43-45; *Passio Perpetuae*, IV; *Passio Jacobi et Mariani*, VII; *Vita Cypriani*, 12; Cyprien, *De mortalitate* 19.

58. Franchi de' Cavallieri, *Supplt. Römisch. Quart.* 8, 1898, p. 38 : Il s'agit de l'eau qui dans la cellule est à la disposition des prisonniers et constitue, avec le pain de misère, leur seule nourriture : *per incommodum solonis et frigidae aquae*, X.

59. Cf. *Passio Perpetuae*, VIII : *fiala non deficiebat*, et *Passio Montani*, VIII, *quae phialae non deficiebant*.

60. *Passio perpetuae*, IX. Le symbolisme est ici curieusement bouleversé : si les porteurs de l'Eucharistie sont eux-mêmes des coupes, la troisième, promise, peut-elle être celle du martyre ? Il ne le semble pas.

61. Mais Franchi de' C. y trouvait une difficulté, car l'Eucharistie, dit-il, ne pouvait être administrée par un sous-diacre et un catéchumène. Ce qui est une opinion anachronique trop marquée par la discipline ecclésiastique de la fin du XIXe siècle. Sur l'aspect rituel sous-jacent à cette vision, voir *infra*, p. 151.

62. Rapprocher la parole de l'ange « *Ecce satiati estis et abundat* », où s'exprime le souvenir implicite de la multiplication des pains, et *Liberam caeli faciem admiserant*...

63. Voir *supra*, note 35.

64. *Gen.* 3, 15.

Perpétue parvient, toujours en rêve, dans un jardin immense. Au milieu est assis un homme chenu, en tenue de berger. C'est un homme de haute taille. Il trait ses brebis, et des milliers de gens, vêtus de blanc, l'entourent. Lorsqu'il aperçoit Perpétue, il la salue : « Sois la bienvenue, mon enfant. » Il l'appelle pour qu'elle s'approche et lui donne une bouchée du caillé qu'il est en train de faire. Perpétue reçoit cette bouchée les mains jointes et la mange tandis que tous les assistants disent « Amen ». Au bruit de leurs voix elle s'éveille « mâchant encore je ne sais quoi de doux [65] ».

Il est clair que cette scène de bergerie se situe dans un Paradis où Perpétue arrive après une ascension figurant son futur martyre. De toute évidence l'homme aux cheveux blancs en habit de berger est le Bon Pasteur, selon un thème déjà habituel mais pas encore vulgarisé par des représentations iconographiques [66]. Ceux qui l'entourent, vêtus de blancs, sont les élus. Nul doute que la bouchée de caillé ne doive être comprise que comme une nourriture sacrée. Encore faut-il distinguer soigneusement, tant ce rêve est riche, les divers degrés de signification symbolique, en partant du plus extérieur pour essayer d'atteindre les réalités les plus profondes.

L'aspect « lacté » de cette vision frappe d'emblée. Le Bon Pasteur ne paît pas ses brebis. Il les trait. C'est du lait caillé qu'il donne comme nourriture d'éternité à Perpétue. Comment expliquer cet acte ? Peut-on croire que cette vision repose sur un rite plus ou moins proche du rite eucharistique ? Tout un contexte religieux antique doit d'abord être évoqué, dans lequel le lait, souvent mêlé au miel [67] est un breuvage d'immortalité, nourriture des enfants divins ou royaux, des justes, et intervient dans les rituels d'initiation de cultes à mystères [68]. La tradition religieuse juive, elle, voyait dans ces nourritures spirituelles le symbole de la Terre Promise [69]. La réunion de ces deux significations, le lait, nourriture naturelle des nouveau-nés, convenant à merveille pour une boisson initiatique et la perspective eschatologique de la Terre Promise, explique l'utilisation par les chrétiens de ce symbole naturel.

En effet, dès la période apostolique, une tradition se développe qui prend le lait pour symbole d'une nourriture spirituelle initiatique [70]. Puis, par extension, l'assimile à la doc-

65. ... *conmanducans adhuc dulce nescio quid.* Dans cette scène, *Passio*, IV, 8-10, le Pasteur est en train de traire ses brebis. L'expression *caseo quod mulgebat* ne peut désigner, concrètement, que du lait caillé que l'on brasse dans une *mulctra* pour en faire du fromage.

66. Le dragon que Perpétue écrase de son talon figure, sous un aspect un peu différent, dans la IV[e] *Vision*, 22, 6 du *Pasteur* d'Hermas, et dans la 5[e] *Vision* 25, 1. J. Daniélou a souligné l'intérêt de la lecture d'un texte latin du *Pasteur* par le rédacteur de la *Passio Perpetuae*, *REL*, 48, 1970, p. 374-5. Le thème du Bon Pasteur est habituel chez les Grecs comme chez les Juifs. Dans le christianisme antique, cf. le *Martyre de Polycarpe*, 19; l'inscription d'Aberkios. Selon Tertullien l'usage était fréquent de le reproduire sur des vases liturgiques, *De Pudicitia* VII et X, *PL* 2, 991 et 1000. Les représentations iconographiques d'un Bon Pasteur en train de traire sont les plus rares : une lunette d'arcosolium du *Coemeterium maius*, de la fin du III[e] s. (?), ap. Wilpert, *Le pitture delle catacombe*, p. 408, n. 38, pl. CXVII, 1 = DACL XIII 2, 2318, fig. 9883. Je rapprocherai plus volontiers le rêve de Perpétue de la mosaïque de Rusguniae, dans la basilique aux trois nefs, actuellement au Musée d'Alger, cf. *DACL* XIII 2, 2335, f. 9897.

67. Car la pensée archaïque voit dans le miel le symbole du résultat d'un processus d'élaboration, de la transformation initiatique, de l'intégration achevée de la personne à la suite d'un travail de perfectionnement intérieur.

68. Par ex. *Iliade*, XIII, 5-6. Ainsi, le *melikraton*, mélange d'eau, de lait et de miel était une libation offerte aux divinités secondaires. Sur l'usage du lait dans le culte d'Attis, Salloustios, *Des dieux et du monde*, IV, 10; Graillot, *Le culte de Cybèle...*, p. 181, n. 4; les femmes offraient à Cybèle du *moretum*, fromage blanc. De même, Lagrange, *Attis et le christianisme*, *RB* 1919, p. 419 et s. Pour le culte d'Isis, témoignage d'Apulée, *Métamorph.* lib. XI, x, 6, et J. Leclant, Le *rôle du lait et de l'allaitement mystique d'après les Textes des Pyramides*, *Journ. of Near East Studies*, X, 1951, p. 123 et s. Dans le culte de Mithra, le lait intervient dans un rite de purification des Lions, Porphyre, *De antro nympharum*, 15. L'étude de Karl Wyss, *Das Milch im Kultus der Griechen und Römer*, *Religionsgeschichte Vorarbeiten und Versuche*, *Giessen*, 1914, est une bonne dissertation générale.

69. *Ex.* 33, 1-3; *Lév.* XX, 24; *Is.* VII, 14-22; *Cant.* 4, 11, 5, 11, où se développe le caractère messianique d'une nouvelle Terre promise. Sur l'utilisation à l'époque judéo-chrétienne de ce symbole, N. A. Dahl, *La terre où coulent le lait et le miel*, in *Aux sources de la tradition chrétienne*, *Mélanges Goguel*, 1950, p. 62-70, qui insiste surtout sur l'exégèse baptismale faite par l'*Épître de Barnabé* VI, 8, 13.

70. *I Pierre* 2, 2; *I Cor.* 3, 2; *I Thess.* 2, 7; *Hébr.* 5, 12-13. Postérieurement, *Épître de Barnabé*, VI, 16-17 où se trouve le mélange de lait et de miel.

trine même de l'Église [71], voire même à la nourriture des Parfaits [72]. Un tel symbolisme devait, par pure logique interne aboutir à lier l'absorption rituelle de lait, — le plus souvent mélangé au miel —, à l'entrée dans la communauté chrétienne, lors d'un premier repas sacré des baptisés, qui marquait, par anticipation, la promesse eschatologique d'une Terre Promise [73]. La liturgie d'Hippolyte, dont l'origine paraît bien avoir été alexandrine [74], nous donne sur les éléments de ce repas sacré des renseignements précis. L'*Ordonnance Ecclésiastique Latine*, LXXIV, 29-34, et les recensions éthiopienne et arabe, font apparaître un rite des *coupes mystiques*, où se trouvent de l'eau et un mélange de lait et de miel, symbolisant l'accomplissement de la promesse divine, et dont l'absorption manifeste le don de la personne même du Christ. Les *Canons d'Hippolyte* précisent d'autre part qu'après la communion des fidèles, les prêtres et les diacres prennent des coupes de lait et de miel et qu'ils les présentent aux néophytes après que ces derniers aient communié au pain et au calice, *in memoriam saeculi futuri et suavitatis bonorum in eo fruendorum* [75]. Dans la perspective d'assimilation du martyre au baptême, on pourrait facilement rapprocher ce rituel des coupes mystiques de la vision de Quartillosa ainsi que de certaines allusions de Tertullien et de Cyprien [76]. Mais je doute que l'on puisse aussi justement en rapprocher la vision de Perpétue, car la manifestation rituelle de ce rêve serait bien plus une tyrophagie que ce rite des coupes mystiques.

On sait que les hérésiologues antiques nous ont transmis le souvenir des Artotyrites de Galatie qui célébraient les mystères divins en utilisant du pain et du fromage [77]. Selon le mécanisme mental particulier de pourfendeurs d'hérésies, faussement, Épiphane rapprochait ce rite, fortement marqué par le contexte ascétique judéo-chrétien, du montanisme. Comme on a longtemps pensé que le prologue de la *Passio Perpetuae* était l'œuvre de Tertullien « dans la première phase de son adhésion au montanisme » [78], on ne s'étonnait aucunement de trouver dans la vision de Perpétue ce que l'on croyait être des traces d'un tel rituel « montaniste ». En réalité, dans le rêve de Perpétue, il n'est absolument pas question de pain, et rien ne peut autoriser une exégèse eucharistique. C'est, à la rigueur, à un rite d'origine alexandrine que l'on pourrait songer si l'on voulait trouver un support rituel à l'action rêvée : l'*Ordonnance Ecclésiastique Latine* comporte, en effet, à la suite de l'anaphore, une formule de bénédiction du lait caillé offert par les fidèles [79]. Il est bien possible que les communautés chrétiennes d'Afrique, au début du IIIe siècle, aient encore pratiqué ces rites « lactés », dont les visions de Quartillosa et de Perpétue nous offriraient une illustration. Une telle persistance constituerait un nouvel indice de l'influence judéo-chrétienne

71. Clément d'Alexandrie, *Pédag.* I, VI, 34, 3 et s., éd. Harl-Marrou, *SC* 70, p. 173 et s., où son commentaire de *I Cor.* 3, 3 est une étonnante variation sur un thème donné : l'exégèse symbolique de Clément apparaît très rhétorique, souvent embrouillée et parfois même contradictoire. Plus proche du milieu de Perpétue le témoignage de Tertullien, *Ad martyr.* I, sur le lait comme nourriture donnée par l'Église aux martyrs.

72. « C'est en goûtant ce miel et ce lait que les Parfaits s'affranchissent de toute domination et participent à la plénitude du plérôme », Hippolyte, *Philosophoumèna* V, 2, *Naasènes.*

73. Les racines judéo-chrétiennes de ce rituel se trouvent déjà en partie dans certaines *Odes de Salomon* : IV, 10; VIII, 7; XIX, 1; XXXV, 3; XL, 1. Ce rite semble avoir encore été pratiqué dans la première moitié du second siècle par les Marcionites, Tertullien, *Adv. Marc.* I, 14, 3. Autre témoignage de persistance, dans le *Sacramentaire Léonien*, pour la première messe de la Pentecôte, éd. Mohlberg, n° 205; Duchesne, *Origines du culte chrétien*, p. 174.

74. Selon la thèse soutenue par J. M. Hanssens, *Orientalia Christ. Analecta*, 155, Roma, 1965, p. 508 et s.

75. Commentaire de J. M. Hanssens, *op. cit.*, p. 142-145.

76. *Passio Montani*, VIII; Tertullien, *Ad martyres* I; *De Corona*, 3, 3; Cyprien, *Ep.* 57, 2.

77. Jérome, *Comm. ad Galatas*, *PL* 26, 356 D. Augustin, *De Haeresibus* 28, *PL* 42, 31AB; Philastre de Brescia, *De Haeresibus* 46 (74); ; Epiphane, *Panarion*, 49. Timothée de Constantinople, *De accedentibus ad sanctam ecclesiam*, *PG* 86, 16 pour qui les Artotyrites sont issus du Marcionisme. Je note qu'il parle clairement de lait caillé.

78. De Labriolle, *Histoire Litt. Lat. Chrét.*, p. 144. Critique de cette position par R. Braun, *REL* 33, 1955 et surtout chez Ake Fridh, *op. cit.*

79. *Similiter, si quis caseum offeret, dicat: sanctificas lac hoc, quod coagulutum est et nos conqualens tuae caritati...*, Hanssens, *op. cit.*, p. 422-24 : manifestement il s'agit de lait caillé, dont l'usage rituel est facultatif. Cf. *Tradition Apostolique*, éd. Botte, *SC*, p. 33. Mais dans le rêve de Perpétue, il ne s'agit nullement d'une offrande de sa part.

et alexandrine qui s'est exercée vigoureusement sur le premier christianisme africain [80].

Il semble cependant que l'explication du premier rêve de Perpétue par la persistance de rites initiatiques ne permette pas d'en épuiser la signification profonde. Indéniablement, ce rêve est une scène d'éternité bienheureuse dans laquelle le lait, qu'il soit frais, ou sous forme de crème ou de caillé, intervient comme la récompense des justes. Parce que tout symbolisme chrétien est profondément enté sur une tradition scripturaire, on évoquera ici le *cantique de Débora :* « Il demandait de l'eau, elle a donné du lait; dans la coupe précieuse elle a offert de la crème », ainsi que certaines *Odes de Salomon* [81]. C'est bien cette signification de boisson de félicité que donne au lait Clément d'Alexandrie, en le liant au repos éternel et en en faisant la récompense des justes [82]. Ainsi, ce que reçoit Perpétue des mains du Bon Pasteur, n'est pas le symbole d'une eucharistie à la mode artotyrite mais, comme dans la vision de Quartillosa, un breuvage d'éternité, dont la forme lactée s'explique doublement par l'usage du lait dans les religions antiques et par sa signification symbolique dans la tradition juive. C'est bien au demeurant le sens que l'on avait conservé de cette vision dans l'Église même de Carthage, ainsi que l'explique à ses fidèles l'évêque Quodvultdeus, la veille du *natalis* de Perpétue et de Félicité : « ... *quandiu acciperet ab illo pastore simul et patre buccelam lactis, qui accepta dulcedo felicitatis perpetuae eam fecit contemnere filium...* [83].

Mais, comme pour les autres visions, il est impossible, en dernière analyse, de faire l'économie de la situation personnelle du sujet rêvant. Jeune mère, Perpétue allaite encore son fils dont elle vient d'être séparée. L'enfant « meurt de faim » et Perpétue « se consume en chagrin pour lui et les siens qui souffrent à cause d'elle ». Ce n'est que lorsqu'on lui accorde la permission de garder son fils avec elle dans la prison qu'elle a ce rêve [84]. Or, ce rêve, n'est d'abord, dans la réalité psychologique vécue, que le retour de Perpétue vers une figure du Père. Tout l'indique : la place du berger *in medio* [85], sa taille, ses cheveux blancs, l'accueil qu'il lui réserve, lui disent en sabir familier, *Bene venisti tecnon* [86]. Or, dès qu'il l'appelle, *clamavit me*, Perpétue retrouve son existence d'enfant, elle qui, jusqu'ici était une jeune mère angoissée par le sort de son fils. Sur ce Père qui idéalise, en les résolvant, les relations difficiles qu'elle entretient avec son propre père qui va bientôt lui arracher son fils, elle transfère, redevenue enfant, les inquiétudes que, mère, elle éprouve pour son bébé. Le lait que le Pasteur lui offre c'est, bien entendu, la boisson d'éternité réservée aux justes, mais c'est aussi, et en même temps, dans la réalité de son rêve, le lait dont elle a craint qu'il fasse cruellement défaut à son fils. L'extraordinaire sentiment de sécurité qu'elle éprouve, c'est d'abord le contentement de son bébé repu. Le bonheur que soudain elle éprouve dans ce Paradis, c'est la joie qu'elle vient déjà de connaître dans la prison lorsque son fils lui est rendu : « Lorsque je fus délivrée de la peine et de l'inquiétude que me causait mon fils, la prison devint pour moi comme un palais, je m'y trouvais mieux que partout ailleurs. » Ainsi dans ce rêve Perpétue est en même temps mère et enfant, auprès d'un Père qui comble ses désirs. La jouissance du bonheur qu'elle connaît alors se manifeste par un détail qui n'est pas sans importance : elle se réveille « en mâchant encore je ne sais quoi de doux », dit-elle. On ne peut parler plus clairement : cette sensation gustative est un symptôme de jouissance érotique bien connu et propre à certains états extatiques [87].

80. Déjà souligné, au plan littéraire, par J. Daniélou, *REL* 48, 1970, p. 357-375.
81. *Jug.* 5, 25; *Odes de Salomon*, XIX.
82. *Pédag.* I, 36, 1; I, 45, 1.
83. *Sermo, de tempore barbarico*, 4, PL 40, 703.
84. *Passio Perpetuae*, III, *in fine*.
85. Ce thème du *Schafland*, de la terre des moutons, apparaît à C. G. Jung comme un archétype de l'enfance retrouvée, *Psychologie et Alchimie*, p. 94.
86. J. Daniélou a noté le caractère archaïque du langage parlé des trois visions, *op. cit.*, p. 358.
87. Ainsi le cas de « Madeleine », analysé par P. Janet, *Angoisse et extase* I, 108-9, 131, et repris par A. Le Grand et A. Gardeil, dans les *Études Carmélitaines*, 16, 1931, p. 43 à 136; à rapprocher des *saveurs* de la mystique rhéno-flamande. Mais c'est aussi une sensation bien connue des analystes d'enfants.

Ce rêve, qui se présente comme un retour vers l'image du Père, est d'abord réellement vécu comme une relation entre Perpétue-enfant et un père imaginaire, créé par ses craintes comme par ses désirs. Mais ce qui me paraît essentiel c'est que, par-delà cette réalité psychique, — dont il faut bien tenir compte puisque c'est en elle que s'enracine toute foi chrétienne —, c'est le symbole même de l'union éternelle et bienheureuse du chrétien à Dieu le Père qui se manifeste, de manière ambivalente et à travers une tradition héritée de la Bible et développée durant les premiers siècles chrétiens [88].

Les trois thèmes sélectionnés dans ces visions de martyrs nous apparaissent donc doublement significatifs. Les images anagogiques qui les tissent s'enracinent en effet dans une tradition symbolique riche et d'origine multiple, qu'il s'agisse d'archétypes jaillis d'un niveau plus profond et moins conscient que le langage humain, de symboles empruntés à des systèmes religieux païens, ou de figures directement issues de l'Écriture. Mais en même temps ces images rêvées sont inséparables de la vie psychologique profonde des visionnaires. D'où la nécessité de recourir à une herméneutique particulière pour chacun de ces champs de signification symbolique, sans craindre, pour autant, que l'interprétation ainsi obtenue soit irréductible aux autres. Tout symbole est plurivoque, et la cohérence de son interprétation ne peut que reposer sur une théorie qui en restaure pleinement le sens et permette l'entière compréhension du message qu'il transmet. C'est dire à quel point l'opposition entre une interprétation analytique du rêve, au niveau de l'objet, et une interprétation synthétique ne s'intéressant qu'à la personnalité du sujet, me paraît, en l'occurrence, dangereuse et mutilante. C'est en tenant compte, sans cesse, de la signification objective du symbole, sous-tendu par toute une tradition religieuse, mais aussi de la situation psychologique du sujet qui réincorpore à son être le symbole, qu'on en peut éclairer et comprendre toute la richesse.

L'apport, à mes yeux fondamental, de ces visions, est de montrer de façon particulièrement nette la fonction religieuse du langage symbolique, à savoir, le passage de l'imaginaire à la réalité ontologique. En effet, ces rêves sont d'abord tissés des désirs des visionnaires. Ils réalisent ce que ceux-ci eussent voulu vivre, ou éviter de vivre, ce qu'ils espèrent au plus profond de leur être [89]. Ils réinventent des figures, — celle de l'enfance, du juge, du père —, qui sont d'abord la projection de leurs désirs. Mais, *en même temps*, ces images symboliques renvoient à l'histoire de Yahwé et de son peuple. Parce qu'ils sont porteurs d'une signification religieuse particulière, directement fondée sur la Parole de Dieu révélée dans l'Écriture, ces symboles établissent une double relation : de foi partagée entre les martyrs et la communauté de leurs frères, et transcendantale, dans l'union du martyr à Dieu par la possession anticipée d'une éternité bienheureuse. Ainsi des images archétypales et symboliques de l'homme religieux antique se trouvent-elles revalorisées à travers le message chrétien qui les récupère en utilisant à son profit leur influence psychologique [90].

Du fantasme au symbole, c'est toute la démarche de l'homme croyant qui s'accomplit à travers ces visions. La démarche d'un homme qui, ayant découvert coûteusement, à travers ses luttes, ses conflits intérieurs, ses souffrances et ses rêves, la plénitude de son être, peut alors adhérer librement à la personne même d'un Dieu vivant, en qui seul il connaîtra l'accomplissement total de sa vie.

PARIS-SORBONNE

88. Il faut évidemment rapprocher ce retour vers le Père, lors du premier rêve, de la nécessité d'une enfance spirituelle ressentie lors du second rêve, à partir de l'image de son jeune frère, cf. *supra*, p. 148.

89. Par ex. : *ut quod vigilans desiderio retractabat etiam dormiens pateretur...*, justifiée par la citation de *Cant.* 5, 2, *Ego dormio et cor meum vigilat*, *Passio Maximiani*, *PL*, 8, 770D.

90. « Dieu est intervenu jusque dans l'inconscient collectif pour le sauver et l'accomplir. Le Christ est descendu aux enfers. Comment ce salut atteindra-t-il notre inconscient s'il ne lui parle pas son langage et ne reprend pas ses catégories ? » L. BEIRNÆRT, *Eranos Jahrbuch*, 1949-1950, 17, p. 285.

EINAR MOLLAND

« LES QUATRE FILLES DE DIEU » DANS LE MIROIR ROYAL NORVÉGIEN

Exégèse médiévale de Ps. 84,11.

Le *Miroir Royal*, dialogue écrit en vieux norvégien sous le règne de Håkon Håkonsson (1217-1263), probablement avant 1260, par un clerc appartenant à l'entourage du roi, est un témoin littéraire de la culture chrétienne dont la cour était imprégnée [1]. Le titre de l'ouvrage est indiqué dans le prologue en norvégien : *Konungs skuggsiá*, et aussi en latin : *Speculum regale* (Konungs skuggsiá, éd. L. Holm-Olsen, p. 2, 12 ss.).

L'auteur anonyme possède des connaissances qui n'ont rien de méprisable en matière historique et théologique, et il paraît avoir utilisé plusieurs sources littéraires lorsqu'il composa son livre. Il fait mention d'une de ses sources, « un petit livre traitant du pays des Indiens, envoyé à Emmanuel, empereur des Grecs » (p. 13, 23 ss.). C'est la lettre, très répandue au Moyen Age, qui raconte l'histoire de Jean, prêtre et roi. Ici, on a même pu identifier la version utilisée par l'auteur norvégien [2]. Les autres sources sont restées non-identifiées jusqu'ici.

La troisième partie du *Miroir Royal* traite du pouvoir du roi, ainsi que de ses devoirs et des qualités morales exigées par ses fonctions. Le roi siège dans le tribunal de Dieu sur terre (73, 28; 125, 36), avec la grave responsabilité qui en découle.

Pour illustrer comment doivent être les jugements prononcés par le roi, l'auteur raconte un épisode d'histoire biblique où le récit de la Bible est reproduit avec des fioritures supplémentaires (75, 16 ss.). Lorsque Dieu eut créé le monde et l'eut orné d'herbes et de fleurs, d'animaux et d'oiseaux, il confia à deux personnes, Adam et Ève, la tâche de tout surveiller. Il les mena à l'endroit le plus élevé au Paradis et leur montra toutes ces richesses sur lesquelles ils devraient régner et dont ils pourraient jouir; mais il leur donna aussi une loi qui leur défendit de goûter aux pommes sur le bel arbre planté au centre du Paradis, l'arbre de la connaissance.

Jusqu'ici, nous reconnaissons le récit biblique enrichi d'un détail pittoresque, à savoir l'endroit le plus élevé du Paradis, du haut duquel on pouvait tout voir. Mais il s'ensuit une addition assez surprenante pour quiconque connaît les premiers chapitres de la *Genèse* :

« Pour cette convention *(sáttmál)* furent appelées quatre sœurs, vierges divines, qui devaient prêter l'oreille à ce que cette loi fût promulguée, et être témoins de toutes les conditions de cet accord. L'une s'appelait Vérité *(sannendi)*, la deuxième Paix *(friðsemi*,

1. Édition critique du texte : *Konungs skuggsiá*, éd. par L. Holm-Olsen (Oslo, 1945). Traduction anglaise : *The King's Mirror*, translated by L. M. Larson (New York, 1917). Traduction allemande : *Konungsskuggsjá (Der Königsspiegel)*, übersetzt von R. Meissner (Halle, 1944).

2. F. Paasche, dans *Festskrift til Hjalmar Falk* (Oslo, 1927), p. 175.

proprement « attitude pacifique »), la troisième Justice *(rettvisi)*, la quatrième Miséricorde *(miskunn)*. Et Dieu parla ainsi aux vierges : A vous, j'ordonne de veiller à ce qu'Adam ne transgresse pas la loi qui a été établie entre nous. Suivez-le et gardez-le tant qu'il obéit aux commandements. Mais s'il les viole, vous siégerez en tribunal contre lui, en compagnie de votre Père, car vous êtes filles du juge lui-même. »

Les quatre femmes sont donc filles de Dieu. Le récit se poursuit par la chute, et ici, il y a bien des détails qui ne sont pas conformes à la narration biblique. Tout de suite après la chute, apparaissent les quatre vierges divines; elles proclament qu'Adam et Ève, désormais, ne jouiront que d'une protection limitée, jusqu'à ce que le jugement soit prononcé. Mais Adam et Ève devront se défendre de telle manière que leur défense leur soit profitable, et avant tout ils ne devront pas avoir recours à des mensonges. Adam ne remplit pas ces exigences. Suit alors le jugement de Dieu, où les quatre vierges exercent les fonctions d'assesseurs du juge (p. 77, 2 ss.). Vérité dit que son devoir est de démontrer la culpabilité d'Adam, et elle trouve chez lui mensonge et concupiscence, vol et orgueil. Paix veut lui accorder une liberté plus limitée que celle dont il a joui auparavant, tandis que Justice requiert que soit exécutée la sentence de mort qui avait été prévue pour le cas où il transgresserait la loi. Miséricorde dit que sa propre nature la porte toujours à l'indulgence. Elle sollicite qu'il ne souffre pas une mort sans pardon, mais qu'il obtienne l'occasion de se repentir de ses mauvais desseins *(iđrast sins óráđs)* dans le cours de sa vie.

Ensuite fut discutée la question du sort des fils d'Adam, au cas où il aurait une descendance. Est-ce qu'ils devraient être frappés, eux aussi, par la même peine que leur père, et souffrir à cause de sa transgression ? Oui, s'écrie Justice, les fils engendrés en exil ne pourront pas réclamer de droit allodial sur la terre que leur père a perdue. Qu'ils le suivent dans la mort. Mais puisque l'espérance d'obtenir grâce et pardon a été accordée à Adam, ses fils aussi doivent être rappelés un jour pour une nouvelle alliance.

Dans cette solution du problème, nous reconnaissons la théologie d'Augustin. Les lignes qui suivent (p. 77, 31 ss.) nous révèlent la source dont les quatre sœurs tirent leur origine : « Le verdict étant donc prononcé dans la cause d'Adam, les quatre sœurs tombèrent d'accord, avec une douce harmonie, de telle manière que Miséricorde et Vérité s'embrassèrent et Justice et Paix se baisèrent en se donnant l'accolade. »

Quiconque connaît le Psautier, comprend ici l'allusion à *Ps.* 84, 11 (85, 11 dans la Bible hébraïque). Le récit précédent est une exégèse de ce texte appuyée sur des principes bien différents de ceux de notre interprétation moderne, d'ordre philologique et historique. L'auteur a fait ce qu'il appelle lui-même « gloser » *(glósa)* le psaume de David (p. 85, 34).

La morale du récit est que le roi, en exerçant son office de juge, doit imiter Dieu, qui prononce ses jugements de telle manière que Miséricorde et Vérité, Justice et Paix soient réunies harmonieusement (p. 77, 38 ss.). Vérité et Justice sont toujours ensemble dans la salle des assises, tandis que Paix et Miséricorde se trouvent également réunies, mais du côté opposé. La solution idéale est de satisfaire à toutes les quatre. Ordinairement, ce sont Vérité et Justice qui prononcent le jugement, mais de telle sorte que les deux autres sœurs y puissent donner leur consentement. Parfois, ces deux dernières seules déterminent le jugement, mais avec l'approbation des deux autres sœurs; ou bien ce sont Paix et Miséricorde qui, après le verdict, obtiennent le pardon pour le coupable repenti.

D'un jugement sans grâce, on trouve un exemple dans les verdicts portés sur Lucifer et ses compagnons parmi les anges, lorsque Lucifer avait apostasié et qu'il était devenu un vassal félon (78, 25 ss.); de même, sur le roi Pharaon (87, 9 ss.) et sur Judas, qui fut condamné sans merci par Vérité et Justice. Un exemple de jugement où la grâce a été prépondérante est le pardon accordé à l'évêque Aron et son collègue Ur qui avaient coulé deux effigies animales en or et avaient fait égarer la foi du peuple en offrant des sacrifices à

ces bêtes, mais qui s'étaient ensuite repentis de leur iniquité (87, 34 ss.). D'autres cas analogues sont : le jugement porté contre le roi David pénitent, ainsi que les jugements prononcés par Jésus sur la femme prise en flagrant délit d'adultère (88, 11 ss.), sur Pierre en pleurs (88, 22 ss.) et sur le larron, qui se repentit sur la croix (88, 31 ss.). L'annulation d'un arrêt, par amnistie, est illustrée par des exemples trouvés chez Moïse et les prophètes, mais aussi par la résurrection de Lazare d'entre les morts (91, 27 ss.). Partout, les quatre sœurs obtiennent ainsi ce qu'elles exigent.

Les quatre sœurs apparaissent aussi dans la codification du droit norvégien élaborée sous Magnus Lagabøter (1263-1280), dans la loi nationale (IV, 17) et dans l'édition spéciale adaptée aux conditions urbaines (IV, 18). Au sujet des juges, il est dit qu'ils sont d'autant plus heureux qu'ils peuvent plaire aux quatre sœurs Miséricorde, Vérité, Justice et Paix. « La tâche de Miséricorde est de veiller à ce qu'il n'entre ni colère ni ressentiment dans le jugement. Le devoir de Vérité est d'empêcher le mensonge d'influer sur les attendus. Justice doit mettre ses soins à ce que le jugement ne soit entaché par l'injustice. Paix veille à ce que ne soit pas prononcée inconsidérément une dure condamnation avant que puisse être porté un jugement juste. »

Le thème littéraire des « quatre filles de Dieu » fait son apparition en Suède vers la fin du XIVe siècle et au Danemark au XVe siècle [3]. Sur le continent et en Angleterre, le thème apparaît fréquemment dès les environs de 1140, surtout dans les sermons et la poésie didactique, et, vers la fin du Moyen Age, dans les mystères et les moralités aussi. Son histoire continue également jusque dans les temps modernes [4]. Comme thème iconographique, nous trouvons dès le IXe siècle, dans le Psautier d'Utrecht, quatre femmes illustrant *Ps.* 84, 11-12. Vers la fin du Moyen Age le sujet devient fréquent, surtout dans les Bibles enluminées et les livres d'heures, mais aussi dans la sculpture (Giovanni Pisano). Justice apparaît avec sa balance, ou munie d'un glaive; Paix quelquefois, avec une colombe comme attribut; Miséricorde parfois aussi, mais plus rarement, un vase en main; Vérité presque toujours sans attribut, une seule fois avec une équerre en main, symbole de l'exactitude [5].

Les recherches sur l'histoire du thème littéraire furent inaugurées en 1874 par le germaniste Richard Heinzel, avec un « Excurs über den Mythus von den vier Töchtern Gottes » (*Zeitschrift für deutsches Alterthum*, XVII, 1874, pp. 43-51), où il classifia les variantes en quatre groupes. La seule monographie consacrée à notre sujet est celle de H. Traver : *The Four Daughters of God : A Study of the Versions of this Allegory with Special Reference to those in Latin, French, and English* (Bryn Mawr, Pennsylvania, 1907). Mlle Traver a dépassé les limites indiquées dans le sous-titre de son ouvrage, en y incluant deux versions en néerlandais qui sont dépendantes d'un prototype en latin ayant influencé les variantes françaises de l'allégorie aux XIVe et XVe siècles [6]. Dans un article publié en 1925, elle disait en passant qu'elle avait préparé, pour la publication, une discussion des variantes espagnoles et italiennes, et qu'elle avait l'intention d'écrire plus tard sur les versions

3. La première apparition des vertus personnifiées se trouve dans les *Révélations* de Brigitte, VIII, 48. Pour le thème des « quatre sœurs » au Danemark voir A. Riising : *Danmarks middelalderlige praediken* (Copenhague, 1969), pp. 123-125.

4. H. Traver : *The Four Daughters of God* (Bryn Mawr, Pennsylvania, 1907), *passim*. Dans l'article "The Four Daughters of God: A Mirror of Changing Doctrine", *Publications of the Modern Language Association of America*, XL, 1925 p. 44, Mlle Traver fait mention de variantes tardives jusqu'au XIXe siècle, et même d'une pièce de théâtre populaire qu'elle a vue en Allemagne en 1912. S. C. Chew : *The Virtues Reconciled: an Iconographic Study* (Toronto, 1947), pp. 41-60, présente des exemples tirés de la littérature anglaise des XVIe et XVIIe siècles.

5. Pour l'histoire du thème iconographique jusqu'au XIVe siècle voir H. von Einem : *Das Stützengeschoss der Pisaner Domkanzel* (*Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen*, Geisteswissenschaften Heft 106, Cologne, 1962). É. Male : *L'art religieux de la fin du moyen âge en France* (Paris, 1949), pp. 36-46, donne des renseignements sur l'occurrence du thème en France au XVe siècle; il veut démontrer que sa présentation a été influencée par les mystères contemporains. S. C. Chew: *The Virtues Reconciled*, a inclus aussi la Renaissance et l'art baroque.

6. Traver, 1907, p. 49, n. 1 et p. 61, comparez aussi Traver, 1925, p. 44.

allemandes [7]. Mais rien de sa main n'a été publié après cette date, et ceux qui ont traité du sujet plus récemment, ne semblent pas avoir eu accès aux matériaux rassemblés par cette spécialiste.

Un nombre assez considérable de textes datant du XII[e] et du XIII[e] siècle — quelques-uns accessibles dans les publications imprimées, d'autres découverts dans les collections de manuscrits en France et en Grande-Bretagne — ont été rassemblés pour l'étude de notre thème et analysés par l'historien des dogmes Jean Rivière dans son livre *Le dogme de la rédemption au début du Moyen Age* (Paris, 1934). On y trouve un grand chapitre sur « Le conflit des ' filles de Dieu ' » (pp. 309-362). D'autre part, trois savants ont fait des recherches sur les sources du *Chasteau d'Amour* de Robert Grosseteste, poème où ce thème joue un rôle important : Jessie Murray [8], Sœur Mary Immaculate Creek [9], et K. Sajavaara [10]. D'autres médiévistes aussi ont publié, pendant ces dernières décennies, des textes contenant l'allégorie des quatre sœurs [11].

Aucun des auteurs qui ont traité de l'histoire du thème littéraire au Moyen Age n'a utilisé le *Miroir Royal* pour confronter sa version du sujet avec celles que l'on trouve sur le continent et en Angleterre.

Dès 1877, il a été généralement reconnu que le point de départ pour l'histoire de ce thème littéraire dans les auteurs chrétiens a été une exégèse juive, une *haggada*, qui se trouve dans sa forme originale dans le *Midrash Bereshit Rabba*, le grand commentaire sur la *Genèse* datant des premiers siècles du Moyen Age [12]. Ici les quatre qualités ou vertus mentionnées dans le *Ps.* 84, 11 sont personnifiées, et elles sont appelées « anges », mais elles ne portent pas les noms de « sœurs » ou de « filles de Dieu » — ce qui serait impossible, car en hébreu les mots désignant miséricorde, justice et paix sont des masculins, tandis que « vérité » est un mot féminin.

Dans la version juive, les quatre anges Miséricorde, Vérité, Justice et Paix participent à un débat concernant la création d'Adam et allèguent des arguments pour et contre la création de l'homme par Dieu. La base de cette *haggada* est une interprétation du *Ps.* 84, 11 différente de celle que nous avons rencontrée dans le *Miroir Royal.* Selon l'interprétation juive, il s'agit d'un antagonisme entre les quatre anges, et non pas d'une scène de réconciliation, et les mots « Vérité se lève de la terre », dans le verset suivant, présupposent pour l'exégète rabbinique que Vérité a d'abord été jetée du haut des cieux en punition.

Sur cette base l'exégète juif a construit le récit suivant [13] :

« Rabbi Simon dit : Lorsque Dieu voulut créer l'homme, des partis se formèrent entre

7. TRAVER, 1925, p. 46 n. 6.

8. J. MURRAY : *Le Château d'Amour de Robert Grosseteste, évêque de Lincoln* (Paris, 1918), pp. 71-76.

9. Sister MARY IMMACULATE CREEK: *The Sources and Influence of the Chasteau d'Amour,* dissertation non imprimée de Yale, 1941, m'a été inaccessible. Je connais cet ouvrage par le compte rendu donné par SAJAVAARA (voyez ci-dessous, n. 10), pp. 54-84. Comparez aussi l'article de MARY CREEK, "The Four Daughters of God in the *Gesta Romanorum* and the *Court of Sapience*", dans *Publications of the Modern Language Association,* LVII, 1942, pp. 951-965.

10. K. SAJAVAARA : *The Middle English Translations of Robert Grosseteste's Château d'Amour* (*Mémoires de la Société Néophilologique de Helsinki,* XXXII, Helsinki, 1967). Dans ce livre on trouve la meilleure bibliographie pour notre sujet (pp. 10-22).

11. H. WALTHER : *Das Streitgedicht in der lateinischen Literatur des Mittelalters* (*Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters,* v 2, 1920), pp. 221-223; A. LÅNGFORS : « Notice des manuscrits 535 de la Bibliothèque municipale de Metz et 10047 des nouvelles acquisitions du fonds français de la Bibliothèque nationale » *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale et autres bibliothèques,* XLII (Paris, 1933), pp. 139-291; K. BRUNNER : „Der Streit der vier Himmelstöchter", *Englische Studien,* LXVIII, 1934, pp. 188-194; R. A. KLINEFELTER : "The Four Daughters of God: A New Version", *Journal of English and Germanic Philology,* LII, 1953, pp. 90-95.

12. C'est W. SCHERER qui a démontré que cette *haggada* est le point de départ pour l'histoire du motif, *Zeitschrift für deutsches Alterthum,* XXI, 1877, pp. 414-416.

13. Texte hébraïque : *Bereschit Rabba,* éd. par J. THEODOR, I (Berlin, 1912), p. 60. Nous reproduisons la traduction qui se trouve chez Långfors, *op. cit.,* p. 173 s. Traduction allemande par LANDAUER dans *Zeitschr. f. deutsches Alterthum,* XXI, 1877, p. 415, et par A. WÜNSCHE, dans *Der Midrasch Bereschit Rabba* (Leipsic, 1881), p. 32. Résumé du texte et des traditions parallèles dans L. GINZBERG : *The Legends of the Jews,* I (Philad., 1913), p. 52 s.

les anges : les uns désiraient qu'il fût créé, les autres s'y opposaient. Voilà pourquoi il est dit dans le *Psaume* : « La Bonté et la Vérité se sont heurtées, la Justice et la Paix se sont combattues. » La Bonté dit : « Crée-le, car il pratiquera la bonté. » La Vérité dit : « Ne le crée pas, car il sera plein de mensonges. » La Justice dit : « Crée-le, car il sera juste. » La Paix objecta qu'il serait plein d'ardeur guerrière. Que fit Dieu ? Il prit la Vérité et la jeta à terre; ainsi est-il dit chez Daniel (8, 12) : « Et tu jettes la Vérité par terre. » Alors les anges dirent : « Seigneur des anges, pourquoi méprises-tu ta première garde ? Laisse la Vérité se lever de terre. » Ainsi est-il dit dans le *Psaume* : « La Vérité germera de la terre. » »

L'art d'interprétation dont ces lignes donnent un exemple a été caractérisé avec beaucoup de pertinence, bien longtemps après, par un pasteur protestant, le « Generalsuperintendent » du Weimar de Gœthe, Johann Gottfried Herder. Dans un article écrit en 1781 il dit que dans de telles exégèses il ne s'agit pas d'interprétation, mais d' « utilisation, de libre création poétique exploitant les paroles du texte biblique ou occasionnée par un seul mot, d'un jeu d'esprit dont la beauté suprême consiste en l'art d'exprimer avec les mots de la Bible des pensées qui n'étaient pas leur sens original, quelque chose de nouveau, d'inattendu, de subtil et de beau. » Herder lui-même a reproduit cette *haggada* dans les *Blätter der Vorzeit*, avec une grande liberté. Chez lui, c'est Miséricorde seule qui préconise la création de l'homme. D'après lui, la morale de l'allégorie est que l'homme doit se rappeler qu'il est « das Kind der Barmherzigkeit », l'objet de la miséricorde de Dieu [14].

Sajavaara [15] a attiré l'attention sur une autre exégèse juive, qui se trouve chez le cabbaliste Recanati [16] aux environs de 1300, mais qui certainement s'appuyait sur une tradition antérieure. Dans cette *haggada* apparaissent seulement Justice et Miséricorde, dans une controverse qui n'est pas un « Prolog im Himmel » antérieur à la création de l'homme, mais une dispute entre deux assesseurs lors du jugement dernier. L'un veut que l'humanité soit condamnée, l'autre qu'elle soit acquittée. Dans le verdict, Justice est satisfaite par la condamnation des pécheurs, Miséricorde par l'acquittement des justes [17].

Dans les allégories chrétiennes, on trouve toujours réunis des traits pris aux deux *haggadas*. Dans cette tradition, il s'agit le plus souvent d'une scène de jugement après la chute d'Adam. Toujours, c'est Justice qui insiste pour que l'homme soit puni. Ces deux traits sont dérivés de *Midrash B* (pour utiliser la nomenclature introduite par Sajavaara) plutôt que de *Midrash A*, où Justice se fait l'avocate de la création de l'homme, en disant qu'il sera juste [18].

Au début du Moyen Age les commentateurs chrétiens du Psautier ont remarqué, au sujet du *Ps.* 84, 11, qu'il y a là un procédé d'imagination littéraire : la figure poétique appelée *somatopoeia*, la corporalité étant attribuée aux choses incorporelles (l'interprétation de Cassiodore, *PL* 70, 609 C); ou bien ils disent que *iustitia* et *pax* dans ce texte sont présentées « comme étant deux sœurs » (*quasi duae sorores*, Bède, *PL* 93, 939). Mais vers le milieu du XIIe siècle, les auteurs chrétiens aussi commencent à fabuler sur les quatre vertus en tant qu'êtres personnels qui se disputent, mais parviennent à conclure un accord. Ils ont sans doute puisé leur inspiration dans l'exégèse rabbinique.

Dans la Bible latine, toutes les vertus mentionnées dans le *Ps.* 84, 11 portent des noms féminins : *Misericordia et veritas obviaverunt sibi, iustitia et pax osculatae sunt. Veritas de terra orta est, et iustitia de caelo prospexit.* Or, ce texte offrait la possibilité que ces quatre vertus puissent devenir « les quatre sœurs » et plus tard « les quatre filles de Dieu ». Les mots *obviaverunt sibi* pourraient être compris comme faisant allusion à une rencontre de deux adversaires; les baisers devraient donc marquer leur réconciliation après la contro-

14. J. G. HERDER : *Sämmtliche Werke*, IX (Tubingue, 1807), pp. IV et 16.
15. SAJAVAARA, p. 74 s.
16. Voyez *Jüdisches Lexikon*, IV, col. 1260 s.
17. Compte rendu de ce *midrash* chez GINZBERG, *op. cit.*, vol. V (Philad., 1925), p. 73.
18. Cette différence entre les deux *midrashim* a été soulignée par SAJAVAARA, p. 75.

verse. Ou bien, toute la scène pourrait être un acte de réconciliation après une querelle.

La version chrétienne la plus ancienne qui ait été conservée se trouve chez Hugues de Saint-Victor (*ob.* 1141), dans le Livre II de ses *Miscellanea* (*PL* 177, 623-625). L'exégèse présentée dans cet ouvrage est textuellement incorporée, sans indication de source, dans les *Deflorationes sanctorum patrum*, œuvre attribuée à l'abbé Wernher de Saint-Blaise (*PL* 157, 1039-41)[19].

Chez Hugues, les quatre vertus personnifiées ne sont pas encore appelées « sœurs », et encore moins « filles de Dieu ». Son interprétation est également proche de l'exégèse juive en ce qu'il y a inclus le verset 12 du psaume (« Vérité se lève de la terre ») et, parce qu'il a trouvé dans les mots *obviaverunt sibi* (« elles se sont rencontrées »), une allusion, non pas à leur réconciliation, mais à leur dispute[20]. L'allégorie racontée par Hugues est la suivante :

Dieu était aux cieux, l'homme sur terre. Chez Dieu, le Juge, était Vérité; auprès de l'homme qui devrait être jugé se trouvait Miséricorde. A quel autre endroit devrait-elle être, Miséricorde, sinon auprès du misérable ? Sans que Vérité le sût, Miséricorde, était descendue, car si Vérité était arrivée la première, Miséricorde n'y aurait pas eu accès.

A l'heure prévue, Dieu escorté de Vérité arrive pour demander des comptes à l'homme. Miséricorde vient à sa rencontre pour le ramener à des sentiments plus doux. Lorsqu'elle voit Vérité s'avancer avec un air sinistre, elle lui demande de s'arrêter. C'est alors que se sont rencontrées Miséricorde et Vérité pour une dispute. Dieu ne doit pas juger sans moi, dit Miséricorde, car ce n'est pas son habitude de se montrer sans ses deux compagnes. « Toutes les voies du Seigneur sont Miséricorde et Vérité, » est-il écrit (*Ps.* 24, 10); ici, et partout ailleurs dans les Écritures, Miséricorde est mentionnée d'abord; elle possède donc la prééminence. Pourquoi n'a-t-elle pas été appelée à prononcer aussi le jugement ? Vérité répond que, dans cette cause, Miséricorde ne doit pas être écoutée. Elle devrait plutôt rendre compte de ses propres actes, et expliquer pourquoi elle a offensé Dieu par son absence. Miséricorde réplique que ce n'était pas avec une intention mauvaise qu'elle avait quitté son Seigneur, mais afin de servir sa gloire; car lui n'a pas l'intention de détruire, comme le fait Vérité, mais de sauver. C'est plutôt Vérité qui devrait être accusée, car elle veut que tous les serviteurs du Seigneur soient tués, et ne souffre pas que grâce soit accordée à quelqu'un. Vérité dit qu'il ne convient pas à un Seigneur si bon d'avoir des serviteurs mauvais et injustes. Miséricorde réplique qu'en tout cas un Seigneur si grand ne devrait pas être sans serviteurs. Vérité soutient que les hommes injustes devraient être jugés selon leurs mérites. Miséricorde dit qu'ils devraient obtenir leur pardon lorsqu'ils auraient témoigné d'une piété spontanée, afin qu'il puissent devenir bons. Vérité la contredit en soutenant que Dieu ne devrait nullement épargner les méchants. Miséricorde réplique que si Dieu n'épargnait personne, il ne pourrait pas rendre les hommes bons. Vérité dit qu'elle ne voulait ni ne pouvait supporter les innombrables méfaits des hommes. Miséricorde répond que la grâce du Seigneur est fort grande et toujours prête à pardonner. Vérité : « Que chacun soit récompensé d'après ce qu'il a fait dans son corps! » Miséricorde : « Que chacun se convertisse plutôt au Seigneur, et qu'il vive! »

Dieu intervient dans la querelle, et il exige que les deux parties se mettent d'accord. Mais l'accord ne peut se faire lorsque les volontés sont si différentes. Vérité veut que tout soit imputé, Miséricorde que tout soit pardonné, et ces deux décisions sont incompatibles. Dieu menace de quitter leur compagnie, si elles ne peuvent arriver à un accord. Il

19. H. Traver (1907, p. 12) s'est laissée entraîner par les renseignements donnés dans PL 157, col. 719, à identifier ce Wernher avec Wernher von Ellersbach qui mourut en 1126, et par conséquent elle date cette œuvre de Hugues très tôt. Wernher de Saint-Blaise mourut en 1178. L'erreur a été signalée par Rivière, *op. cit.*, p. 471, 478 s.

20. Ces traits ont été observés par Traver, 1907, p. 13.

leur demande si elles sont prêtes à se soumettre à son arbitrage. Elles acceptent la proposition, mais chacune sous condition que la décision n'amoindrisse pas son nom et sa dignité. Ensuite Dieu déclare qu'il lui paraît équitable que le péché soit puni en accord avec ce que dit Vérité, mais aussi qu'il soit pardonné en accord avec ce que soutient Miséricorde. Elles y consentent, et Vérité propose que maintenant elles prennent la place l'une de l'autre, de telle manière qu'elle-même demeure auprès de l'homme sur terre, et Miséricorde auprès de Dieu aux cieux. Ensuite, Vérité fixe sa demeure dans le cœur de l'homme et trouve que tout y est mauvais et coupable; elle commence à crier de la terre, en accablant l'homme d'accusations. Miséricorde au ciel, de son côté, ne cesse pas d'intercéder en faveur de l'homme. Et l'homme lui-même se laisse émouvoir par Vérité, et confesse ses péchés *(homo... peccasse confitebatur)*. Dieu au ciel se laisse émouvoir à son tour par Miséricorde, et il prend pitié de celui qui a confessé sa faute. Vérité monte au ciel à travers la bouche de l'homme; Justice regarde ce spectacle du haut du ciel, et se laisse envoyer sur la terre en tant que don de la justification. Ainsi la parole du Psaume est accomplie : *veritas de terra orta est, et iustitia de caelo prospexit.* Miséricorde auprès de Dieu était *pour* l'homme, Justice et Vérité venues de Dieu étaient *en* l'homme, et elles sont montées vers le ciel et ont demandé la paix, et Paix est descendue à l'homme et a embrassé et baisé Justice, comme dit le Psaume.

L'allégorie d'Hugues a été conçue pour être la réponse au problème de la conciliation entre la miséricorde, la vérité et la justice, également satisfaites par la rédemption de l'homme. La solution est cherchée dans la repentance et la confession de ses fautes de la part de l'homme, comme les deux conditions de la rémission de ses péchés. La mort expiatoire du Christ n'est pas prise en considération dans cette solution.

Une version divergente se trouve chez Bernard de Clairvaux (*ob.* 1153), dans un sermon qu'on a voulu dater de l'année 1140 (*PL* 183, 383-390). Ici, les quatre qualités divines nous sont présentées dans deux contextes. D'abord, elles sont les gardiennes de l'homme dès la création, qu'il perd par la chute, et ensuite elles participent à un débat concernant le salut.

L'homme était dès le commencement investi des quatre vertus. Il était entouré de Miséricorde qui devait le suivre pas à pas, aller devant lui et après lui afin de le protéger de tous côtés. Comme éducatrice, indispensable à une créature raisonnable, il avait reçu Vérité, qui devait le mener à la connaissance de la vérité suprême. Justice devait le guider, afin qu'il eût connaissance du péché sans en avoir fait l'expérience. A tous ces dons, la main du Créateur ajouta aussi Paix — l'homme devant être libre des luttes en son for intérieur, ainsi que de la peur au dehors. Que manquait-il alors à celui qui était gardé par Miséricorde, enseigné par Vérité, guidé par Justice, protégé par Paix ?

Hélas, l'homme descendit de Jérusalem vers Jéricho; il tomba au milieu de brigands, et fut dépouillé de tout. L'homme perdit sa justice lorsqu'Ève obéit à la voix du serpent, Adam à celle de sa femme, au lieu d'obéir à Dieu. Et ce qui leur restait de justice après leur première chute, ils le perdirent par forfaiture, en usant de paroles empreintes de méchanceté, lors de leur défense pour le péché qu'ils avaient commis. L'homme subit la perte de Miséricorde lorsqu'Ève suivit son propre désir et par cela n'épargna ni soi-même, ni son mari, ni ses enfants futurs, et lorsqu'Adam mit sa femme en avant pour s'abriter derrière elle, comme derrière un bouclier. La femme perdit la Vérité lorsqu'elle crut au serpent, et non pas à Dieu, et l'homme lorsqu'il cacha sa nudité avec des feuilles, c'est-à-dire avec des excuses fictives. Et la Paix — ils la perdirent entièrement, car « il n'y a pas de paix pour les impies, dit le Seigneur » (*Is.* 48, 22). Suit une querelle sérieuse entre les vertus, comme dit le prophète lui-même, dans sa parabole (à savoir *Ps.* 84, 11). Vérité et Justice attaquaient le misérable, Paix et Miséricorde étaient d'avis qu'il devrait être ménagé. Les deux premières étaient sœurs jumelles, ainsi que les deux autres. Dans la suite, elles sont présentées comme

sœurs, toutes les quatre. Pendant leur dispute, le Seigneur n'avait que des pensées de paix, mais il cachait sa compassion pour céder temporairement au zèle de Vérité et de Justice. Mais la prière des suppliantes devrait être écoutée au moment opportun.

Les quatre sœurs sont alors appelées devant le trône du Seigneur par les messagers célestes. Mais qui a écouté leur controverse, et peut raconter les choses ineffables dont l'homme n'est pas à même de parler ? Or, la dispute devrait s'être déroulée comme suit, dit Bernard. Miséricorde dit : La créature raisonnable a besoin de compassion, car elle est devenue misérable. Vérité : Il faut que soit accomplie, Seigneur, ta parole qui dit qu'Adam devrait mourir, et avec lui tous ceux qui étaient en lui le jour où il mangea la pomme défendue. Miséricorde : M'as-tu engendrée, Père, à seule fin que je périsse ? Car Vérité aussi sait que, si tu n'as pas pitié, ta Miséricorde a péri et n'existe plus. Vérité : Qui ignore que, si le criminel échappe à la peine capitale stipulée d'avance pour son crime, ta Vérité n'existe pas à perpétuité ?

Un des chérubins propose que les sœurs en discorde soient envoyées à Salomon (nom mystique pour le Christ); car au Fils, est-il écrit, tout le jugement a été remis (*Jn* 5, 22). Ici, Miséricorde et Vérité se sont heurtées de nouveau *(obviaverunt sibi)*. Vérité dit : J'admets que Miséricorde déploie du zèle, mais plaise à Dieu qu'elle le fasse avec discernement! Pourquoi veut-elle épargner le criminel, mais non pas sa sœur ? Mais toi, répond Miséricorde, tu ne ménages personne. Quel mal ai-je mérité ? Pourquoi me persécutes-tu ? Grande querelle, s'écrie Bernard, et conflit sans solution.

Le juge s'inclina vers le sol et écrivit sur le sable : Je suis morte, dit l'une, si Adam ne meurt pas. Je suis morte, dit l'autre, si la grâce ne lui est pas accordée. Brusquement la solution est proclamée : Qu'une bonne mort ait lieu *(fiat mors bona)*, et chacune a ce qu'elle exige. Tous furent consternés d'entendre cette parole de sagesse. Mais la mort intolérable, comment peut-elle être bonne ? Seulement si quelqu'un qui ne doit rien à la mort se livre à la mort par amour. Mais où trouver cet innocent, qui n'avait lui-même aucune obligation de mourir, et qui pouvait mourir de sa propre volonté ? Vérité scruta la terre, et aucun homme n'était immaculé. Miséricorde scruta le ciel, et aucun des anges n'avait tant de charité. Le roi lui-même dit : Moi, j'irai. Ce calice ne sera pas éloigné de moi. Alors Justice et Paix échangèrent des baisers, et conclurent un pacte d'amitié indissoluble.

Les deux versions d'Hugues et de Bernard sont si différentes, dans leur structure et dans tous les détails, qu'il est impossible de démontrer que l'une dépend de l'autre [21]. Elles sont mutuellement indépendantes, développées toutes deux sur la base de l'exégèse juive, qu'elles christianisent chacune de sa manière, l'une par l'introduction de la repentance et de la confession comme solution du problème posé par la réconciliation entre la justice et la miséricorde, l'autre en cherchant la solution dans la mort expiatoire du Sauveur.

Il est probable qu'Hugues et Bernard ont eu une source commune où le thème était déjà christianisé, et qu'ils n'ont pas l'un et l'autre exploité séparément deux interprétations juives [22]. Cette source hypothétique paraît avoir été utilisée aussi par Pierre le Vénérable (*ob.* 1156), l'abbé de Cluny, qui dans son *Tractatus contra Petrobrusianos* (écrit entre 1137 et 1140) [23] fait allusion à ce récit allégorique comme à une histoire connue de ses lecteurs, plutôt qu'il ne développe lui-même l'allégorie. A la différence d'Hugues et de Bernard, il comprend *obviaverunt sibi* comme l'allusion à une réconciliation, et non pas à une controverse. Sa version du conflit et de sa solution est la suivante (*PL* 189, 797-798) [24] :

21. Résultat de l'analyse minutieuse faite par Mary Creek, voyez Sajavaara, p. 63 s.

22. Långfors, *op. cit.*, p. 174 s., paraît-il, est le seul qui ait compté avec une source intermédiaire. Après que Sajavaara a rendu probable que deux *midrashim* ont été exploités, cette hypothèse est devenue plus probable encore.

23. F. Vernet, dans *DTC* II, col. 1152.

24. C'est Rivière, pp. 314-316, qui a attiré l'attention sur ce texte, qui a été négligé par les autres auteurs qui ont traité de notre thème.

« Ainsi la justice a reçu tout ce qu'elle peut revendiquer, le Fils de Dieu étant mort pour les péchés des hommes. Justice, qui s'était longtemps opposée au salut de l'humanité, céda donc à Miséricorde, et toutes deux, qui pendant plusieurs milliers d'années s'étaient promenées sur des sentiers différents, Miséricorde et Vérité, se sont rencontrées sur la voie, qui est le Christ *(in via, quae Christus est)* ; les deux vertus qui pour ainsi dire s'étaient opposées l'une à l'autre lors de la condamnation de l'homme, Justice et Paix, se sont maintenant baisées, lorsqu'il a été sauvé. »

La réconciliation des quatre vertus (qui ne sont pas appelées « sœurs ») est réalisée par la mort expiatoire du Christ pour les péchés des hommes. Pour autant, la version à laquelle il fait allusion, pourrait être celle de Bernard. Mais, par ailleurs, il n'y a pas de trace d'une dépendance par rapport à la présentation du thème chez Bernard, et il y a des dissemblances dans l'interprétation de *obviaverunt sibi*, ainsi que dans l'interprétation allégorique des mots *in via* que cet auteur a déduits du verbe. L'hypothèse qui s'impose est que nous tenons ici chez Pierre le Vénérable un troisième témoignage d'une source commune à ces trois grands auteurs de la même génération.

La première version chrétienne des « quatre filles de Dieu » dérive de l'exégèse juive. Au XIIe siècle, les théologiens chrétiens ont consulté les savants juifs assez souvent, parfois même pour apprendre l'hébreu, plus souvent pour écouter leurs interprétations de certains passages dans l'Ancien Testament. Abélard (*ob.* 1142) s'entretenait avec des juifs. Étienne Harding (*ob.* 1134), l'abbé de Cîteaux, consultait des savants juifs lorsqu'il corrigeait la traduction latine de l'Ancien Testament. Hugues de Saint-Victor cite des interprétations juives. Ainsi fait plus tard Richard de Saint-Victor (*ob.* 1173); André de Saint-Victor (*ob.* 1175) le fait abondamment, et il a même adopté des interprétations juives s'écartant nettement de celles de la tradition chrétienne. Pierre le Mangeur (*ob.* 1179) renvoie à des traditions apocryphes chez les juifs [25].

Pierre le Mangeur a un sermon (*PL* 198, 1735-38) où « les quatre vierges, filles premières-nées du roi », sont présentées. Par deux fois, elles apparaissent comme les coadjutrices de Dieu : lors de la création de l'homme *(Deo in creatione hominis sunt cooperatae)*, et lorsque l'homme fut justement précipité en bas *(in eiusdem iusta deiectione)*. La coopération de Miséricorde au jugement sur Adam déchu est perceptible dans le fait que la misère de l'homme sur terre a pourtant un terme, car c'est un être mortel. La coopération de Paix apparaît dans le fait que la nature humaine, malgré sa chute, est à même de comprendre que la paix perdue peut être récupérée par la pénitence. La sanction infligée au péché était que toutes les vertus ont quitté l'homme, et que quatre espèces de ténèbres couvraient Égypte (nom mystique pour le monde) jusqu'à la venue du Christ. Le nombre quatre n'est pas ici dérivé d'un texte biblique, mais il est dû à un parallélisme antithétique, les vertus étant au nombre de quatre. Le Christ bannit nos ténèbres par la lumière de sa présence, et les quatre filles du roi s'avancèrent joyeuses. C'est alors que Miséricorde et Vérité se sont rencontrées et que Justice et Paix se sont baisées.

Pierre le Mangeur a donc placé les vertus avant la création de l'homme, comme dans le *Midrash* A, et différemment d'Hugues et de Bernard. Il paraît être tributaire d'Hugues dans son élaboration de l'allégorie, ce qui est plausible, car lui aussi était chanoine de Saint-Victor. Il connaît le thème de la repentance et de la pénitence, mais ne fait pas mention de de la mort expiatoire du Sauveur, et il apparaît ainsi indépendant de la version de Bernard. Le conflit entre les sœurs n'est pas mentionné, ni non plus leur réconciliation. Un détail présente quelque analogie avec un trait de la version bernardienne : l'homme est abandonné par les quatre vertus en châtiment de son péché. La version de Pierre le Mangeur n'a pas,

25. B. SMALLEY : *The Study of the Bible in the Middle Ages* (2e éd., Oxf., 1952), p. 77 s., 79, 102 ss., 110, 149 ss.; C. SPICQ : *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au moyen âge* (Paris, 1944), p. 85, 89, 130 s.

pour autant que je voie, influencé les présentations ultérieures de l'allégorie, peut-être à la seule exception du *Miroir Royal.*

Un texte représentant un stade un peu plus récent se trouve chez Étienne de Tournai (*ob.* 1203)[26]. La présentation du thème est maladroite, avec des répétitions, et mêlée de commentaires et d'interprétations. Le conflit entre les sœurs est peu marqué. Un détail révèle qu'il a puisé sa version de l'allégorie chez Bernard : pour mettre fin à la dissension de ses filles, Dieu envoie son Fils dans le monde afin de sauver l'humanité.

Mais il y a deux nouveaux traits dans le récit d'Étienne. Comme accusateur apparaît le diable, « celui qui accuse nos frères jour et nuit ». Au lieu d'être un consistoire céleste où les quatre filles de Dieu présentent leurs plaidoiries pour et contre l'homme inculpé, la scène est devenue une salle d'assises avec un accusateur professionnel, qui cependant disparaît du récit assez tôt. Présents dans la salle sont aussi les quatre tourmenteurs appelés Stupeur, Fureur, Erreur et Douleur. Dans beaucoup de versions ultérieures reviennent l'accusateur et les quatre tourmenteurs.

On retrouve aussi le thème des « quatre filles de Dieu » chez Innocent III (*ob.* 1216), dans un sermon prêché pendant l'avent (*PL* 217, 318-320)[27]. Au sujet du *Ps.* 84, 11, il dit que, dans ce texte, quoiqu'interprété de manière inégale par différents auteurs, on comprend quand même qu'il s'agit d'une dispute difficile entre Miséricorde et Vérité, et que Vérité a fait appel à Justice pour s'adjoindre une aide, que Miséricorde a appelé Paix, et que les parties en litige ont demandé l'arbitrage de la Sagesse divine (qui est le Christ). Lors de son plaidoyer, Miséricorde soutient que l'homme a montré une repentance parfaite, et par conséquent qu'il doit regagner ce qu'il avait perdu. Vérité riposte que, si la pénitence peut effacer la culpabilité, elle ne peut restituer l'innocence originelle, car l'inclination au péché et la tyrannie de la chair existent toujours chez l'homme. Dans l'intervalle, la Sagesse divine concevait des pensées de paix (écho de Bernard), et la solution fut que la Sagesse elle-même voulait sous la forme humaine souffrir la peine du péché, afin de satisfaire aux exigences et de la justice et de la miséricorde. Innocent essaie donc de combiner les solutions d'Hugues et de Bernard. Il est le seul qui ait utilisé les motifs des deux traditions dans son allégorie. Il est probable qu'il a connu aussi le *Traité contre les Petrobusiens* de Pierre le Vénérable, s'étant intéressé à la réfutation des hérétiques de son temps, et peut-être Pierre est-il aussi l'un des auteurs auxquels il fait allusion.

Dans toutes les versions que nous avons étudiées, l'allégorie n'est pas poussée jusqu'au bout. Les quatre femmes apparaissent avec leurs noms allégoriques, mais Dieu est appelé « Dieu », et l'homme « homme ». Parfois le terme métaphorique de « roi » est substitué au nom de Dieu. Une version où cette métaphore est employée se trouve pour la première fois dans une version latine à laquelle on a donné dans la discussion moderne le nom de *Rex et famulus.* On la trouve dans deux mss. de la Bibliothèque nationale à Paris, mais aussi dans un ms. du XIIIe siècle au British Museum; le texte a été imprimé il y a bien des années, comme œuvre de Bède le Vénérable (*PL* 94, 505-507) d'après un ms. maintenant perdu — cette attribution est insoutenable[28].

26. Le texte n'a jamais été imprimé, paraît-il. Le sermon figure dans la liste des sermons d'Étienne dans *PL* 211, 573. TRAVER, 1925, p. 73 s., en donne un compte rendu ample d'après deux manuscrits de la Bibliothèque Sainte Geneviève, Paris. Comparez aussi RIVIÈRE, *op. cit.*, pp. 354-358.

27. Le texte d'Innocent a été analysé par RIVIÈRE, pp. 316-319, et MARY CREEK y renvoie, *Publ. of the Mod. Lang. Ass.* 1942, p. 956 n. 17, mais il n'est pas nommé parl es autres auteurs qui se sont occupés de notre sujet.

28. Texte dans B. HAURÉAU : *Notices et extraits de quelques manuscrits latins de la Bibliothèque nationale*, III (Paris, 1891), pp. 260-263, et chez CREEK, 1942, pp. 952-954. RIVIÈRE, *op. cit.*, pp. 324-329, a attiré l'attention sur ce texte et l'a analysé. C'est MARY CREEK qui a donné le nom de *Rex et famulus* à cette version et qui a montré qu'elle est l'archétype de toute une série de versions dans les langues vernaculaires. Voyez CREEK, 1942, pp. 951-965, et là-dessus aussi SAJAVAARA, *op. cit.*, pp. 67-70. Le ms. du British Museum a été découvert par SAJAVAARA, chez qui on trouve aussi le renvoi au texte de Pseudo-Bède. La version *Rex et famulus* réapparaît dans un sermon danois de la fin du XVe siècle; voyez A. RIISING, *op. cit.*, p. 123 s.

Dans cette version, le récit est raconté ainsi. Un roi puissant avait quatre filles nommées Miséricorde, Vérité, Paix et Justice, un fils éminemment sage que personne ne pouvait égaler en science, et en outre un serviteur qu'il comblait de bienfaits. Un jour il voulait mettre la fidélité du serviteur à l'épreuve, il lui donna un précepte facile à observer. Le serviteur viole le précepte, il est arrêté, rejette la faute sur la femme que son seigneur lui avait donnée comme épouse, il est lui-même jeté en prison où il est torturé par quatre tourmenteurs. Miséricorde vient le voir dans sa prison, implore pitié pour le prisonnier auprès de son père, mais elle est contredite par sa sœur Vérité qui, en ceci, a l'appui de Justice. Alors il arriva que Miséricorde et Vérité se heurtèrent, comme le dit le Psaume par les mots *obviaverunt sibi*. Désespérée, Paix se rend en exil. Alors le fils du roi se décide à revêtir le vêtement du prisonnier et à souffrir sa peine afin que le coupable soit libéré. Ainsi il satisfait à toutes ses sœurs. Paix revient de son exil et baise sa sœur Justice.

Évidemment, cette allégorie descend de celle de Bernard, puisque la mort expiatoire du Fils est la solution du problème. Les quatre tourmenteurs dérivent peut-être de la version d'Étienne de Tournai, quoiqu'ils portent d'autres noms que les siens : à savoir « la prison et l'exil de ce monde », « la misère du monde », « la mort » et « vers et vipères [29] ».

De cet apologue *Rex et famulus* descendent au moins six versions françaises ou anglo-normandes, dont la plus importante est le *Chasteau d'Amour* de Robert Grosseteste, évêque de Lincoln, suivi des quatre traductions remaniées de cette œuvre en moyen anglais, et en outre la version présentée dans les *Gesta Romanorum*, ouvrage compilé en latin en Angleterre vers l'année 1300, et traduit en moyen anglais et en moyen haut allemand [30]. Toutes ces versions connaissent le roi puissant, son fils, ses quatre filles et son serviteur. La scène est transférée au milieu de la cour, dans la société féodale. Dans l'édition la plus répandue des *Gesta Romanorum* [31], c'est l'épouse infidèle du fils du roi qui est l'objet de sa miséricorde, le mari prenant à son compte la peine qu'elle devrait subir. L'épouse est l'âme humaine, selon l'interprétation qui accompagne le récit.

Sur le continent, nous rencontrons les filles de Dieu dans un poème didactique en latin d'origine française, probablement des années 1200 (Bibliothèque nationale, ms. lat. 11867). La dépendance de Bernard y est évidente : les quatre vertus originelles de l'homme, perdues à la suite de sa chute; la dispute où toutes les quatre filles prennent la parole; la mission du Fils dans le monde et le rachat de l'humanité par sa mort — solution proposée par Paix et non pas par le Fils lui-même [32]. Apparenté, mais dissemblable en beaucoup de détails, est un autre poème didactique en latin; originaire de Bavière, il date probablement du début du XIIIe siècle. Il a été édité par A. Hartmann sous le titre de « Scheirer Rhythmus von der Erlösung [33] », le texte étant attribué au moine Konrad von Scheiern dans le manuscrit. Il y a deux allusions dans le poème, aux strophes 20 et 56, à Paix et Justice se donnant des baisers; mais les sœurs en litige ont été réduites au nombre de deux, et leur controverse est enchevêtrée avec un conflit entre Foi et Raison. La solution de la controverse est l'incarnation du Christ. Le poème appartient donc à la tradition bernardienne.

La première présentation de notre thème dans la poésie vernaculaire apparaît dans *Anegenge*, poème en moyen haut allemand de la seconde moitié du XIIe siècle, c'est une théologie mise en vers [34]. Ici nous trouvons une controverse entre Vérité et Miséricorde,

29. CREEK, 1942, p. 955 s., tandis que SAJAVAARA, p. 71 s., trouve la similarité trop faible pour prouver la dépendence.

30. La descendance de toutes ces versions a été montrée par MARY CREEK, 1941, cp. CREEK, 1942, p. 956 ss. SAJAVAARA s'est laissé convaincre par sa thèse, p. 71 s.

31. Le texte appelé « Vulgärtext », imprimé dans les *Gesta Romanorum*, éd. H. OESTERLEY (Berlin, 1872), pp. 350-354. Sur l'histoire du texte, voyez CREEK, 1942, p. 956 ss.

32. Compte rendu de ce poème chez RIVIÈRE, pp. 329-336.

33. *Zeitschrift für deutsches Alterthum*, XXIII, 1879, pp. 173-189. Comparez RIVIÈRE, pp. 359-362.

34. Édition du texte : D. NEUSCHÄFER : *Das Anegenge* (Munich, 1966). Pour la datation voyez aussi C. SŒTE-

les deux sœurs qui sont absentes dans le *Scheirer Rhythmus*. Leur différend se porte sur le salut de l'homme, et c'est Miséricorde qui trouve la solution : Dieu doit se charger de la pauvreté humaine, consentir à naître d'une vierge pure, et souffrir la mort pour guérir les hommes (v. 2345 ss.). La sainte Sagesse, c'est-à-dire le Christ, y consent (v. 2363 ss.); c'est alors l'annonce faite à Marie. Justice apparaît et parle (v. 2341 ss.), mais non pas Paix qui n'est qu'auditrice, et la scène où les deux vertus se baisent apparaît un peu improvisée, « das heilige reht und der fride » (v. 2387). *Anegenge* présuppose l'allégorie de Bernard.

Nous retrouvons aussi notre allégorie dans un ouvrage en prose, écrit en moyen anglais et datant d'environ 1200, auquel son éditeur, Ferd. Holthausen, a donné le nom de *Vices and Virtues* [35]. Les vertus ne sont pas appelées « sœurs » ou « filles de Dieu ». Dans une première scène, Miséricorde et Vérité discutent sur la possibilité du salut pour Adam et ses descendants. Ici, les deux vertus se combattent. Puis l'auteur fait proposer par Vérité *(soð)* que la cause soit portée devant le tribunal de Dieu. On est un peu étonné, lorsqu'elle promet d'y donner tout son secours à Miséricorde, alléguant comme motif que Vérité est condescendante, « selon sa coutume ». Ce trait s'explique par la confusion des deux personnes Vérité et Sagesse (le Christ), commise par l'auteur dès ce point de son récit. Par conséquent, c'est Vérité qui dès maintenant est présentée comme l'avocate de l'homme, et c'est Vérité qui selon la volonté de Dieu est mise au monde pour souffrir. Dans la scène devant le tribunal de Dieu, Misericordia, Pietas, Pax (les trois portant soudainement des noms latins) et Vérité *(soð)*, toutes quatre plaident en faveur du salut de l'homme; Justice seule s'y oppose. L'ensemble offre une reproduction assez confuse de l'allégorie de Bernard, enrichie de traits d'une autre origine : par exemple lorsque les mots du psalmiste « Vérité s'est levée de la terre » sont interprétés comme visant l'incarnation du Christ, parce que c'est du sol de l'humanité qu'il est sorti [36].

Une autre version dans une langue nationale doit être mentionnée : le *Merlijn* de Jacob van Maerlant, *ca.* 1260, en néerlandais. Je dois ici renvoyer au compte rendu de cet ouvrage donné par Hope Traver, le texte m'étant resté inaccessible [37]. Dans cette œuvre comme dans ses autres ouvrages, Jacob van Maerlant n'apparaît pas comme un auteur original, mais comme un traducteur et un remanieur. Pour une bonne part, c'est le *Merlin* français qui a servi de prototype; mais non pas dans les passages traitant des quatre vertus, car ce sujet ne se trouve pas dans le *Merlin*. Il faut donc bien supposer une source latine, puisque l'enchevêtrement de différents motifs (les quatre vertus, la controverse entre Marie et le diable, les âmes mises dans la balance) et même leur présentation reparaissent plus tard chez des auteurs français et catalans, qui n'ont guère chance d'avoir copié un modèle en langue néerlandaise [38]. Dans le *Merlijn*, les quatre vertus sont devenues les témoins respectifs du procureur général et du défenseur, dans un procès où le diable est le procureur et où Marie s'est chargée de la défense. L'accusé est pour ainsi dire le Christ, car le procès a lieu après la libération des prisonniers de l'enfer à la suite de la descente du Sauveur au séjour des morts; c'est la légitimité de ce qu'il y a fait qui est ici mise en cause. Ce thème sera très populaire aux XIVe et XVe siècles, dans une version à laquelle on a donné le nom de *Processus Belial* [39]. Ce qui nous intéresse ici dans le contexte de notre étude, est que le dialogue entre les sœurs a été emprunté à l'allégorie que nous avons trouvée chez Hugues.

MAN : *Deutsche geistliche Dichtung des 11. und 12. Jahrhunderts* (Stuttgart, 1963), p. 76. Commentaire sur la controverse concernant le salut de l'homme chez H. RUPP : *Deutsche religiöse Dichtungen des 11. und 12. Jahrhunderts* (2e éd., Munich, 1971), p. 233 ss.

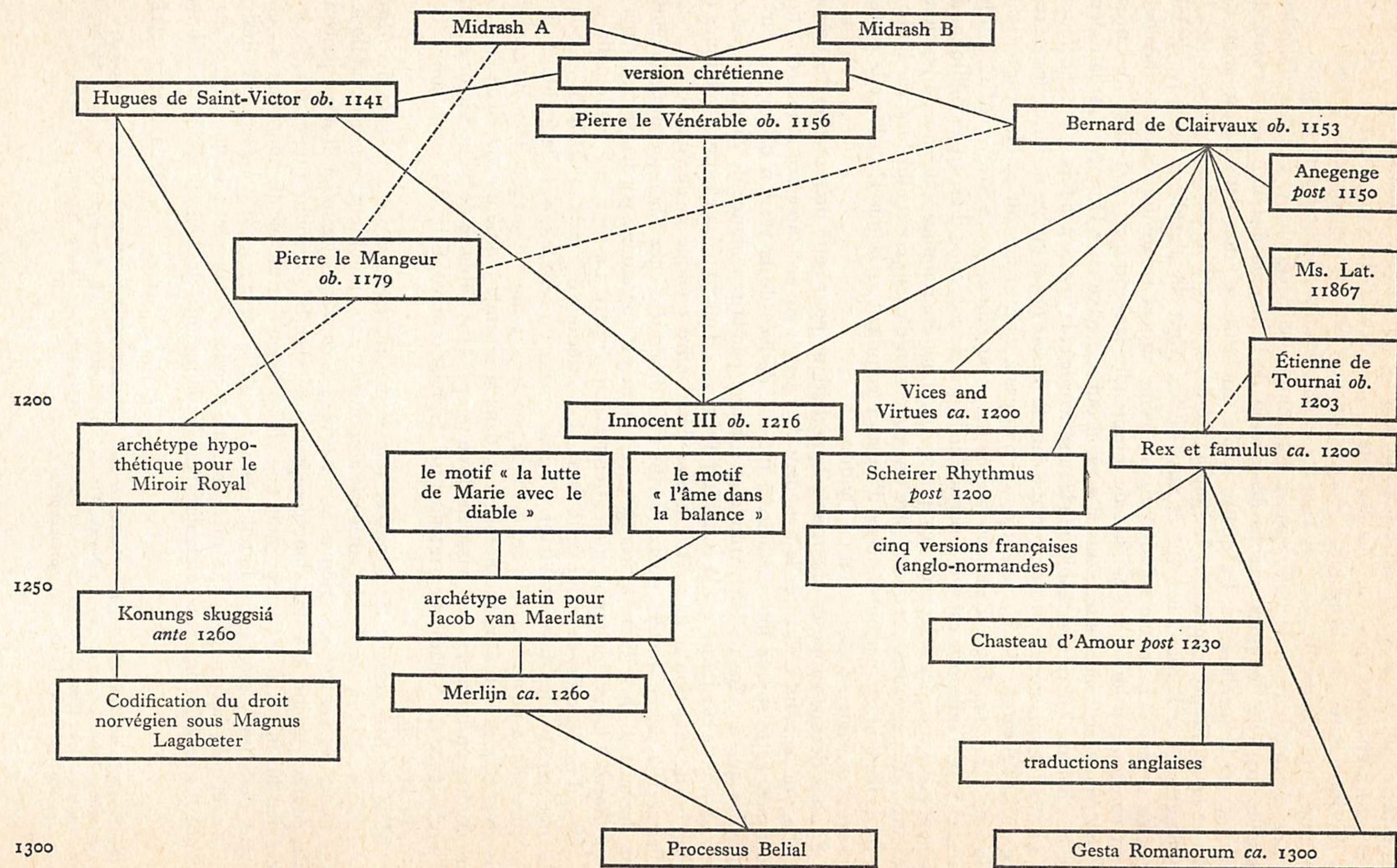
35. *Early English Text Society*, vol. LXXXIX, Londres, 1889, pp. 110-121. Comparez TRAVER, 1907, pp. 18-20.

36. Cette interprétation se trouve déjà chez JÉRÔME dans son *Tractatus in Librum Psalmorum (Corpus Christianorum*, 78, p. 108) : *Veritas de terra orta est, hoc est Salvator... De terra orta est, quoniam homo natus est.* Cp. AUGUSTIN, *Enarrationes in Psalmos*, ad Ps. 84.

37. TRAVER, 1907, pp. 50-69.

38. TRAVER, 1907, et 1925, p. 44.

39. L'appellation fut introduite par HEINZEL, 1874, p. 45, d'après le titre que porte la version fort élargie de JACOPO DA THERAMO, écrite en 1381. Comparez TRAVER, 1907, p. 63 ss.


Midrash A
Midrash B
version chrétienne
Hugues de Saint-Victor *ob.* 1141
Pierre le Vénérable *ob.* 1156
Bernard de Clairvaux *ob.* 1153
Anegenge *post* 1150
Ms. Lat. 11867
Pierre le Mangeur *ob.* 1179
Étienne de Tournai *ob.* 1203
1200
Vices and Virtues *ca.* 1200
Innocent III *ob.* 1216
Rex et famulus *ca.* 1200
archétype hypothétique pour le Miroir Royal
le motif « la lutte de Marie avec le diable »
le motif « l'âme dans la balance »
Scheirer Rhythmus *post* 1200
cinq versions françaises (anglo-normandes)
1250
Konungs skuggsiá *ante* 1260
archétype latin pour Jacob van Maerlant
Chasteau d'Amour *post* 1230
Codification du droit norvégien sous Magnus Lagabœter
Merlijn *ca.* 1260
traductions anglaises
1300
Processus Belial
Gesta Romanorum *ca.* 1300

Le thème littéraire des « quatre filles de Dieu » apparaît avec beaucoup de variations déjà avant les environs de 1300. Chaque auteur qui a reproduit cette allégorie s'est senti libre d'y introduire des changements, parce qu'elle était une représentation figurée de problèmes théologiques. Tous ont eu conscience d'avoir affaire à une œuvre poétique.

Les variantes de l'apologue se laissent donc ranger généalogiquement en deux familles. La grande majorité des présentations descendent de la version élaborée par Bernard de Clairvaux, où le conflit entre les quatre sœurs trouve sa solution dans l'incarnation du Christ et sa souffrance expiatoire. La popularité de cette version est sans doute due à la grande autorité de Bernard aux XIIe et XIIIe siècles. Mais elle s'explique aussi par le fait que cette version offrait une solution au problème auquel la prédication et la théologie étaient confrontées, lorsqu'il s'agissait de comprendre la souffrance et la mort du Christ, et d'en démontrer la nécessité. Dans la version qui se trouve chez Hugues, c'est la repentance de l'homme qui rend possible que la miséricorde et la justice à la fois soient satisfaites.

La version que nous avons rencontrée dans le *Miroir Royal* diffère de toutes les autres, parce qu'ici l'allégorie vise à une autre fin : non pas à motiver le salut de l'humanité, mais à illustrer comment Dieu, dans son jugement, a pu réconcilier Vérité et Miséricorde, Justice et Paix. L'allégorie est accompagnée de la grande collection d'exemples bibliques de jugements divins où les exigences des quatre sœurs ont été remplies, quoique de manières différentes. Aucune autre version n'offre une collection d'exemples semblables, car l'intention de l'allégorie est partout ailleurs d'illustrer comment et la miséricorde et la justice se trouvent satisfaites dans le salut de l'homme.

Si nous devons supposer une source hypothétique pour cette présentation du thème, où l'allégorie, servant à illustrer le jugement de Dieu, a été accompagnée d'une collection d'exemples, cette source intermédiaire a dû être dérivée de la version d'Hugues, car le conflit des quatre filles de Dieu trouve sa solution par la repentance de l'homme *(iđrast sins óráđs)*, et la pénitence est la condition à remplir, dans tous les exemples bibliques de pardon ou de cassation d'un arrêt. Un seul détail offre quelque analogie avec la version de Bernard, à savoir que les quatre vertus sont diminuées chez l'homme après la chute. Chez Bernard et chez Pierre le Mangeur, l'homme est abandonné par les vertus, dans le *Miroir Royal* il jouit d'une protection atténuée de leur part. La similitude est lointaine.

Ce qui paraît clair, c'est que cette source hypothétique offrait la solution du problème présentée par Hugues de Saint-Victor. L'appartenance du *Miroir Royal* à la tradition victorine cadre bien avec un fait qui a été souligné par A. O. Johnsen dans plusieurs ouvrages [40] : trois archevêques et un évêque norvégiens, dans la seconde moitié du XIIe siècle, ont fait leurs études, ou du moins ont passé quelque temps, dans l'abbaye de Saint-Victor à Paris. Et l'archevêque de Nidaros a entretenu aussi des relations avec Saint-Victor au commencement du XIIIe siècle.

Mais est-il nécessaire de supposer une source intermédiaire où l'auteur du *Miroir Royal* aurait puisé sa version de l'allégorie accompagnée des nombreux exemples bibliques ? Dans toutes les versions extérieures à la Norvège découvertes jusqu'ici, il n'y a pas trace d'une source pareille. On doit donc compter aussi avec la possibilité que ce soit l'auteur norvégien lui-même qui ait reproduit une allégorie qu'il avait lue personnellement chez Hugues de Saint-Victor, mais de telle manière qu'elle serve au but pour lequel il désirait l'utiliser, et qu'il l'ait complétée lui-même par la collection d'exemples bibliques. En ce cas, il aura notablement fait preuve d'originalité dans l'exploitation d'un thème littéraire traditionnel.

OSLO. UNIVERSITÉ

40. *Om Theodoricus og hans Historia de antiquitate regum Norwagiensium* (Avhandlinger utg. av Det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo, Hist.-fil. kl. 1939, no. 3), p. 95 ss., 105 ss.; « Om St. Victorklosteret og nordmennene », *Historisk Tidsskrift*, XXXIII, 1945, pp. 405-432; « Les relations intellectuelles entre la France et la Norvège (1150-1214) », *Le Moyen Age*, 1951, pp. 247-268.

YOUAKIM MOUBARAC

ABRAHAM « AMI DE DIEU » DANS LA BIBLE ET DANS LE CORAN

Note sur *Is.* XLI, 8; *II Chr.* XX, 7; *Jac.* II, 33; ... et Coran 4, 124.

Cette note *a été primitivement rédigée pour des* Mélanges Renée Bloch *(+ 27. VII. 1957), composés, corrigés et non parus. En la reprenant telle quelle dans* Epektasis, *le Cardinal Daniélou n'y trouvera pas un hommage emprunté, mais la résurgence d'une vieille convergence abrahamique, selon Louis Massignon. Par-delà bien des tristesses et des déceptions. la pensée des morts y rend témoignage au Dieu des vivants (*Matt. *XXII, 32 ;* Coran *III, 169).*

I. ABRAHAM « AMI DE DIEU » DANS LES ÉCRITURES JUIVES ET CHRÉTIENNES.

L'expression « ami de Dieu » ne se trouve pas dans la Genèse où Abraham est appelé « serviteur » (*Gn.* XVIII, 17; Targ. : *abdi*; LXX : *Abraam tou paidos mou ;* Syr. : « *abdi* »; Philon transcrit : *philou mou, De Sobr.*, 56, éd. Mangey, t. I, p. 401, mais sans doute sous l'influence des interprétations postérieures). Il en est de même dans *Ps.* CV, 6.

Elle apparaîtrait pour la première fois dans Isaïe XLI, 8 (Hébr. : *ohabi;* Targ. : *reḥimi ;* LXX : *Abraam on geapesa ;* Sym. : *tou philou mou ;* Syr. : *roḥem*), d'où elle serait reprise dans *II Chr.* XX, 7 (Hébr. : *oheb ;* Targ. : *reḥamak ;* LXX : *to egapemenou sou ;* Syr. : *roḥmokh*); *Dan.* III, 35 (où Azarias prie Dieu *dia Abraam tou agapemenou upo sou*); *Jud.* VIII, 22 (*Abraham tentatus, tribulatione probatus, Dei amicus effectus est*); *Jac.* II, 33, etc.

Dans le domaine des Apocryphes, il est fait mention de l'amitié de Dieu pour Abraham dans *Jubilés* XIX, 9 et XXX, 20 et IV Esdras III, 14. Dans les écrits rabbiniques, Dieu est appelé l' « *ami d'Abraham* » dans *Lev. R.* 109a, sur la base de *Prov.* XXVII, 10 (« N'abandonne pas ton ami et l'ami de ton père »).

Abraham est également dit « *ami de Dieu* » dans Philon, *De Abrahamo*, 89, 98 (éd. Mangey, t. II, pp. 14 et 15) et, de même qu'Abraham, sont dits « *amis de Dieu* » : les Prophètes (Philon, *Vita Mosis*, I, 28); tous ceux qui observent la Loi (R. Meïr, *Abôt*, 6, 1 autour de 150); tous les Israélites (R. Chijja, *Dt. R.* 3, 200d autour de 280), sur le fondement de *Ps.* XXII, 8).

Abraham est enfin appelé : *yedîd bibaṭen* dans le Talmud babli, *Men.* 53b et *Sab.* 137b; *reḥîm :* « *in aramäischen synagogalen Liturgie für die kleine Versöhnungstag* [1] ».

Si l'expression « ami de Dieu » c'est pas dite d'Abraham dans la Genèse, il nous semble par contre y découvrir l'origine de toute la littérature que nous venons de rappeler. Ainsi *Gn* XVIII, 18-19 fournit l'idée fondamentale du choix de Dieu. Or, si les LXX ignorent cette idée et traduisent tout simplement : *Edein gar oti suntaxein tois uiois autou* : « je sais qu'il ordonnera à ses fils [2]... », elle est ailleurs bien mise en relief : en rapport avec « ami de Dieu », dans *Is.* XLI, 8 (« Jacob que j'ai choisi, race d'Abraham mon ami »); en rapport avec « ser-

1. Sans autre forme de référence dans NÖLDEKE-SCHWALLY, *GdQ*, I, 147, n. 2.

2. La version syriaque est susceptible des deux interprétations : *metūl d'ioda'-no leh damfaqed labnaw.*

viteur », dans *Ps.* CV, 6, 42; au sujet d'Abraham tout court : *Is.* LI, 2; *Neh.* IX, 7; *IV Esd.* III, 4, etc.

Aussi est-ce à partir de *Gn* XVIII, 19 qu'on arrive à l'expression dernière de *Menahôt* en passant par Jérémie. On trouve en effet : *Jér.* I, 5 *bibaṭen yeda'tiyou ; Jér.* XI, 15 *Yedîd.* Le *yeda'tiyou*, de *Gn* XVIII, 19 donnera, en passant par ces textes de Jérémie, le *yedîd bibaṭen* de *Menahôt* 53b.

En résumé, *Is.* XLI, 8 et *II Chr.* XX, 7 semblent être les plus anciennes interprétations midrashiques de *Gn.* XVIII, 19. En dehors de ces textes qui utilisent les racines ('ḤB et RḤM), l'appellation de *Menahôt* emploie le *yedîd* de Jérémie [3].

II. ABRAHAM « AMI DE DIEU » DANS LE CORAN.

Le terme *Khalīl* qui qualifie Abraham comme ami de Dieu *(Ibrahīm, khalīl Allah)* se trouve quatre fois dans le Coran : trois fois au singulier : 4, 124 (concernant Abraham); 17, 75; 15, 30; et une fois au pluriel : 43, 67 *(akhillā')*.

A partir de la même racine et dans le même sens, on trouve les mots de : *khillat* (amitié, 2, 255) et *khilal* (14, 36). Le premier de ces mots est associé avec *shafā 'at* (intercession, 2, 255) lequel (adj. *shāfi'ūn*) est associé avec *ṣadīq* (ami, 26, 101).

D'où le problème : si l'expression coranique *khalīl Allah* appliquée à Abraham est d'origine biblique, comme les recherches précédentes inviteraient à le supposer, comment se fait-il que le terme arabe qui correspond aux termes hébraïques ou syriaques n'ait rien de commun avec eux quant à la racine étymologique ?

Comment se fait-il également que la racine arabe usitée dans le Coran n'ait rien de correspondant avec le même sens dans les autres langues sémitiques, alors que tous les autres termes hébraïques usités dans la Bible et les Midrash (*yedîd, reḥîm, oḥeb* — et le syriaque *roḥem* et *ḥabībo*) ont leur correspondant coranique arabe ?

Faisons remarquer par ailleurs que le terme arabe *(khalīl)* semble impliquer dans l'amitié une intimité et surtout une réciprocité qui ne se trouvent pas dans les expression. hébraïques. L'amitié de Dieu et d'Abraham dans la Bible est pour ainsi dire à sens uniques C'est Dieu qui aime Abraham, c'est Lui qui l'a choisi. Aussi, s'il est dit qu'Abraham aimait Dieu (comme le comporteraient *II Chr.* XX, 7 et le roḥem syriaque), il n'y a pas de terme unique qui traduise à la fois les deux sens de l'amitié imbriqués dans l'arabe *Khalīl.*

Il n'y aurait donc pas dans Coran 4, 124 une transposition de l'hébreu ou du syriaque et, plus qu'une traduction, il y aurait une addition interprétative. C'est du moins le problème qu'il importe d'examiner.

III. A L'ENCONTRE DE L'ORIGINALITÉ DE L'EXPRESSION CORANIQUE.

Le problème est très difficile sinon impossible à résoudre à partir des sources antéislamiques. Les textes apportés en témoignage sont jugés très incertains par les auteurs. On peut même dire que l'un d'eux est certainement post-coranique. C'est celui de Waraqa ibn Naufal cité dans Ibn Hishàm (149, 10; Cheikho, *Shu'arā'*, 617). Quant à celui du prince juif Samau'al, il est pareillement coté par les chercheurs (cf. Horovitz, *K.U.* p. 86).

L'examen du contexte de la sourate IV est moins ingrat. Il suffit d'ailleurs du verset 124

3. *Sources patristiques.* — Nous ne saurions assez déplorer leur méconnaissance pour l'interprétation du Coran. Les auteurs citent : CLÉMENT de Rome, Ire *Ép. aux Cor.*, 10, 1 et 17, 2 (*P.G.* I, 227 et 243); TERTULLIEN, *Adv. Jud.*, 23 (*P.L.* 2, 600); *Irénée, Adv. Haer.* 4, 16 (*P. G.* 7, 101 b). Mais ces textes qui peuvent être d'un grand intérêt en eux-mêmes, ne le sont d'aucun pour le problème qui nous occupe, étant donné que leur influence dans les milieux chrétiens d'Arabie n'est pas attestée.

où tout semble porter à croire que l'expression *Khalīl Allah* n'est pas une création coranique originale du point de vue littéraire. En effet, le membre final du verset (*wattakhadha'l-Lahu Ibrahīma khalīla* : « Et Dieu s'est choisi Abraham pour ami ») constitue une phrase indépendante et n'est pas pour autant sans rapport intime avec la première partie du verset à laquelle il est coordonné : *waman aḥsanu dīnan mimman aslama wajhahu li'l-Lahi wahwa muḥsinum wattaba'a millata'Brahima ḥanīfan* : « Et qui a une meilleure religion que celui qui a livré sa face à Dieu en faisant le bien et a suivi la millat d'Ibrahim, en Ḥanīf. » Or on est porté à croire que le Coran a utilisé dans ce texte une donnée communément reçue de ses contemporains. L'amitié de Dieu pour Abraham justifie cette religion originelle du Patriarche à laquelle le Coran veut revenir. C'est un trait d'histoire religieuse bien connu de ses auditeurs que le prédicateur médinois rappelle.

D'ailleurs, les autres emplois de *Khalīl* nous mettent sur la même voie.

Dans 17, 75 c'est le Prophète lui-même qui est désigné comme tel : « En vérité les Impies ont failli tenter (de te détourner) de ce que Nous t'avons révélé, pour que tu te forges quelqu'oracle contre Nous. (Si tu les avais suivis), *ils t'eussent pris comme ami* » (trad. Blachère). Il est intéressant de remarquer qu'on est dans un passage parallèle au nôtre (4, 124). Si Muḥammad est pris par les Impies comme ami, c'est qu'il n'est plus alors ami de Dieu. Remarquer aussi l'emploi du même verbe à la huitième forme « *ittakhadhna* » avec la nuance spéciale de « choix », comme dans 4, 124.

Il en est de même pour 25, 30, où l'impie s'écrie au jour du Jugement : « Plût à Dieu que j'eusse fait chemin avec l'Apôtre. Malheur à moi ! Plût à Dieu que je n'eusse pas pris un tel comme ami » : *Ya laytanī lam attakhidh fulānan khalīla !* (et d'après le v. 31, « un tel », c'est le démon). Sans sortir du contexte de 4, 124 (puisque la voix de l'Apôtre est celle de Dieu et l'impiété a partie liée avec le diable), on retrouve pour la troisième et dernière fois le mot *khalīl* accolé avec le verbe qui marque le choix : *ittakhadha*.

Tout porte donc à croire qu'on est là devant une formule arabe consacrée au temps de Muḥammad pour dire qu'une personne est prise en amitié par une autre. Pour exprimer l'idée biblique, le Coran n'aurait fait qu'utiliser une formule toute faite.

IV. EN FAVEUR DE L'ORIGINALITÉ DE L'EXPRESSION CORANIQUE.

Nous avons déjà noté que l'idée de choix est bien mise en relief dans la formule coranique, alors qu'elle ne l'est pas dans les documents bibliques, en liaison directe avec l'appellation « ami de Dieu ». Voyons ce qu'il en est des Apocryphes.

Nous trouvons au IVe Livre d'Esdras le passage que voici : *Et factum est cum iniquitatem facerent coram te, elegisti tibi virum ex his cui nomen erat Abraham. Et dilexisti eum et demonstrasti ei voluntatem tuam. Et disposuisti ei testamentum aeternum et dixisti ei ut non unquam derelinqueres semen ejus. Et dedisti ei Isaac...* (*IV Esdr.* III, 4).

Plus d'une notion contenue dans ce passage se retrouve dans le Coran (*testamentum, semen, dedisti*, ...). Mais la formule lapidaire du Coran n'y a pas de correspondant.

Le rapprochement n'est pas plus démonstratif avec *Jub.* XIX, 9 (cf. Horovitz, *K. U.*, p. 86). Voici en effet ce texte dans la traduction de Kautzsch. Il est question de la mort et de l'enterrement de Sara :

Dies ist die zehnte Versuchung mit der Abraham versucht wurde und er wurde als gläubig (und) geduldigen Geistes erfunden. Und er sagte kein Wort über die Verheissung in betreff des Landes dass Gott gesagt habe er werde es ihm und seinem Samen nach ihm geben, sondern er erbat hier eine Stätte um seinen Toten zu begraben. Denner ward als gläubig erfunden und wurde als Freund Gottes auf die himmlischen Tafeln geschrieben [4].

4. De même *Jub.* XXX, 20 : *Und er ist als Freund und Gerechter auf die himmlischen Tafeln geschrieben.*

Là encore il convient de souligner les données familières au Coran. Toutefois nous estimons qu'aucun rapprochement d'influence tout au moins immédiate ne peut être fait. Le contexte de *Jub.* XIX, 9, où il s'agit de la mort et de l'enterrement de Sara, est un épisode entièrement absent du Coran. Il y est dit qu'Abraham a été inscrit comme ami de Dieu sur les tables célestes. Cette dernière donnée n'est guère étrangère au Coran, mais elle n'y est pas mise en rapport avec Abraham [5].

Pareils textes peuvent donc nous porter à croire que de telles données étaient familières aux Juifs et aux Chrétiens d'Arabie. Mais c'est une constatation générale entendue qui ne nous avance pas pour le problème précis de la formation de l'expression coranique et de la mesure de sa nouveauté.

*

Comparons-la maintenant aux expressions coraniques d'acception voisine. Nous avons signalé au moment de la position du problème le fait que *Khalīl* soit totalement étranger quant à la racine étymologique aux termes hébraïques usités dans la Bible, alors que ceux-ci ont leurs correspondants arabes usités dans le Coran. Revenons sur ce dernier point.

Il est vrai que *reḥim* n'a pas de correspondant exact en arabe, étant donné que la racine arabe RḤM signifie plutôt la miséricorde (Cf. *Raḥman*, *Raḥīm*, *Raḥmat*, etc.).

Mais il n'est pas de même pour *yedīd* et *oḥeb* auxquels répondent les termes arabes de *widd* et de *ḥabīb*.

Or pour ce qui est de *widd* on peut faire valoir : son emploi au substantif *(wudd)* pour désigner l'amour de Dieu, 19, 96; son emploi comme adjectif *(wadūd)* pour qualifier Dieu : une fois accolé avec *raḥīm*, 11, 92; une autre fois avec *ghafūr*, 85, 90. Par ailleurs le substantif *mawaddat* désigne l'amitié entre Dieu et les hommes, 4, 75. Enfin ce même mot est associé avec le fameux verbe *ittakhadha* et mis sur les lèvres d'Abraham pour exprimer le choix que les incrédules font de l'amitié des idoles, de préférence à celle de Dieu.

Quant au terme de *ḥabīb*, on peut signaler le fait que le verbe *aḥabba*, « aimer », n'est employé à la troisième personne du singulier que de Dieu [6]. Ceci dit en faveur d'une tonalité *théologique* de la racine, malgré ses autres emplois d'ordre profane (amour des femmes, des enfants, de l'argent, etc.)

On peut signaler aussi que, si le mot *ḥabīb* n'est pas usité comme tel au singulier, il se rencontre dans un emploi typique au pluriel, 5, 21, où est rapportée la prétention des Chrétiens et des Juifs à se dire les « fils de Dieu et ses amis ».

Rappelons enfin que le Coran n'ignore pas le terme très simple de *ṣadīq*, 26, 101, qui semble bien être de la même famille que les termes qui nous occupent.

Pourquoi donc le Coran aurait-il préféré *Khalīl*?

Pour autant toujours que ce n'est pas une fausse question, voici quelques éléments de réponse :

Le qualificatif *widd* avait probablement pour les oreilles du Prophète monothéiste une résonance désagréable, de par le rapprochement possible avec le nom du dieu païen *Wadd*, 71, 22 [7]. Le terme *ḥabīb* garde partout une corrélation profonde avec les choses profanes. Quant à *ṣadīq*, il marque une relation qui reste en somme assez superficielle et dans l'emploi signalé plus haut, 26, 101, le Coran éprouve le besoin de lui accoler *ḥamīm*, comme pour le rendre plus intérieur.

5. Cf. plus bas une différence plus fondamentale entre nos textes.

6. Pour dire que Dieu aime et que Dieu n'aime pas. Une quarantaine de fois en tout, dont une trentaine avec la négation, mais nulle part ailleurs il n'est dit d'un autre être qu'il aime ou qu'il n'aime pas. Au pluriel cf. le fameux passage exploité par la mystique : *yuḥibbu-hum wa-yuḥibbūnahu*, 5, 54.

7. Cf. G. Ryckmans, *Les Noms propres sud-sémitiques*, t. I, Louvain, 1934, pp. 10-11.

Il convient donc de revenir aux raisons internes devinées dans l'expression forte et concise : *ittakhada khalīlan* et d'insister sur l'idée du choix mise en avant par le verbe et rehaussée par l'adjectif-attribut. On ne pouvait certes pas mieux dire pour désigner à la fois, et d'une façon aussi directe et simple, le caractère électif et réciproque, spirituel et intime, de la relation de dilection entre Abraham et Dieu.

C'est, pensons-nous, le principal acquis de cette recherche, estimant qu'il n'est pas d'un minime intérêt de constater, au terme de ce travail d'approche, que le Coran a accédé dans ce texte de 4, 124 à un sommet dans la conception de l'Amour et de la Religion et que, par-delà toutes les possibilités d'expression et d'application, il a doté son personnage favori d'une appellation particulièrement heureuse. Aussi n'est-on plus étonné de se trouver devant cette fin de verset du Coran, qui lui semble par ailleurs si étrangère, un *hapax* tombé là on ne sait pourquoi. On ne la trouve qu'une fois. Elle donne la même impression dans le Coran et y tient la place correspondant à *Theos Agapè* dans la Bible.

*

Un dernier rapprochement nous mettra sur la voie de conclusions semblables.

Nous avons vu dans la Bible que l'amour de Dieu pour Abraham est premier et à sens unique, de par le fait que la réponse d'Abraham n'est pas spécialement marquée (si l'on excepte *II Chr.* XX, 7). Par ailleurs on constate que les textes moins originaux tels que *Jud.* VIII, 22 et surtout les Apocryphes tels que *Jub.* XIX, 9 et XXX, 20, rapportent cette amitié de Dieu pour Abraham comme à titre de récompense pour celui-ci. Dieu a éprouvé Abraham et l'ayant trouvé fidèle, il le prend comme ami. Ceci nous semble moins fidèle à la pensée biblique primitive de *Gn.* XVIII, 18 et d'Is. XLI, 8. L'amour de Dieu est premier et son amitié entièrement gratuite. Elle n'est pas motivée par un mérite quelconque de l'élu, mais dépend uniquement de la libre volonté de Celui qui appelle (*yadaʿtika*).

Le Coran qui marque la réciprocité du rapport amical, n'en atténue pas pour autant la primauté absolue de l'intervention divine et c'est précisément l'un des apports du contexte de 4, 124, où la mention du choix d'Abraham comme ami de Dieu tombe on ne sait pourquoi apparemment. Le Coran n'ignore pas les épreuves auxquelles Abraham a été soumis par Dieu (cf. tous les récits concernant les rapports d'Abraham avec son père et son peuple, 37, 38 ss; 26, 29 ss; 19, 41 ss; etc.; le sacrifice de son fils, 37, 101 ss; et la formule générale, 2, 124[a]). Aussi pour la première fois que le Coran qualifie le Patriarche, c'est pour dire qu'il a été « fidèle », 53, 37. Mais quand il en vient à qualifier Abraham d' « ami de Dieu », cela n'est nullement mis en rapport avec des données semblables. Abraham n'est pas l'ami de Dieu pour avoir brisé les idoles, quitté son père et son peuple ou sacrifié son fils unique. Abraham est l'ami de Dieu dans le simple fait qu'il a « livré son visage à Lui *(aslama)*, en *ḥanīf*[8] ».

EN GUISE DE CONCLUSION : « *Mūsā Kalīm Allah* » *et* « *Ibrahīm Khalīl Allah* ».

Parmi les multiples emplois du mot « ami » à travers la Bible, l'un des plus typiques, en dehors de ceux relatifs à Abraham, est celui d'*Ex.* XXXIII, 11 : « Yahweh parlait à Moïse face à face, comme un homme parle à son ami... »

On remarque par ailleurs entre les expressions se rapportant aux deux grands personnages des correspondances multiples. Ainsi dans le Psaume CXI la correspondance est frappante entre le verset 26 et le verset 6 (parallélisme de part et d'autre du qualificatif de « serviteur » et de l'idée de « choix »).

8. Ceci rejoint le texte premier dans l'ordre des sources, *Gn.* XVII, 18, où, selon l'hébreu, Abraham a été choisi « afin qu'il ordonne à ses fils et à sa maison après lui de garder la voie de l'Éternel ».

Mais c'est un fait que l'appellation d'ami concernant Moïse n'a pas eu de fortune. Aussi est-il de quelque intérêt de noter en faveur de ce qu'on pourrait appeler le sens biblique du Coran, comment pareilles données y sont non seulement respectées mais bien mises en relief et doivent au Coran leur diffusion dans le monde arabe tant chrétien que musulman.

Ainsi l'amitié de Dieu pour Moïse n'est pas négligée dans le Livre sacré de l'Islam. Elle est même notée d'une façon infiniment délicate dans 20, 39, où Dieu parlant directement au libérateur d'Israël dit l'avoir recouvert de son amour : *alqaitu ʿalaika maḥabattan minnī*, littéralement : « J'ai déposé sur toi un amour de moi [9]. »

Mais c'est surtout le fait que Dieu parle à Moïse qui est retenu par le Coran, dans le sens de la Bible. Aussi dans cette même sourate IV, où Abraham est dit ami de Dieu, on trouve au verset 162 : *wakallama'l-lahu Mūsä taklīma*, que nous traduirions : « Dieu a vraiment conversé avec Moïse ». Or c'est une affirmation qui, en Islam et en Chrétienté arabe, a eu la même fortune que celle du verset 124, puisque avec *Ibrahīm khalīl Allah*, on reconnaît *Mūsä kalīm Allah* [10].

Cela montre comment le Coran au milieu de beaucoup de données d'histoire sainte, souvent parallèles aux apocryphes, contient l'énoncé choisi de quelques grandes intuitions bibliques dont il fait la fortune [11]. Cela montre également qu'il n'est pas aisé d'établir un rapport Coran-Bible; qu'il ne suffit pas en tout cas de poser des rapprochements de textes; mais que les multiples interférences possibles font jaillir des évocations intéressantes tant pour l'interprétation de la Bible que du Coran.

BIBLIOGRAPHIE

Voici quelques éléments de bibliographie en dehors des commentaires du Coran (s. v.) :

IBN QUTAIBA, *Ta'wīl mukhtalaf al-ḥadīth*, p. 83 (cf. I. GOLDZIHER, *Richtungen ;* au sujet de l'opinion muʿtazilite qui veut traduire *khalīl* par « pauvre », jugeant indigne que l'on puisse nommer un homme « ami de Dieu »).

AHMED EL QALYŪBĪ, *Nawādir*, p. 54 (cf. R. BASSET, *Mille et un contes*, III, *Légendes religieuses*, p. 44. Cf. aussi B. HELLER, *Abraham in der moham. Legende. Encyclopoedia Judaica*, t. I, pp. 394-400).

Pour ce qui est de notre bibliographie générale, les seuls ouvrages utilisés en dehors des commentaires classiques de la Bible et du Coran aux passages indiqués sont : B. BEER, *Das Leben Abraham's*, Leipzig 1859 (les notes 424, 431, 950); STRACK et BILLERBECK, *Kommentar zum N. T. aus Telmud und Midrasch*, sub *Jac.* II, 23 et passages parallèles.

NOLDEKE-SCHWALLY, *Geschichte des Qoran's* (abrév. *CdQ*), Leipzig 1909, t. I, p. 147, note 2.

J. HOROVITÄ, *Koranische Untersuchungen*, (abrév. *K. U.*). Berlin et Leipzig 1926, p. 86.

Cf. encore GRÜNBAUM, *Neue Beiträge*, pp. 92-94 et G. WEIL, *Biblische Legende*, pp. 68-9, 71-6.

PARIS. INSTITUT CATHOLIQUE

9. Cf. *Moïse dans le Coran*, dans *Moïse, l'Homme de l'Alliance*, pp. 373-391.

10. En Islam aussi : *Isä rūḥ Allah* (Jésus, Esprit de Dieu). Cf. IBN QOTAIBA, *Ta'wil*, p. 83.

11. Cf. l'emploi de *Khalil* dans les chrétientés arabes pour qualifier Abraham, dans les traductions de la Bible et les liturgies; le fait aussi qu'ils appellent leurs enfants *Khalīl*. Le tout est dû sans doute à l'usage coranique.

OTHMAR PERLER

ZU DEN INSCHRIFTEN DES BAPTISTERIUMS VON DURA-EUROPOS

Von den wenigen christlichen Inschriften der Hauskirche von Dura-Europos am Euphrat, die bekanntlich um 232 aus einem Privathaus entstand und mit dem Untergang der Stadt kurz nach dem Jahre 256 ein Ende fand, beschäftigen uns nur zwei. Beide sind erstmals von C. Hopkins im Vorbericht der Ausgrabungen und jüngst von H. Kraeling im abschliessenden Bericht veröffentlicht und kommentiert worden [1]. Letzterer verwertet nach gewalteter Diskussion deren Ergebnisse eingehend und kritisch, was nicht heissen will, dass die Untersuchung abgeschlossen ist [2]. Im folgenden soll eine ergänzende Auslegung versucht werden.

Die Inschriften und ihre Uebersetzung.

Beide Inschriften befinden sich nahe beieinander an der Südwand zwischen zwei Türen des Raumes 6, der von den meisten als Baptisterium (Hopkins, Rostovtzeff, A. von Gerkan, Grabar, Kollwitz, Klauser, Kraeling, Kähler, u. a.), von den anderen (P. V.C. Baur, Lietzmann, Eissfeld, J. Fink) als Märtyrerkapelle gedeutet wird. Die in den Ausgrabungsberichten zuerst erwähnte (Nr. 595 bezw. 17) ist ein flüchtiger, an sekundärer Stelle angebrachter Sgraffito; die andere (Nr. 596 bezw. 18) wurde sorgfältig in den grünen, oberen Rahmen einer Darstellung des Sieges Davids über den Riesen Goliath eingeschnitten. Schon dadurch wird klar, dass die letztere die frühere, die wichtigere sein muss, was auch aus den Grössenmassen und dem Formular folgt. Sie besteht aus einer einzigen Linie von 1,3 m Länge. Die Höhe der Buchstaben beträgt 4-5 cm. Die erste verteilt sich auf drei Zeilen mit einer grössten Länge von 29 cm und einer Gesamthöhe von 8 cm. Die einzelnen Buchstaben sind nur 1-2 cm hoch. Die zweite hat ein längeres, inhaltlich reicheres Formular als die erste, die ausserdem eine unkorrekte, hellenistische Orthographie aufweist. Die erste ist offenbar durch letztere angeregt worden, eine vereinfachende Kopie derselben.

1. *The Excavations at Dura-Europos*, Preliminary Report of Fifth Season of Work, October 1931-March 1932, ed. by M. I. Rostovtzeff, London-Prague-Oxford 1934, 241 f., 595 f. Carl H. Kraeling, *The Christian Building*, in: K. Bradford Welles, = *Final Report VIII*, 2, New Haven 1967, 89-97.

2. Schon Hopkins sah sich zu einem berichtigenden Nachtrag veranlasst, a.a.O.S. 283-285, nachdem er auf die Untersuchung über kleinasiatische Inschriften ähnlicher Form von Adolf Wilhelm im Sitzungsbericht der preussischen Akademie der Wissenschaften 1932, Phil. hist. Klasse, S. 847 ff. gestossen war und A. D. Nock sich ebenfalls geäussert hatte. Vgl. auch M. Rostovtzeff, *Dura-Europos and its Art*, Oxford, 1938, 130-134.

Folgender ist der Wortlaut der Inschriften nach den Korrekturen von Kraeling, welcher das Original in der Yale Art Gallery überprüft hat.

17 (Kraeling S. 95)

TON XPIC MNHCKECTE
CICEON TON TAΠI
NON

Τὸν Χρισ(τόν). Μνήσκεστε Σισέον τὸν ταπινόν.

18 (Kraeling S. 96)

TON XN IN ΥΜΕΙΝ ΜΝ[]CKECΘΕ[ΠΡ]ΟΚΛΟΥ

Τὸν Χ(ριστὸ)ν Ἰ(ησοῦ)ν ὑμῖν. Μν[ή]σκεσθε [...Πρ]όκλου.

Μνήσκεστε (17) statt μνήσκεσθε (18) entspricht einer dem hellenistichen Griechisch gebräuchlichen Schreibweise (Kraeling S. 96). Die Person, deren man sich erinnert, steht meistens im Genitiv, so dass sich auch von hier aus die längere Formel (18) als die üblichere erweist. Ταπινόν, statt ταπεινόν.

Die Uebersetzung und Interpretation dieser Inschriften, bzw. des Formulars wurden Gegenstand verschiedener Untersuchungen von C. Hopkins, A. D. Nock, F. Cumont, R. Mouterde, A. Wilhelm, K. Latte, J. und L. Robert, Kraeling [3]. Auf Grund der Lesung des Originals durch Kraeling, die wir nicht überprüfen können, und des Vergleiches mit kleinasiatischen Inschriften durch A. Wilhelm [4], nach welchem der Anfang unseres Formulars als beschwörende Anrufung (Akkusativ) aufgefasst werden muss, werden wir die Inschriften von Dura folgendermassen übersetzen dürfen :

17 „Bei Christus, denket an Siseos, den Geringen"!

18 „(Ich beschwöre) euch bei Christus Jesus, erinnert euch des Proklos"!

Beim Pronomen ὑμῖν werden wir es nicht mit einem Dativus possessoris zu tun haben (so Wilhelm), sondern mit dem Dativ der Person, die man beschwört, entsprechend der grammatikalischen Erfordernis des Zeitwortes ὄμνυμί τινι, das ausgefallen ist. Die Schwurformel ist verkürzt, so K. Latte [5]. Da die kürzere Formel (17) die längere (18) nachahmt, wird der Akkusativ τὸν Χριστόν im selben Sinne zu interpretieren sein. Die Ergänzung durch Kraeling „The Christ with you" (S. 95) ist daher anfechtbar. Eine Parallele bietet eine Inschrift aus Archelaïs in Kappadozien : Τὸν θ(εὸν) ὑμῖν. οἱ ἀναγινώσκοντες εὔξασθε ὑπὲρ αὐτῶν [6]. Siehe Nachtrag.

Im Gegensatz zu den verwandten ausserchristlichen Formeln hat hier das Verb aktive Bedeutung und nicht passive [7]. Diese (μνησθῇ) findet sich in zwei Inschriften des (eucharistischen) Raumes 4, bei Kraeling Nr. 9 und 10, S. 92. Der Ruf zum Gedenken geht ausserdem an eine Vielheit, an eine Gemeinde.

Dem Verfasser schwebt offenbar ein gemeinschaftliches, in erster Linie liturgisches Gebet vor. Das legt auch der sakrale Raum nahe, in dem sie sich befinden. Parallelen aus dem Gebiet der Epigraphik sind nicht sehr zahlreich.

Zu erwähnen ist eine spätere Bauinschrift aus Kalat Semân [8] : τοῦτο τὸ ἔργων τοῦ

3. *The Excavations at Dura-Europos*, V, 1934, 241-242; 283-285. Fr. CUMONT, *Fouilles de Doura-Europos* (1922-1923) = Bibl. archéol. et hist., t. IX, 1926, 351-352 : au sujet de la formule μνησθῇ. R. MOUTERDE, in : *Mélanges de l'Université S. Joseph* VIII, 1922, 445-451 et XII, 1927, 282; cf. in : L. JALABERT et R. MOUTERDE, *Inscriptions grecques et latines de la Syrie*. T. III, 1953, 158-160. JEANNE ET LOUIS ROBERT, in : *REG* 1939, 518 n. 451; 1952, 30 n. 72; L. ROBERT, *Hellenica*, I, 1940, 33 ff; II, 1946, 155 f; XII, 1965, 102. A. WILHELM, Τὸν Θεόν σοι μὴ ἀδικήσῃς, in : *Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften*, 1932, 847-859. K. LATTE, *Glotta XXXII*, 1952, 34 f. Vgl. KRAELING a.a.O.S. 96 Anm. 7.

4. A.a.O.S. 855.

5. *Zur griechischen Wortforschung*, in : *Glotta* 32, 1952, 34-35.

6. Vgl. J. et L. ROBERT, in : *REG* 52, 1939, 518.

7. Man vergleiche die Indizes der 6 Bände griechischer und lateinischer Inschriften Syriens von L. JALABERT, R. MOUTERDE (Bd. 1-5) und J.-P. REY-COQUAIS (Bd. 6), Paris 1929-1967. Ferner A. D. NOCK, Μνήσθητι in : *JThS* 30, 1929, 394.

8. L. JALABERT et R. MOUTERDE, *Inscriptions grecques et latines de la Syrie*, t. II, n. 413; ebenso in : Dictionnaire d'Archéologie chrét. et de Liturgie, t. VII, 685 (73). Dazu R. MOUTERDE in : *Mélanges de l'Université S. Joseph* VIII, 1922, 449 et XII, 1927, 282.

κωμέτου 'Αγαπίου· μνίσθητι εἰς τὸ σύναζις. Τεχνίτης Παλλάδι(ος), 'Αβραάμ, 'Ηρακλίτ(ου) Τιλοκβαριν(ός). „Dies ist das Werk des Dorfbewohners Agapios. Gedenke seiner bei der (liturgischen) Zusammenkunft. Der Handwerker Palladios, Abraham, des Heraklitos (Sohn) aus Tilokbarin."

Sofern μνίσθητι als Imperatif Plural zu lesen ist : μνήσθητε (R. Mouterde), wäre der Aufruf an die Gemeinde noch deutlicher. Die unkorrekte Wendung εἰς τὸ σύναξις, ohne Flexion, ist bei einem für gewöhnlich syrisch sprechenden Lapiziden nichts Ungewöhnliches (R. Mouterde).

Eines der ältesten und schönsten Beispiele ist die lateinische metrische Inschrift der Agape aus der Priszilla-Katakombe zu Rom [9]. Die zweite, uns allein interessierende Strophe davon lautet :

„Vos precor, o fratres, orare huc quando veni(tis) et precibus totis Patrem natumque rogatis, sit vestrae mentis Agapes carae meminisse, ut Deus omnipotens Agapen in saecula servet."

Die Aufforderung an die „Brüder", ihre Zusammenkünfte zum „gemeinsamen Gebet an den Vater und den Sohn" für das „Gedächtnis" der Toten, müssen im Licht zeitgenössischer Vätertexte (*Martyr. Pol.* 18, 3; Tertullian, *De corona* 3, 3, u.s.w.) als Bezeugung der Fürbitten beim eucharistischen Opfer für die Verstorbenen verstanden werden. Die syrische Didascalia XXVI, 61 (Connolly S. 253; Funk VI, 22, 2, S. 376) spricht ausdrücklich von der eucharistischen Synaxis mit Lesung, Gebet und Opfer in den Friedhöfen [10].

Aehnlich wird der Sinn anderer Inschriften sein, die zwar nicht die liturgische Fürbitte ausdrücklich enthalten, wohl aber die Aufforderung zum gemeinschaftlichen Gebet, wie folgende Sepulkralinschrift aus Capua :

ROGO VOS OMNES IN DNO IHV XPO (orate)
PRO ME PECCAT (ore) (CIL X, 4525).

Das Gebet der Neophyten.

Das älteste Zeugnis für das allgemeine Kirchengebet nach der Schriftlesung und Predigt dürfte der erste Klemensbrief, Kap. 59-61 sein. Fürbitten gab es in der Folge bei der Eucharistiefeier vor dem Kanon und innerhalb desselben, für Lebende und für Verstorbene. Man fügte solche auch dem kirchlichen Stundengebet hinzu, was für Jerusalem Egeria bezeugt [11].

Wir kennen Fürbitten ebenfalls bei der Taufspendung, was meist übersehen wurde. F. J. Dölger hat sie schon 1930 berührt [12]. Seitdem haben sich die Zeugnisse vermehrt. So erwähnt Justin ein der Taufe folgendes, „unter den versammelten Brüdern" verrichtetes, „inständiges gemeinsames Gebet für sich selbst, für den Erleuchteten und alle andern allüberall". Es schliesst mit dem Friedenskuss (*I Apol.* 65, 1). Da die Eucharistiefeier sich unmittelbar anschlosss, könnte es mit dem üblichen, allgemeinen Fürbittegebet zusammenfallen. Es kann aber ebenso gut als Abschluss der Tauffeier gewertet werden, was bei Tertullian *De bapt.* 20, 2 deutlicher wird. Dieser schreibt : „Wenn ihr, Gesegnete, denen die Gnade Gottes in Aussicht steht, aus dem heiligsten Bad der neuen Geburt steigt

9. E. Diehl, *Inscriptiones latinae christ. veteres* 2392.
10. « Vos uero, secundum euangelium et secundum sancti spiritus uirtutem et in memoriis congregantes uos et sacrarum scripturarum facite lectionem et ad Deum praeces indesinenter offerite, et eam quae secundum similitudinem regalis corporis Christi est regalem eucharistiam offerte tam in collectis uestris quam etiam in coemeteriis et in dormientium exi [ni] tione... sine discretione orantes offerite pro dormientibus. »
11. Egeria c. 24 *CC* 175, S. 68; *SC* 21, pp. 191-192. Vgl. J. A. Jungmann, *Missarum Sollemnia*, Wien 1949², I, 414; II, 185 f., 220 f., 288 f.
12. F. J. Dölger, *Das erste Gebet der Täuflinge in der Gemeinschaft der Brüder*. Ein Beitrag zu Tertullians De baptismo 20, In : Antike und Christentum II, 1930, 142-155. Vgl. Jb. f. Ant. u. Chr. 11/12, 1968, 124 f.

und erstmals die Hände bei der Mutter in Gemeinschaft mit den Brüdern öffnet, dann erflehet vom Vater, erflehet vom Herrn, als Sondergut möge mit der (Tauf)-gnade die Verteilung der Charismen verbunden sein. „Bittet und ihr werdet empfangen" sagt er (*Mt* 7, 7). Ihr habt nämlich gesucht und habt gefunden, ihr habt angeklopft und es ist euch geöffnet worden. Nur bitte ich : wenn ihr flehet, dann gedenkt auch Tertullians, des Sünders" [13].

Das Sondergut (peculium) ist das dem Sohn vom Vater zur eigenen Verfügung vor dem Tod überlassene Vermögen. Es kann auch das persönliche, ersparte Geld eines Unfreien sein, mit dem sich dieser loskaufen konnte. Das Bild führt also den Gedanken der Wiedergeburt und Sohnschaft, vielleicht auch den des Loskaufes von der Knechtschaft glücklich weiter. Das „Sondergut", ist die besondere Fürbittegewalt, welche dem Neugetauften zuerkannt wurde. Dölger hat im oben angeführten Aufzatz weitere Zeugnisse für diesen Glauben angeführt. Deshalb empfahl man sich den Neugetauften für den feierlichen Augenblick, da sie „erstmals bei der Mutter Kirche gemeinsam mit den Brüdern beten". Dieses Gebet war, nach Dölger, das „Vaterunser". Er führt Cypr., De dom. orat. 9 an (*CSEL* III, 1, 273 Z. 5-7), ferner die Apostolischen Konstitutionen VII, 45, 1 (*Funk* I, 450). Hier folgt das stehend verrichtete Gebet, „das uns der Herr gelehrt hat", der Salbung mit Chrisam, die ihrerseits der Taufe folgt : der Ort dieses Gebetes ist also der Taufraum [14].

Dieses Gebet scheint sich aber nicht auf das „Vaterunser" beschränkt zu haben. Bei Justin ist sein Gegenstand die Beharrlichkeit im christlichen Leben und das ewige Heil für den Täufling und alle Menschen. Tertullian spricht von Bitten an den Vater und den Sohn. Das überbordet den Inhalt des „Vaterunser". Gleichzeitig wie Tertullian erwähnt die Paradosis 22 das Gebet, welches die Täuflinge mit den Gläubigen nach der Firmung gemeinsam sprechen, was ihnen vor der Taufe nicht gestattet ist. Es schliesst mit dem Friedenskuss [15]. Form und Inhalt werden nicht bestimmt. Der Täufling hat aber den Taufraum bereits für die in der „Kirche" gespendete Firmung verlassen (Ebd. 21 Ende) [16].

Am ausführlichsten erzählt die Handlung Johannes Chrysostomus in den von Papadopoulos-Kerameus und jüngst von A. Wenger gefundenen Taufkatechesen, die aus der antiochenischen Wirksamkeit des Verfassers stammen.

„Gleich beim Aufsteigen" aus den heiligen Wassern umarmen, begrüssen und küssen alle Gegenwärtigen jene, die vordem Sklaven und Gefangene, nun plötzlich Freie und Söhne geworden und zur Tafel des Königs geladen sind [17]. Wenn die Neophyten „vor dem Thron des Königs" stehen, „der seine Gaben verteilt, und sie durch ihre (aufrechte) Haltung die Auferstehung versinnbilden, dann sollen sie um seinen Beistand für die Bewahrung der empfangenen Geschenke und um Schutz gegen die Nachstellungen des Bösen bitten; flehen sollen sie für den Frieden der Kirchen und für die Verirrten, damit wir selbst verschont bleiben. Denn jener, der sie zur Gottessohnschaft und zur Freiheit erhoben hat, wird ihnen keine Bitte abschlagen, sondern alles gewähren, auch so die ihm eigene Güte nachbildend" [18]. Die hier angetönte Bitte um ein Gebet für den Katecheten selbst wird zur klaren Aufforderung, ausser in Katech. II, 19, am Anfang einer zu Beginn der Fastenzeit gehalten Katechese (*PG* 49, 223 Z. 15-17). Sie kehrt noch eindringlicher wieder in der

13. "Igitur benedicti quos gratia Dei expectat, cum de illo sanctissimo lauacro noui natalis ascenditis et primas manus apud matrem cum fratribus aperitis, petite de patre, petite de domino, peculia gratiae distributiones charismatum subiacere. ‚Petite et accipietis' (*Matth.*, VII, 7), inquit : quaesistis enim et inuenistis; pulsastis, et apertum est uobis. Tantum oro, ut cum petitis etiam Tertulliani peccatoris memineritis. "*CC* I, 295.

14. C. J. Plumpe, *Mater Ecclesia*, Washington 1943, p. 51 ff. deutet den Ausdruck Tertullians ‚apud Matrem' : „in the house of your Mother" d.h. von der materiellen Kirche, die vom Taufort verschieden und entfernt von ihm ist.

15. Paradosis 22, Botte, *SC*, p. 53; in Liturg. Quellen und Forschungen 21 S. 54.

16. *SC* p. 51; LQF 21 S. 50; vgl. auch F. J. Dölger, in Antike und Christentum 1, 1929, 188 f.

17. A. Wenger, *Kat.* II, 27, SC 50, 148 f. Vgl. die Parallele in Homilie III zur Überschrift der Apostelgeschichte, *PG* 51, 98.

18. A. Wenger, *Kat.* II, 29, S. 149-150; ebenso II, 19, S. 144.

Gründonnerstagskatechese [19] : „Wenn ihr in das Becken jener Wasser hinabsteigen werdet, erinnert euch meiner Unwürdigkeit... Erinnert euch meiner, weil es euch gut gegangen ist".

In beiden Katechesen lehnt sich Chrysostomus an die Bitte des ägyptischen Josef an, der sich im Gefängnis um Hilfe an Pharaos Mundschenk wendete (*Gen.* 40, 14). Nach Homilie VI zum Kolosserbrief ertönt sofort beim Aufstieg aus dem Wasser das Gebet des Herrn (*PG* 62, 342).

Hier haben wir alles : den Verlauf der ganzen Handlung, die Begrüssung durch die Brüder, den Friedenskuss, das „Vaterunser" und die Fürbitten, die Begründung der Fürbittegewalt, die Aufforderung zum Gedenken für den Katecheten.

Merkwürdigerweise hat uns Theodor von Mopsuestia in seinen Taufkatachesen [20] nichts über diese Liturgie berichtet. Anders Quodvultdeus aus Karthago : „Merces nostra est, ut in illo sancto fonte adjuvetis nos orationibus vestris [21]". Im Sermo de quarta feria 7, 9 (*PL* 40, 693 f.) folgt derselben Bitte die Aufforderung zum Gebet „für den Frieden, die Befreiung dieser Erde, die Besänftigung des ob unsern Sünden erzürnten Vaters im Himmel".

Die Formulierung der letzterwähnten Stelle aus Johannes Chrysostomus führt uns zu den Inschriften von Dura-Europos zurück. Dass es sich um die Aufforderung zu einem gemeinsamen, offenbar liturgischen Gebet handelt, wurde bereits erwähnt. Wenn der Raum 6, in dem sich die Inschriften befinden, der Spendung der Taufe diente, dann dürfen wir in ihnen eine Entsprechung zu den eben behandelten Texten aus Tertullian, der Paradosis, den Apostolischen Konstitutionen, vor allem des Johannes Chrysostomus und Quodvultdeus sehen. Damit wäre ein neuer Hinweis für die Bestimmung des Raumes 6 ermittelt, den Kraeling in seiner überzeugenden Beweisführung gegen die Martyrion-These (S. 145-151) nicht erwähnt. Ob nun diese Fürbitten im selben Raume wie die Taufe verrichtet wurden, was wahrscheinlich ist, oder bei der anschliessenden Eucharistiefeier im gegenüberliegenden, süddöstlichen Raume 4, ist von untergeordneter Bedeutung.

Im Falle eines Martyrions würden wir Anrufungen an die Blutzeugen erwarten, wie sie in der Nähe von Martyrergräbern üblich waren. Bemerkenswert ist auch der Umstand, dass der eucharistische Raum 4 keine Christus-Anrufungen aufweist. Die im östlichen Teil dieses grössten Raumes erhaltene Erhöhung kann nur für den Platz (das Podium) des Vorstehers bestimmt gewesen sein, vor welchem der bewegliche Tischaltar aufgestellt wurde. Die Didaskalie schreibt ausdrücklich diese Anordnung d.h. die Ostung für den eucharistischen Raum vor [22]. Gerade das Gegenteil ist der Fall im Raume 6, wo der Baldachin über dem Tauf-Becken im Westen steht.

Christus in der Taufliturgie.

Es lohnt sich nun, die Analyse unserer Inschriften in der neugewonnenen Sicht weiter zu verfolgen. Welche Erlebnisse, liturgische Handlungen und religiöse Vorstellungen mögen Verfasser und antike Leser mit ihnen verbunden haben? Die Anrufung des „Christus Jesus" kann durch die Taufliturgie und Taufkatechese beleuchtet werden. Man wird dabei in erster Linie aus Syrien und Palästina stammende Texte berücksichtigen müssen. Wir gehen von den Taufkatechesen des *Johannes Chrysostomus* aus. Obwohl sie mehr als ein Jahrhundert nach unseren Inschriften, aber im selben hellenistischen, syrischen Kul-

19. Papadopoulos-Kerameus, III, S. 174, Zeile 13-19.
20. Vgl. A. Mingana, *On the Baptism*, in : Woodbrooke Studies, vol. VI, Cambridge 1933, S. 16-70, bzw. 143-204.
21. De cantico novo X, 10, ehemals Augustinus zugeeignet, *PL* 40, 686.
22. Kap. XII, Connolly S. 119; Funk I, 158 ff.

turraum gehalten wurden, sind sie wegen ihrer Ausführlichkeit eine unvergleichliche Quelle [23].

Die Exorzismen, welche der Taufe vorausgehen, sollen die Herzen der Taufbewerber reinigen, dadurch würdig machen für die Ankunft „des himmlischen Königs" d.h. des Christus (Wenger, II, *Katech.* 12, S. 140). Nach der Absage an den gegenwärtig gedachten Teufel gibt sich der Täufling nach Osten gewandt Christus hin : „Ich stelle mich auf deine Seite, Christus" (συντάσσομαί σοι Χριστέ) [24].

Bei der nun folgenden Salbung in Kreuzform auf der Stirne wird das Motiv des Kampfes gegen Satan breit entwickelt. Der Täufling ist Athlet und Soldat des Christus geworden [25]. In diesem Ringen ist Christus unser Mitstreiter (Wenger II, 29, S. 150 : συμμαχίαν). Er hat uns mit unbesieglichen Waffen ausgerüstet (ebd. III, 11, S. 157 f.). Er ist „mit uns" (ebd. III, 9, S. 156). Er selbst ist es, der durch die Hand des Priesters uns das Zeichen des Kreuzes auf die Stirne macht (Papadopoulos-Kerameus, *Katech.* III, 7, S. 173), vor dem der besiegte Satan zurückschreckt (Wenger, *Katech.* II, 23, S. 146). Das Chrisam besteht aus Olivenöl und Balsam; dieser versinnbildet die Braut, jenes den Athleten (Papadopoulos-Kerameus III, 7, S. 173).

Bei dem als Mysterienhandlung beschriebenen Taufbad ist Christus der Mystagog. Die Nacktheit des Täuflings erinnert den Prediger an die Nacktheit der ersten Eltern im Paradies. „Aber viel besser als das Paradies ist der Taufbrunnen. Hier gibt es keine Schlange, wohl aber ist Christus hier, der als Mystagog dich zur Wiedergeburt aus dem Wasser und dem Geiste führt" (Papadopoulos-Kerameus, *Katech.* III, 8, S. 173 f.). Mann erinnere sich, dass über dem Taufbecken in Dura der Sündenfall Adams und Evas dargestellt ist. Zwischen Christus und dem Täufling kommt es zu einer geheimnisvollen Begegnung und bleibenden Gegenwart : „Christus wirst du in Kürze anziehen (*Gal.* 3, 27), und es geziemt sich für dich, entsprechend seiner (steten) Gegenwart (συμπαρόντος) zu handeln und zu wollen" (Wenger, *Katech.* I, 44, S. 131). Die kaiserlichen Würdenträger, auf deren Kleidern die Bildnisse der Herrscher angebracht waren, zum Vergleich heranziehend fährt Chrysostomus fort : „Wenn jene Beamten wegen eines Gewandes mit dem Bild (des Kaisers) geachtet sein wollen, um wieviel mehr du, der du Christus selbst anziehen wirst. Denn, sagte er, ich wandle in eurer Mitte und werde euer Gott sein" (*Lév.* 26, 12) [26]. Das Bild der königlichen (kaiserlichen) „Parusie" — der techniche Ausdruck steht in Wenger, *Katech.* II, 12, S. 140 — wird in Katechese III, 9 (Papadopoulos-Kerameus S. 174) breiter ausgeführt. An Stelle des zeremoniellen „Aurum coronarium" (Darbringung von Goldkränzen) tritt die Darbringung des geistigen Kranzes des Glaubens : „Nicht einen Kranz aus Gold werdet ihr darbringen, sondern den Kranz des Glaubens". Anderswo ist die Rede von einer Begegnung (συντυγχάνειν) mit dem König, „der euch mit Herzlichkeit empfangen und mit dem königlichen Gewande bekleiden und alle Gaben nach Wunsch austeilen wird" (Wenger, *Katech.* II, 19, S. 144). Die Sitte der kaiserlichen „largitiones" wird hier mit den Fürbitten in Beziehung gebracht.

Aus der Tauformel : „N. N. wird getauft auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Hl. Geistes" schliesst Chrysostomus, dass nicht der Priester allein dem Täufling die Hand auflegt, sondern auch und vielmehr Christus [27].

Unter den vielfachen Wirkungen der Taufe [28] sind drei für uns bedeutsam : die

23. Vgl. in der Ausgabe von A. Wenger das Einführungskapitel über die Taufliturgie in Antiochien, in *SC* 50, pp. 66-102.

24. Wenger, *Katech.* II, 21, S. 145. Papadopoulos-Kerameus, *Katech.* III, 6, S. 172. *Katech.* II, 5, bei Montfaucon *PG* 49, 240.

25. Wenger, *Katech.* II, 22-23, S. 145-147; vgl. III, 9, S. 155 f.

26. Ebd. 45, S. 131. Denselben Realismus finden wir in der Katech. II, 11, S. 139 : „Wie ziehen Christus selber an".

27. Wenger, *Katech.* II, 25, S. 147 f. Ebenso Papadopoulos-Kerameus, *Katech.* III, 3, S. 169.

28. Siehe Wenger, *Katech.* III, 5, S. 153. Die Täuflinge werden aus Gefangenen Freie und Bürger der Kirche, Gerechte, Heilige, Söhne, Erben, des Christus Brüder,

Täuflinge werden Tempel oder Haus des Christus, Glieder seines Leibes, seine Bräute [29]. Alle Metaphern stammen aus Paulus, letztere aus 2. *Kor.* 11, 2. Keiner hat die Brautmystik in Verbindung mit der Taufe so oft und so tief entwickelt wie Chrysostomus [30]. Für ihn sind die Tage der Taufe „die ersehnten und geliebten Tage der geistigen Hochzeit" (Wenger, *Katech.* I, 1, S. 108) [31].

In der Liturgie und Theologie der Taufe, in der Frömmigkeit steht bei Chrysostomus Christus wirklich in der Mitte. Die Ausrichtung auf die Trinität tritt trotz der Taufformel völlig zurück. All das ist echt paulinisch und findet sich bei andern Autoren, besonders Syriens. Wir können sie nun kurz behandeln.

Theodor von Mopsuestia hält sich übermässig lange bei der Widersage an Satan und der Hingabe an Christus auf [32], weniger bei der Taufe, die uns Christus in seinem Tod und seiner Auferstehung angleicht (Kap. III, S. 44), uns zu Gliedern seiner Familie und zu seinen Soldaten macht (Kap. III, S. 47), zu Gliedern seines Leibes und zu Kindern Gottes (Kap. IV, S. 65, 67).

Der Verfasser der mystagogischen Katechesen „*Cyrills*" hat mit Chrysostomus manches gemeinsam : „Die Widersage an Satan und die Hingabe (σύνταξιν) an Christus (I, 8-9)", die Ausgestaltung des paulinischen (*Gal.* 3, 27; *Rom.* 6, 3-14; 13, 14) Motivs vom Anziehen des Christus (I, 10; II kommentiert *Rom.* 6, 3-14), das vor allem in der 2. Katechese über die Taufe nach seiner ganzen Beziehungsfülle zum ersten und zweiten Adam und zu uns ausgebeutet wird. An uns selbst vollzieht sich mysterienhaft, bildlich und doch wirklich, das Leiden des Herrn (II, 4-7). Christi teilhaftig geworden werden wir mit Recht Christen gennant; sein Abbild sind wir (III, 1). Durch die Salbung mit Chrisam nach der Taufe sind wir „Gemeinschafter und Teilhaber des Christus" geworden (III, 2). Wie er nach seiner Taufe und der Herabkunft des Geistes den Kampf mit dem Teufel bestanden hat, so werden wir es : „Alles kann ich in dem, der mir die Kraft verleiht" *Phil.* 4, 13 (III, 4). „Christus war der Erstling, wir sind der von ihm durchsäuerte Teig (φύραμα) (III, 6), „durch die Eucharistie *ein* Leib und *ein* Blut mit Christus" (IV, 1 σύσσωμοι καὶ σύναιμοι).

Eine ausgiebige Quelle sind die Hymnen *Ephräms* zum Epiphaniefest, das im Osten auch Tauffest war. Daher behandeln mehrere dieser dichterischen Ergüsse unser Thema wie die Brautmystik (2. *Cor.* 11, 2), das Anziehen des Christus (*Gal.* 3, 27), seltener die Eingliederung in den Leib Christi. „Unvergängliches Brautgemach, nie endendes Glück habt

Miterben, Glieder und Tempel, Werkzeuge des Geistes; ähnlich in II, 2 *PG* 49, 233 : Kleid, Tisch, Ruhm, Wohnung, Haupt, Wurzel, Bruder und Bräutigam.

29. Wohnung oder Haus : WENGER II, 12, S.140; IV, 4, S.184; 17, S.191; 18, S.192; Tempel ναὸς χριστοφόρος III, 15, S.159.

30. Vgl. WENGER I, 1, S. 108; 3, S. 110; 11-17, S.114-118; III, 16-19, S.160-162; IV, 12, S.189; VI, 24-25, S.227; PAPADOPOULOS-KERAMEUS III, 1, S.166 f.; 7, S. 173; MONTFAUCON I, 1 *PG* 49, 225; II, 2 *PG* 49, 233. Wir verweisen auf unsere Arbeit : *Ein Hymnus zur Ostervigil von Meliton?* (Papyrus Bodmer XII), Freiburg i/Ü. 1960, S.51 f.; ferner R. CANTALAMESSA, *L'Omelia „In S. Pascha" dello Pseudo-Ippolito di Roma,* Milano 1967, 296-306.

31. In liturgischen und patristischen Texten wird das Gleichnis der 10 Jungfrauen *Matth.*, 25 mit der Taufe und der Brautmystik verknüpft. Wir verweisen auf unsere Arbeit : *Ein Hymnus zur Ostervigil von Meliton...* S. 37-62. Da an der Ostwand des Baptisteriums von Dura die Füsse und der Saum des Kleides von 5 Frauen erhalten sind, hat man diese Freske und jene der Nordwand mit 3 erhaltenen, Fackel tragenden Frauen als Darstellung der klugen und unklugen Jungfrauen (vor einer Türe) gedeutet. Kraeling S.80 ff. findet den Vorschlag zwar verlockend, aber lehnt ihn ab. Die Türe an der Nordwand wäre geöffnet, nicht geschlossen. Die 3 Frauen der Nordwand sind die hl. Frauen vor dem Sarkophag (Grab) Christi (nicht dem Haus des Bräutigams). Die 5 Frauen an der Ostwand wären ihre Begleiterinnen, „die übrigen Frauen" wie *Lukas 24, 10* schreibt. Diese Beobachtungen sind richtig, aber die Beweisführung ist nicht schlüssig. Nur die klugen Jungfrauen sind auf der Ostwand dargestellt. Ihnen ist die Türe geöffnet. *Sie* finden den Bräutigam. Sie allein versinnbilden die Neophyten. Die Frauen der Nordwand sind die hl. Frauen vor dem Grabe des Auferstandenen. Da die Brautmystik ein so beliebtes Taufthema in der Liturgie und Katechese war, muss es ernsthaft auch für Dura in Erwägung gezogen werden. Anderseits hat der Lukastext weder in der Liturgie und Literatur, noch in der Kunst der alten Christen ein Echo gefunden.

32. Katechese über die Taufe bei A. MINGANA, *On the baptism...* S.27 ff.

ihr euch aus dem Wasser geholt, ihr geistigen Söhne, in dieser Welt und jener [33]!" „Steigt hinab, meine gezeichneten Brüder, ziehet unsern Herrn an und verschmelzt mit seinem Geschlecht", usw. Dieses Gewand ist Christus selbst, Feuer und Geist, das die Sünden verzehrt [34]. Öfters wird das Kleid der Taufe jenem der Stammeltern gegenübergestellt [35].

„Christus wurde (bei der Taufe) für euch Haupt und ihr für ihn zu Gliedern" (IX, 1, S. 163).

Die Beziehung der Taufe zum Sündenfall hat ihre bildliche Darstellung über dem Taufbecken Duras erhalten. Über ihr sehen wir den Guten Hirten, den folgender Text beleuchtet : „Die alten Schafe drinnen eilen herbei, den (Friedens) Kuss zu geben den neuen Lämmern, die (neu) hinzugekommen sind" (VI, 15, S. 149; vgl. ebd. 6, S. 148).

Unter den alttestamentlichen Vorbildern der Taufe bzw. der Widersage an Satan und des Sieges über ihn wird Davids Sieg über Goliath angeführt : „Mit der Waffe, die David angelegt hatte aus dem Öl (der Salbung), bekämpfte und demütigte er jenen Helden (Goliath), der Israël unterjochen wollte" [36]. Dieses Vorbild ist in unmittelbarer Nähe unserer Inschriften dargestellt.

Die Getauften spricht der Sänger an : „Söhne Gottes seid ihr geworden, Brüder und Freunde Christi, Verwandte des Geistes durch die Taufe (*De Epiph.* XIII, 7, S. 176). Hier folgt die Dreizahl aus der trinitarischen Taufformel.

Der älteste der syrischen Kirchenväter, *Afrahat*, versucht in der Abhandlung De monachis 10-19 in langen Ausführungen zu erklären, wie die Gegenwart des einen Christus in den vielen Getauften möglich sei. Wir sind Tempel des Geistes Christi, schreibt er, weil wir ihn durch die Taufe empfangen haben. Die Priester rufen den Heiligen Geist herab (Taufepiklese). Er ruht über den Wassern „und ihn ziehen jene, die getauft werden, an" [37]. Die Überzeugung vom Wohnen Christi in den Getauften äussert der „persische Weise" auch sonst häufig [38].

Die unseren Inschriften gleichzeitige *Didaskalie* liefert uns zwar keine unmittelbar die Taufe betreffenden Texte; aber sie bezeugt das in den syrischen Gemeinden lebendige Bewusstsein von der Gegenwart Christi in ihren Versammlungen. Der Verfasser fordet den Bischof auf, das Volk zum regelmässigen Besuch der Gottesdienste anzuhalten, damit durch das Fernbleiben der Leib Christi nicht um eines seiner Glieder vermindert werde. „Da ihr Glieder Christi seid, so zerstreut (Vgl. *Matth.* 12, 30) euch selbst nicht weg von der Kirche, dadurch dass ihr an den Versammlungen nicht teilnehmet. Da ihr Christus zum Haupt habt, das gemäss seiner Verheissung mit euch ist und mit euch vereint bleibt (συνόντα καὶ κοινωνοῦντα ὑμῖν), so vernachlässigt euch selbst nicht, beraubet den Erlöser nich der ihm zugehörigen Glieder und zerreisset seinen Leib nicht" [39].

Der Raum erlaubt keine Erweiterung durch Heranziehung aussersyrrischer Texte, etwa der anonymen Paschahomilie, die jüngst R. Cantalamessa eingehend behandelte, und in Kleinasien im 2. Jh. entstehen lässt [40]. Oder des Papyrus Bodmer XII, der wahrscheinlich Fragment eines Taufhymnus ist. Beiden ist die Tauf-Braut-Mystik geläufig, in erste-

33. IV, 22, *CSCO* 187, S.144, Ed. Beck; vgl. auch I, 7, S.132; XII, 6, S.174; XIII, 4-6, S.175 f. Sōgitâ V, 1.12 ebd. S.201 f.; Sōgitâ VI, 3.8.13, S.207 f.

34. *De Epiph.* IV, 1-22, S. 142-144. Die ganze Hymne kreist um diesen Inhalt. Vgl. auch V, 1, S.145; VI, 9, S.148; IX, 12-13, S.165; XIII, 14, S.177.

35. XII, 1-4, S.173; XIII, 3, S.175. Zur Beziehung zwischen Taufe und Paradies vgl. auch X, 1, S. 166; XIII, 13, S.177.

36. V, 10, S. 140. Kraeling a.a.O.S. 189 zitiert ausserdem nach Seston, *Hymn. de crucifixione* VIII, 4, wo aber der unmittelbare Zusammenhang mit dem Kreuze vorliegt. Auch Augustinus weiss um die baptismale Auslegung dieser Stelle, zieht ihr aber eine andere vor, vgl. Sermo 32, VII, *CC*, XLI, 401.

37. Demonstr. VI, 10-19 Patrol. Syr. I, 281 ff. bes. S.291-294.

38. Im zitierten ersten Band der Patrol. Syr. S.10.14.30.94. 158.235.430.

39. *Didascalia* II, 59 Funk I, S.170; Ausg. Connolly Kap. XIII, S.124-125. Zur Leib-Christilehre vgl. auch II, 43 Funk S.134 f.; Connolly Kap. X, S.107 f. *Die Apostolischen Konstitutionen*, ebenfalls im Bereich von Antiochien beheimatet, haben den Text mit unwesentlichen Aenderungen übernommen.

40. R. Cantalamessa, *L'Omilia „In S. Pascha"*... S. 287-328.

rer besonders in § 62. In letzterem werden die Neophyten angesprochen : „Erhöhet wurdet ihr Bräute und Bräutigame, weil ihr gefunden habt euren Bräutigam Christus“ [41].

Christozentrisch sind Theologie, Liturgie und Spiritualität des frühesten antiochenischen Kirchenvaters *Ignatius*, der auf den Spuren des Paulus wandelt. Eine kleine Blütenlese mag genügen. „In eurer (durch die Übereinstimmung der Hierarchie verwirklichten) Eintracht und zusammenklingenden Liebe wird Jesus-Christus besungen. Aber auch jeder und alle insgesamt werdet ein Chor, damit ihr in gleicher Gesinnung zusammenklingend, nach Annahme der Melodie Gottes in der Einheit, mit *einer* Stimme durch Jesus Christus dem Vater singet, damit er auf euch auch hört und durch eure guten Werke euch als Glieder seines Sohnes erkenne“ [42]. Die Gläubigen von Ephesus „sind so miteinander vermischt (geeint), wie die Kirche mit Jesus Christus und wie Jesus mit dem Vater„. Daher wird ihr Gebet auch erhört : „Wenn das Gebet des einen und andern eine solche Macht besitzt (Vgl. *Matth.* 18, 19 f.), wieviel mehr dann jenes des Bischofs und der ganzen Gemeinde“. (*Éphés.* 5, 2.) Die Getauften sind „Gottesträger, Tempelträger, Christusträger (χριστοφόροι)“ (*Éphés.* 9, 2). Sie sollen „in Christus bleiben“ (*Éphés.* 10, 3), „in ihm befunden werden„ (*Éphés.* 11, 1). Daher die Aufforderung : „Tun wir also alles wie solche, in denen er (der Herr) wohnt, damit wir seine Tempel seien und er selbst in uns als unser Gott sei, was er in Wirklichkeit auch ist“ (*Éphés.* 15, 3. Vgl. Magn. 12; *Rom.* 6, 3). Diese Zeugnisse enthalten alle wesentlichen Elemente, aus welchen sich die christozentrische Taufliturgie und Frömmigkeit erklärt.

Von diesem geschichtlichen Hintergrund her muss die Anrufung Jesu Christi in unseren Inschriften gesehen und beurteilt werden. Die Beschwörung offenbart dieselbe Intensität des Gebetes und des Vertrauens auf die Fürbittegewalt der Neugetauften wie die Bitten eines Tertullian, Chrysostomus, Quodvultdeus. Nach unseren Zeugnissen über die Stellung Christi in der Taufliturgie und Taufkatechese können wir nun *seinen* Namen in der Formel erwarten. In ihr klingt das Bewusstsein nach, dass Christus „mit“ der Taufgemeinde ist, „in“ den Täuflingen Wohnung genommen hat, „unter“ den Versammelten wirklich gegenwärtig geworden ist, mag auch der archäologische Befund und die philologische Überlegung (ὑμῖν nicht Dativus possessoris, ἐν ὑμῖν nicht ursprünglich) eine solche Deutung wohl nicht *unmittelbar* beweisen und erkennen lassen.

Siseos und Proklos.

Siseos kommt einmal in einer Rechnung von Dura vor. Er ist ein Einheimischer (Kraeling, S. 96). Ein Jude dieses Namens wäre nach Fl. Josephus (Ant. Jud. VII, V, 4, 110) Schriftführer Davids gewesen. Siseos wird also ein Judenchrist gewesen sein [43]. Er nennt sich ταπεινός, was verschieden gedeutet werden kann : niedrigen Standes, arm, oder im ethischen Sinne : demütig, bescheiden [44]. Beide schliessen sich natürlich nicht aus. Die Demut ist eine echt christliche Geisteshaltung. Sie zieht das Wohlwollen Gottes und der Menschen nach sich, ist daher in einer Bitte gut gewählt.

Wer die Nähe und die sekundäre Stelle der Siseosinschrift zu jener des Proklos beachtet, durch die sie angeregt wurde, die sie nachahmend abkürzt, der wird den ersten Sinn nicht ausschliessen.

41. O. Perler, *Ein Hymnus zur Ostervigil...* S.73 f. Spätere Autoren und die östlichen Taufliturgien, die wir in Assemanis *Codex liturgicus*, Tom. II De baptismo, durchgesehen haben, müssen wir übergehen.

42. *Eph.* 4, 1-2. Vgl. *Rom.* 2, 2.

43. Der Name „Sisius“ kommt auf Töpferwaren vor, Pauly-Wissowa, Realencyclopädie III A 1, 367.

44. Vgl. W. Grundmann, in : G. Kittel, *TWNT* VIII 1-27.

Der Name Proklos kommt in der lateinischen Form dreimal in militärischen Dokumenten Duras vor [45]. Wir finden ihn in Inschriften Syriens, sei es lateinischen (Proculeianus, Proculinus, Proculus, Procla), sei es griechischen. Meist handelt es sich um Soldaten, jedoch nicht ausschliesslich, bisweilen führender Stellung [46]. Nie hingegen treffen wir den Namen Siseos.

Es ist also durchaus wahrscheinlich, dass unser Proklos aus den Kreisen der in der Grenzstation Dura im 3. Jh. zahlreichen römischen Soldaten oder ihrer Familien stammt [47]. Welches mag seine Stellung in der Gemeinde gewesen sein? Man vermutete, seine Inschrift erkläre sich aus einer Vergabung, etwa der liturgischen Gegenstände, die in der über ihr befindlichen Nische untergebracht waren. Hingegen fehlt jede diesbezügliche Angabe, wie sie in andern Fällen vorhanden sind. Proklos musste eine gewisse Bedeutung haben; das ergibt sich aus dem Ort, der Art und gewählteren Ausführung der Inschrift, der Beziehung zwischen ihr und der Siseos-Inschrift.

Eine verlockende Annahme drängt sich von selbst auf, wenn der oben vollzogene Vergleich mit der Bitte der Katecheten an die Täuflinge um frommes Gedenken zurechtbesteht. Proklos mag Katechet, Priester, vielleicht Bischof der kleinen Gemeinde gewesen sein. Die kirchliche Organisation war im 3. Jh. in Syrien voll entwickelt, was aus der Didaskalie ersichtlich ist [48]. Anderseits liegen keine hinreichenden Gründe vor, das Haus der Kirche in Dura als Versammlungsort einer Sekte zu erklären.

Ein Bischof Proklos ist uns aus der Kontroverse um Paulus von Samosata bekannt. Sein Name steht unter den 16 Absendern des Synodalschreibens, in welchem Leben, Irrlehre und Verurteilung des Samosateners durch das Konzil von Antiochien vom Jahre 268 den Kirchen mitgeteilt werden (Eusebius, *KG* VII, 30, 2). Er ist ebenfalls unter den 6 „orthodoxen Bischöfen", den Absendern des sogenannten Hymenäusbriefes an Paul von Samosata, dessen Echtheit beanstandet wurde, doch wohl zu Unrecht [49].

Aus diesen beiden Quellen folgt unmittelbar der Name, das Bischofsamt mit Sicherheit nur aus dem Titel des Hymenäusbriefes, ferner die Teilnahme an der Kontroverse und die Zeit. Der Hymenäusbrief ging der Synode von 268 voraus.

Eusebius führt als Teilnehmer der ersten Synode um 264, 8 Bischöfe mit Angabe ihres Sitzes an: Firmilian von Caesarea, die beiden Brüder Gregor und Athenodor, Bischöfe im Pontus (vgl. Eusebius *KG* VI, 30), Helenus von Tarsus, Nikomas von Ikonium, Hymenäus von Jerusalem, Theoteknus von Caesarea in Palästina, Maximus von Bostra. Die Reihenfolge ist im grossen und ganzen geographisch, sie schreitet von Kleinasien nach Syrien, Palästina und Arabien. Die Liste gibt nur die hervorragendsten Mitglieder. „Von allen Seiten eilten die Hirten der Kirchen nach Antiochien" (VII, 27, 2). Im Hymenäusbrief kehren mehrere dieser Namen wieder (sie sind kursiv gedruckt): *Hymenäus*, Theophilus, *Theoteknus*, *Maximus*, Proklus, Bolanus. Harnack [50] vermutet in Theophilus den Bischof von Tyrus. Die Gruppe beschränkt sich also auf Syrien-Palästina-Arabien, soweit die Sitze bekannt sind. Man darf also für die beiden letzten Proklus und Bolanus ähnliches annehmen. Nach G. Bardy [51] wären es „wahrscheinlich palästinensische oder phöni-

45. Domitius Proclus, Aurel (Final Report V, 1 Nr. 100, XL; Domittius Proc(ul)us, ebd. Nr. 101, XL, 19; Julius Proculus, ebd. Nr. 93, 2.

46. Vgl. L. Jalabert, R. Mouterde, R. Mondésert, J.-P. Rey-Coquais, *Inscriptions grecques et latines de la Syrie*, Paris 1929-1967, griechisch: Nr. 149, 2; 467, 2; 623 A; 989 ein Bildhauer; 1584; lateinisch: 57; 72; 69, 3; 1173, 6; 1401 Petronia Procla; 2778. Auch in Inschriften Kleinasiens treffen wir den Namen nicht selten an, vgl. *Monumenta Asiae minoris antiqua* I, 1.35.41.42; III, 174.175.669; IV, 333; V, 31; VI, 20.176.304.212.236; VII, 21.146.350; VIII, 31.

47. Kraeling S. 90, 109, 154; M. Rostovtzeff, *Dura-Europos and its Art*, Oxford 1938, S. 50-55.

48. Die negative Darstellung Kraelings S.109 scheint uns nicht zutreffend zu sein. Inschrift n. 9, die vielleicht einen ἐπί]σκοπον erwähnt, ist unsicher, Kraeling S.92.

49. Vgl. dazu H. de Riedmatten, *Les Actes du procès de Paul de Samosate*, Fribourg 1952, S.121-134; Ausgabe E. Schwartz in: Sitzungsber. d. bayerischen Akademie d. Wissensch., Philos.-philol.-hist. Klasse 1923, 3, S.42 ff.; F. Loofs, *Paulus von Samosata*, *TU* 3.14, Leipzig 1924, S. 265-283.

50. *Mission und Ausbreitung des Christentums*, Leipzig ²1906, II, 106, Anm. 2.

51. Paul de Samosate, Louvain ²1929, S.19.

zische Bischöfe". Wir dürfen den Rahmen noch weiter nach Osten spannen, da Bostra jenseits des Jordans, in Arabien liegt. Der Brief wird einer der zahlreichen von Eusebius (VII, 28, 2) erwähnten Versuche der Bischöfe gewesen sein, um Paulus seines Irrtums zu überführen.

Nach der letzten Synode, an der es dem Priester Malchion gelang, den Angeklagten als Irrlehrer zu entlarven, wurde das Urteil in einem Synodalbrief den Bischöfen von Rom und Alexandrien sowie der ganzen Kirche mitgeteilt. Die Liste der Absender (*KG* VII, 30, 2) enthält 16 Namen, unter ihnen alle 6 des Hymenäusbriefes. An der Spitze wird der zunächst zuständige Bischof für Antiochien Helenus von Tarsus angeführt, der bereits in der ersten Liste genannt wurde, dann 5 des Hymenäusbriefes in derselben Reihenfolge, dann Nikomas von Ikonium (wie in der ersten Liste), nach Aelianus und Paulus folgt Bolanus, der letzte im Hymenäusbrief, schliesslich Protagonus, Hierax, Eutychius, Theodor, Malchion, Lucius. Proklus steht also auch hier unter den Bischöfen, da der Nächstfolgende Bischof von Ikonium war.

Es liegt somit im Bereich der Möglichkeit, dass Proklos von Dura mit dem in unsern Listen genannten Proklus identisch ist. Einen andern Bischof oder Priester dieses Namens ist mir um diese Zeit und in diesem Raum nicht bekannt. Wenn die Identifikation stimmen sollte, dann müssten wir annehmen, dass Proklos nach der Zerstörung von Dura durch die Perser sein Amt anderswo weiterführte. Schapur drang bis nach Antiochien vor, das er einnahm und Kaiser Valerian wurde in der Schlacht von Edessa zwischen 258 und 260 gefangen genommen [52]. Jedenfalls konnte einem führenden Mitglied der Gemeinde von Dura die Angelegenheit des Bischofs von Antiochien und mächtigen Schützlings der Königin Zenobia aus Palmyra nicht unbekannt, geschweige denn gleichgültig sein. Die Auffassung von Christus, von dem Paul im Gegensatze zur kirchlichen Lehre behauptete, er sei seiner Natur nach ein gewöhnlicher Mensch gewesen (Eusebius, *KG* VII, 27, 2), steht in flagrantem Gegensatz zum Christusbildnis der Taufliturgie, das oben entworfen wurde.

Freilich, ist diese Identifikation nicht mehr als eine Möglichkeit, für die man eine Reihe von Gründen geltend machen, die man aber nicht beweisen kann.

Nachtrag. Eine erneute Prüfung veranlasst mich Inschrift 18 so zu übersetzen : „Bei Christus, eurem Heiland, erinnert euch des Proklos!" Folgende sind die Gründe : Das Pronomen gehört nur zu „Jesus". Im Original besteht zwischen XN und IN ein auffallendes Spatium, nicht aber zwischen dem vorausgehenden und den nachfolgenden Wörtern. Die abkürzende Inschrift 17 lässt IN und das folgende Pronomen aus, sieht sie also als Einheit. Das Pronomen ist eigentlicher Dativ (vgl. Blass-Debrunner 187, 8), zu vergleichen mit Tit. 2, 11, oder Dativ der Beziehung (ebd. 197). Die biblische Grundlage ist die Erklärung des Namens Jesu bei Matth. 1, 21. Die Alten kannten sie und übersetzten Jesus mit Σωτήρ, Salvator : Iustin I Apol. 33, 7 f.; II Apol. 6, 9; Irenaeus, Adv. Haer. II, 24, 2 : Iesus... graeco vocabulo Sôter; besonders Athanasius, Sermo maior de fide 2 (PG 26, 1276) : ὅντινα εἶπεν ἄνθρωπον 'Ιησοῦν, σωτηρίαν ἡμῖν κτισθέντα. Man beachte den Dativ des Pronomens. Der Verfasser der Inschrift musste eine gewisse theologische Bildung haben, was wiederum für einen Katecheten spricht. Anders der Kopist.

Fribourg. Université

52. Vgl. M. Rostovtzeff, *Dura-Europos...* S. 29.

T. EVAN POLLARD

MARCELLUS OF ANCYRA
A NEGLECTED FATHER

In 1955 Cardinal Daniélou expressed disappointment that in his extensive study of the development of christology which formed the opening essay in *Das Konzil von Chalkedon* [1] A. Grillmeier had paid no attention to Marcellus of Ancyra and his christology [2]. Eleven years later, reviewing the greatly expanded English version of the same study, the Cardinal recorded his pleasure that Grillmeier had rectified his earlier omission, but asked whether Marcellus' importance was still sufficiently recognized [3]. In the same bulletin he had occasion to make further references to the importance of Marcellus. He suggested that in his study of the christology of Eusebius of Caesarea A. Weber [4] could profitably have dealt at greater depth with the question of the sources of Marcellus' teaching. He asked:

> Is it a legacy from an archaic monarchianism, as Loofs held? Is it a reaction against Origenist subordinationism? The latter appears more correct [5].

Summing up his review of Weber, the Cardinal said:

> The conflict between the theology of Eusebius and that of Marcellus provides us with the context of the Council of Nicaea. But it appears also as the first confrontation of two types of thought, the one being a religious philosophy of the λόγος, the other a witness to the unique event of the incarnation, which will be found again in the opposition between the Scotist and Thomist theories of christology—and which is found again today, with its parallel problems, in the opposition between the christologies inspired by Teilhard de Chardin and by those who emphasize the novelty of the incarnation [6].

Later, reviewing M. Simonetti, *Studi sull' Arianesimo* [7], he emphasized the importance of Marcellus in the history of biblical exegesis.

In view of his repeated emphasis on Marcellus' importance it seems appropriate that one essay in this volume which honours Cardinal Daniélou should be devoted to this neglected fourth-century theologian. In offering this contribution from the southernmost university in the world, I express my gratitude to his Eminence, whose writings have been

1. Bulletin, *Histoire de la Christologie*, *RSR.*, 43 (1955), 589 ff.
2. Ed. A. Grillmeier and H. Bacht, 3 vols., Würzburg, 1951-54.
3. Bulletin, *Histoire de la Christologie*, *RSR*, 54 (1966), 306 ff.
4. *APXH. Ein Beitrag zur Christologie des Eusebius von Casarea*, Neue Stadt, 1965.
5. *RSR*, 64 (1966), 309.
6. *Ibid.*, 310.
7. Rome, 1965.

a constant source of stimulation to my own research on patristic christology and exegesis during the past two decades.

*

In church history and the history of doctrine, Marcellus has usually been seen—when and if he has been noticed at all—as a somewhat shadowy figure on the periphery of the Arian controversy, one of the outspoken opponents quickly disposed of by the Arian party when it regained imperial favour, who rapidly passed into oblivion. The controversy which Marcellus triggered off with his attack on Asterius the Sophist, a number of Arian bishops and Eusebius of Caesarea resulted in his deposition and exile by the Synod of Constantinople in 336 A.D., and prompted Eusebius of Caesarea to write two treatises in defence of "the incorruptible teaching of the church of God" [8], *Against Marcellus* and *On the Church's Theology* [9]. The whole affair is frequently treated as a rather unimportant side-skirmish in the desperate battle between the supporters of the Nicene theology and Arianism. As a result Marcellus is often passed over either as a theological oddity or as a rather insignificant relic of an outmoded theological outlook.

Recent research, however, has placed Marcellus in a fresh perspective. From an historical point of view, Marcellus' role, particularly in the early stages of the Arian controversy, has not been accorded the recognition which is due to it because of an overemphasis on the role of Athanasius. Of course, in the total picture of the doctrinal battle of the fourth century Athanasius quite rightly stands out as *the* opponent of Arianism *par excellence*, but as a result all other opponents of Arianism have been overshadowed by the great Alexandrian. Through recent research others, like Eustathius of Antioch and Marcellus, are beginning to emerge from the shadow cast by him, without in any way diminishing his importance or greatness.

The assumption held for so long that Athanasius' double apology, *contra Gentes—de Incarnatione Verbi Dei*, was a work of his youth written before the outbreak of the controversy [10], led to the further assumption that when, as a deacon, he attended the Nicene Council as secretary to his bishop, Alexander, Athanasius was already a mature theologian [11] who consequently must have played an important role in the council's debates. Recent study of the treatise leads strongly to the conclusion that it was written in the late 330's, almost certainly during Athanasius' exile in Trier, 335-37 A. D. [12], and that his polemical writings against the Arians come from after 340 A. D. If this is correct, then Athanasius did not become fully articulate as a literary opponent of Arianism until about twenty years after the council. It further follows that during this crucial period the theological leadership of the anti-Arian cause was shouldered by Eustathius and Marcellus, and by the latter

8. *de Ecc. Theol.*, I, *proem*, 1 (*GCS*, 62, 5 f.) .

9. Ed. E. KLOSTERMANN, *GCS*, *Eusebius Werke*, vol. IV.

10. A view which goes back at least as far as Monfaucon's preface to his edition of Athanasius' works, 1698, but which was immediately opposed by de Tillemont in 1702, who ascribed it to about 337 A.D.; cf. C. KANNENGIESSER, *La date de l'Apologie d'Athanase contre les Païens* et *Sur l'Incarnation du Verbe*, *RSR*, 58 (1970), 383 ff. An early date has been maintained by F.L. CROSS, *The Study of St Athanasius*, Oxford, 1945, and by D. RITSCHL, *Athanasius: Versuch einer Interpretation*, Zürich, 1964.

11. My treatment of the apology in *Johannine Christology and the Early Church*, Cambridge, 1970, 130 ff. rested on this assumption, a point rightly criticized by KANNENGIESSER in his review, *RSR*, 58 (1970), 626 ff.

12. Cf. especially C. KANNENGIESSER, *art. cit.*, and "Le témoignage des *Lettres Festales* de saint Athanase sur la date de l'Apologie *Contre les Païens, sur l'Incarnation du Verbe*", *RSR*, 52 (1964), 91 ff. Further support for Kannengiesser's conclusion that the apology was written 335-7 A.D. is given by his detailed analysis of the biblical citations in the apology in a paper read at the Colloquium, " La Bible et les Pères ", Strasbourg, 1969, in which he showed that Athanasius' citations have more affinities with the western tradition than with the Alexandrian. His view is supported in general though not in detail by HENRY CHADWICK in the *Thomas Burns Memorial Lectures*, " Athanasius and the Arian Controversy ", delivered in the University of Otago, July 1971. Further, cf. R. W. Thomson (ed. and Tr.), *Athanasius: Contra Gentes and De Incarnatione* (Oxford Early Christian Texts), Oxford, 1971, xxi f.

more prominently than by the former. During the 330's it is Marcellus who occupies the centre of the stage, and Cardinal Daniélou's statement that "the conflict between the theology of Eusebius and that of Marcellus provides us with the context of the Council of Nicaea" [13], is only half the story, for this conflict also provides us with the context of the theological and political manoeuvering of the fifteen years that followed the council.

Another factor contributing to the underestimation of the importance of figures like Eustathius and Marcellus is to be found in the fact that while a large *corpus Athanasianum* has been preserved, including many *spuria* attributed to Athanasius, no Eustathian or Marcellan *corpus* has survived [14]. According to Eusebius, writing about 337 A. D., Marcellus wrote against Asterius and the bishops "an endless treatise of countless words" [15], while Jerome testifies that Marcellus had written many treatises [16]; yet all that survives of these attached to Marcellus' name are the fragments quoted by Eusebius [17] and Marcellus' letter to Julius of Rome preserved by Epiphanius [18]. Since 1949, through the researches of M. Richard, F. Scheidweiler and M. Tetz, a number of important treatises have been ascribed to the pen of Marcellus. Richard [19] has demonstrated that the small treatise *de Ecclesia Sancta* [20], ascribed in two manuscripts to Anthimus of Nicomedia, was written by Marcellus. Scheidweiler ascribed to Marcellus the Pseudo-Athanasian *Epistula ad Liberium* [21], the *Expositio Fidei* [22], and the *Sermo maior de Fide* (= *Epistula ad Antiochenos*) [23], while more recently Tetz [24] has argued with considerable force that Marcellus is the author of the Pseudo-Athanasian *de Incarnatione et contra Arianos* [25]. The result of these researches is that now we have a "Marcellan" *corpus*; whether or not we are willing to accept the ascription of these treatises to Marcellus himself, it is evident that they form a collection of writings which come from the theological tradition represented by Marcellus.

On the basis of this "Marcellan" *corpus*, and in particular on the basis of the *Epistula ad Antiochenos*, Tetz has argued for a clear link between the christological motif of Christ as "the Son of Adam" in Marcellus' teaching and the same motif found within the pseudo-Clementine tradition [26]. He admits that this motif is not explicit in the fragments preserved by Eusebius, but there is not doubt of its presence in *de Incarnatione et contra Arianos* and *Epistula ad Antiochenos* [27]. The absence of the motif in the Marcellan fragments should make us hesitate to ascribe it to Marcellus himself, even though it, along with the "Adam-Christ" typology, has a long history in the Antiochene or *kleinasiatische* tradition [28]. On the basis of the Marcellan fragments I have tried to demonstrate that Marcellus belongs within the continuing tradition of Jewish or Hebraic Christianity, which retained a strongly monotheistic emphasis on the oneness or soleness of God, which refused to think of the

13. Cf. n. 6 supra.
14. The only complete work by Eustathius extant is *de Engastrimytho contra Origenem*. Fragments of Eustathius' writings have been collected by M. Spanneut, *Recherches sur les Écrits d'Eustathe d'Antioche*, Lille, 1948; but cf. F. Scheidweiler, "Die Fragments des Eustathios von Antiocheia" *ByzZ* 48 (1955), 73 ff., and M. Richard, "Note sur une édition récente des écrits d'Eustathe d'Antioche à propos d'un compte rendu", *MSR*, 7 (1950), 306 ff.
15. *c. Marc.*, I, 1, 3 (*GCS*, 2, 8).
16. *de Vir. ill.*, lxxvi.
17. The fragments were first collected by C. H. C. Rettberg, *Marcelliana*, Göttingen, 1794, and have been re-edited by Klostermann as an appendix to his edition of Eusebius, *c. Marc.*, and *de Ecc. Theol.* (*GCS*, *Eusebius Werke*, IV), 185-215.
18. *Panarion*, 72, 2-3.
19. "Un opuscule méconnu de Marcel évêque d'Ancyre", *MSR*, 6 (1949), 6 ff.
20. The treatise is found in two mss. and was first published by G. Mercati, "Anthimi Nicomediensis episcopi et martyris de sancta ecclesia", *Note di Letteratura e cristiana antica* (Studi e Testi), Rome, 1901, 87 ff.
21. Cf. M. Tetz, "Zur Theologie des Markell von Ankyra I: Eine Markellische Schrift "De Incarnatione et contra Arianos" , *ZKG*, 75 (1964), 221.
22. Migne, *PG*, xxv, cols. 200-8.
23. Migne, *PG*, xxvi, cols. 1264-93; R. P. Casey, *The Armenian Version of the Pseudo-Athanasian Letter to the Antiochenes and of the Expositio Fidei* (Studies and Documents XV), London-Philadelphia, 1947.
24. art. cit., 217 ff.
25. Migne, *PG*, xxvi, cols. 984-1028.
26. "Zur Theologie des Markell von Ankyra II: Markell's Lehre von der Adamssohnschaft Christi und eine pseudoklementinische Tradition über die wahren Lehrer und Propheten", *ZKG*, 79 (1968), 2 ff.
27. ibid., 4.
28. Cf. J. T. Nielsen, *Adam and Christ in the Theology of Irenaeus of Lyons*, Assen, 1968; J. Daniélou, *The Theology of Jewish Christianity*, London, 1964, 309 f.

Logos in "personal" terms but interpreted it as "the Word of the Lord", the creative, revealing and saving *d^ebhar Yahweh* of the Old Testament, and which emphasized the fulness of the humanity of Jesus [29]. My argument finds some support from Tetz' demonstration of the link between the christology of the continuing Marcellan tradition of *de Inc. et c. Arianos* and *Ep. ad Antiochenos* and that of the pseudo-Clementine tradition. It would be a mistake, however, to conclude that the only root of Marcellus' theology is to be found in the heterodox Jewish Christianity of the pseudo-Clementines; it has other roots in the Hebraic emphasis found in Ignatius of Antioch, Theophilus of Antioch and Irenaeus. Eusebius accused Marcellus of "Judaizing" [30], but this accusation does not arise from any awareness of Marcellus' indebtedness to an ancient Christian tradition. For him Marcellus is simply reproducing the idea of God held by the Jews who do not believe that God has an only-begotten Son.

Cardinal Daniélou correctly points out that the conflict between Marcellus and Eusebius is a conflict between two radically different theological approaches [31]. Eusebius, as the main representative of Origenism in the first four decades of the fourth century, presents "a religious phlosophy of the Logos". For him the Logos is a pre-existent divine being, "a second God" who "is not the transcendent God himself" [32]. God, the Father is "the only true God" (*Jn* 17, 3) [33]; the Logos-Son is derived from the only true God and is both posterior and inferior to him [34]. Starting from the three-ness of Father, Son and Holy Spirit, Eusebius never succeeds in reaching any satisfactory doctrine of the oneness of God [35]. By contrast, for Marcellus there is one God, the Monad [36], for in the beginning "there was nothing but God" [37]. Yet as the Monad God was never without his Word which was in him as δύναμις and came forth for God's work of creation and revelation as ἐνέργεια [38]. Thus the Monad expands, not in essence so that we can speak of three οὐσίαι, or three ὑπόστασεις, or three προσῶπα, but "in activity alone" (ἐνεργείᾳ μόνῃ) [39]. The distinction δυνάμει/ἐνεργείᾳ is a crucial one for Marcellus' thought. At first glance it may appear that he is simply making use of the Aristotelian distinction between potentiality and actuality, but his qualification of ἐνέργεια by the adjective δραστική implies a radical modification of the distinction in the light of Old Testament sayings about the Word as the "efficacious activity" of God, such as *Isaiah* 55,11: "So shall the word which comes out of my mouth prevail; it shall not return to me fruitless without accomplishing my purpose or succeeding in the task I gave it" (N.E.B.). So great is the difference in meaning which the word λόγος has for Marcellus, that Eusebius fails to grasp his meaning. The two conflicting theologies almost belong to two entirely different universes of discourse [40].

Marcellus' emphatic monotheism, based as it is to a very large extent on the Christian legacy from the Old Testament, leads him to oppose violently what he sees as the ditheistic or tritheistic tendency both in the Origenism of Eusebius, and, in its slightly differing form, in Arianism. He accepts and defends the *homoousion*, interpreting it in the sense of

29. Cf. my *Johannine Christology*, 248 ff.

30. *de Ecc. Theol.*, II, 14, 29 (*GCS*, 117, 29). For further references cf. Klostermann's *Namenregister* under 'Ιουδαϊκός and 'Ιουδαῖος.

31. Cf. n. 6 supra.

32. *Dem. Ev.*, I, 5, 10*d* (*GCS*, VI, 21, 34 f.).

33. *Jn* 17.3 is one of Eusebius' favourite texts; cf. *Dem. Ev.*, V, 17, 244*c* (*GCS*, 240, 19), *c. Marc.*, I, 4, 52 (*CGS*, 28, 25), etc.

34. For a fuller discussion see my *Johannine Chrsitology*, 122 ff.

35. Or is Eusebius' theology basically "binitarian", with no real place for the Holy Spirit, as G. Kretschmar has argued, *Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie*, Tubingen, 1956, ch. 1.

36. Fr. 66 (*GCS*, 197, 23 ff.); Fr. 67 (*GCS*, 197, 32-198,2); Fr. 71 (*GCS*, 198, 22); Fr. 76 (*GCS*, 200, 28); Fr. 77 (*GCS*, 201, 20); Fr. 78 (*GCS*, 201,35).

37. Fr. 60; 63; 103; 104; 121.

38. Fr. 60 (*GCS*, 196, 5); Fr. 121 (*GCS*, 212, 11).

39. Fr. 71 (*GCS*, 198, 21).

40. Because of the different connotation λόγος has for Eusebius and Marcellus it is difficult to translate meaningfully Eusebius' arguments against Marcellus doctrine of the Logos; for Marcellus it means "the Word" in the Hebraic sense, but Eusebius invariably interprets him to mean "the Logos" in the Greek philosophical sense.

"identity." Taking *John* 1.1c, "The Word was God," at its face value, he asserts that "the Word is seen to be identical with God" (ἓν καὶ ταὐτὸν ὁ λόγος εἶναι τῷ θεῷ φαίνοιτο)[41], and Athanasius appears to have interpreted the *homoousion* in much the same way[42]. Further Marcellus shows an intense antipathy towards using words like οὐσία or ὑπόστασις in discussions about the relationship between God and his Word, while he insists that God is "one Person" (ἓν πρόσωπον)[43]. To some degree Marcellus is supported by Athanasius in this, for Athanasius seems to have been hesitant to add a noun like οὐσία or ὑπόστασις to the numeral "three"; often he is content simply to say that Father, Son and Holy Spirit are "three." Marcellus is not interested in God *a se;* his interest is in the God who has acted in history, in creation, redemption and revelation. Against the static conception of the godhead as "He who is" (ὁ ὤν), as abstract "Being," Marcellus holds strongly to the dynamic conception of God as the living, active, energetic God of the Bible. Cardinal Daniélou sees Marcellus' theology as a reaction against Origenist subordinationism, which it most certainly is, but this reaction has its basis not in an archaic monarchianism of either a modalistic or a dynamic kind, but in an economic approach to the doctrine of the trinity[44]. He refuses to go beyond God's self-manifestation in creation, revelation, redemption and sanctification to speculate on what God is in himself.

Eusebius, however, understood Marcellus' dynamic doctrine of the trinity, with its emphasis on the identity of God with his Word and Spirit as the Monad expands in activity into a Triad, as little different from the reprehensible modalistic monarchianism of Sabellius, with its idea of God as showing himself successively as Father, Son and Holy Spirit. Frequently Eusebius accuses Marcellus of "reviving the doctrine of Sabellius"[45], and of "Sabellianizing"[46], and on two occasions at least calls him "the new Sabellius"[47]. For several decades to come it was suspicion of Marcellus' "Sabellianism" which was to dominate the eastern church's opposition to the *homoousion*, while Athanasius' refusal to repudiate Marcellus was to prove a stumbling-block in the way of a rapprochement between eastern moderates and himself. Much better theologians than Eusebius, however, like Basil[48] and Hilary[49], never equated Marcellus' teaching with Sabellianism. Basil indeed draws a distinction between the meaning attached to *homoousion* by Marcellus on the one hand and "by the impious following of the Libyan Sabellius" on the other[50].

It is extremely difficult to assess exactly what Athanasius' attitude to Marcellus' theology was, for never in his acknowledged genuine writings does he criticize it. He never mentions Marcellus' name in a derogatory way, nor does he associate his teaching with Sabellianism. It is possible that his attitude was motivated by personal loyalty to his co-defender of the Nicene Creed, but it appears much more probable that it was due to the fact that he understood and appreciated the real intent of Marcellus' theology. According to Hilary, shortly after the Synod of Serdica, Athanasius withdrew from communion with Marcellus because of his connection with his pupil, Photinus of Sirmium[51]; this estrangement, however, appears to have been only temporary, for right up to the end of his life Athanasius appears to have been resisting Basil's attempts to persuade him to repudiate

41. Fr. 71 (*GCS*, 198, 19 f.).
42. Athanasius frequently uses the word ταυτότης; cf. G. Müller, *Lexicon Athanasianum*, Berlin, 1952, under ταυτότης. Whether Marcellus and Athanasius differ on the nature on the identity (i.e. "specific" or "generic") is a question which awaits an answer.
43. Fr 78 (*GCS*, 202, 4).
44. Cf. R. A. Markus, "Trinitarian Theology and the Economy", *JTS.*, N.S. 9 (1958), 89 ff.
45. *de Ecc. Theol.*, II, 1, 2 (*CGS*, 99, 25); II, 5 (*GCS*, 103, 8).
46. *de Ecc. Theol.*, I, 15, 2 (*GCS*, 75, 10) *et al.*
47. *de Ecc. Theol.*, I, 20, 14 (*GCS*, 83, 4); I, 20, 96 (*GCS*, 98, 10). The equation of Marcellus' theology with Sabellianism in still made without any qualification by a number of recent writers, as, e.g., by D. L. Holland, "Die Synode von Antiochien (324/25) und ihre Bedeutung für Eusebius von Caesarea und das Konzil von Nizäa", *ZKG*, 81 (1970), 170.
48. *Ep.* cxxv.
49. In *de Trinitate*, while seeking to refute Marcellus' theology, he never mentions him by name and never couples Marcellus' teaching with that of Sabellius, which he refutes in other sections of the treatise.
50. *Ep.* cxxv.
51. *Frag. Hist.*, II, 21 and 23 (*PL* 10, 650 f.)

Marcellus [52]. Furthermore, little attention has been paid to the fact that in his defence of the teachings of Dionysius of Alexandria, written probably about ten years after the Serdican synod, Athanasius argues against Arian appeal to the third-century Alexandrian bishop in support of their view of the radical distinction between the Father and the Son. Arguing for the inseparability and indivisibility (ἀχώριστον καὶ ἀδιαίρετον) of the Son from the Father, Athanasius quotes from Dionysius a passage which could almost be taken for a summary of Marcellus' teaching on the expansion of the Monad into a Triad: "Thus we expand (πλατύνομεν) the Monad indivisibly into a Triad, and conversely we gather together the Triad without diminution into the Monad" [53]. Had Athanasius permanently withdrawn from communion with Marcellus, it is hardly likely that he would have quoted with approval a passage so closely parallel to Marcellus' doctrine. The supposed fanatical intolerance towards views differing from his own so frequently attributed to Athanasius cannot be maintained either in the light of his continued tolerance towards Marcellus or in the light of his ultimate readiness to acknowledge that those who were insisting that the Son is *homoiousios* with the Father were defending the same truth as he was in his defence of the Nicene *homoousion*. We must attribute to Athanasius a depth of theological insight which allowed him to see beyond the terminology which others preferred to the fundamental theological intent which they were trying to express, with a resulting wide tolerance towards those whose intention he perceived to be the same as his, and, of course, a resulting intolerance towards those whose theological intention he saw to be clearly opposed to his own.

It is further significant that despite the fact that Marcellus proved for so long to be "a sign of contradiction... the *bête noire* of all the bishops and theologians of the east" [54], he remained until his death at the age of more than ninety years (*ca.* 374 A. D.) in ecclesiastical communion with the sees of Rome and Alexandria, and at no time was his trinitarian or christological position condemned by an orthodox synod. His only theological tenet to be condemned by such a synod was his eschatological doctrine, based on exegesis of *I Cor.* 15. 24-28, that Christ's kingdom would have an end when he hands over the kingdom to God his Father so that God shall be all in all [55]. Despite the widespread uneasiness caused by his identification of the Word with God, then, it appears that however much some may have interpreted it as Sabellian the church officially took the same tolerant view towards Marcellus' theology and christology as Athanasius seems to have done.

If Marcellus' view of the trinity was motivated by a monotheistic emphasis stemming from the Hebraic roots of the Christian understanding of God, a similar Hebraic emphasis may be clearly discerned in his emphatic assertion of the reality and completeness of the manhood assumed by the Word at the incarnation, an emphasis which was totally alien to the theological tradition represented by Eusebius. Eusebius and Marcellus use the same

52. There is also of course the often quoted "smile" with which the aged Athanasius greeted Epiphanius' enquiry about Marcellus (*Haer*, 72).

53. *de Sent. Dion.*, 17 (*PG*, XXV, 505).

54. E. Amand de Mendieta, "Basile de Césarée et Damase de Rome : Les causes de l'échec de leurs négociations", in *Biblical and Patristic Studies in memory of Robert Pierce Casey* (Ed. J. Neville Birdsall and R. W. Thomson), Freiburg, 1963, 143 ff.

55. Cf. E. Molland, "Des Reich kein Ende haben wird". Hintergrund und Bedeutung einer dogmatischen Aussage im nicäno-constantinopolitanischen Glaubenskenntnis", *Opuscula Patristica*, Oslo, 1970, 235 ff., and G.W.H. Lampe, "Some Notes on the Significance of ΒΑΣΙΛΕΙΑ ΤΟΥ ΘΕΟΥ, ΒΑΣΙΛΕΙΑ ΧΡΙΣΤΟΥ in the Greek Fathers", *JTS*, 49 (1948), 58 ff. Holland (art. cit., 171) asserts that Marcellus "excerpted the scriptures" to support his position. This is quite true, but it is true of every theologian, ancient or modern! Marcellus based his eschatology on *I Cor.* 15.24-28 : "He shall deliver the kingdom to God his Father... and God shall be all in all". Eusebius, along with the majority of the fathers chose the contradictory view expressed in *Lk.* 1.33 : "Of his kingdom the shall be no end" (cf. *Dan.* 2.44; 7.14). Marcellus and Eusebius equally "excerpted the scriptures »; Holland carries his attempt to whitewash Eusebius much too far when he says, "Only the whole of the scriptures, correctly interpreted, was sufficient for Eusebius" (loc. cit).

basic terminology—ἄνθρωπος, σάρξ, and σῶμα—in relation to the manhood, but again, as with the word λόγος, they give the terms very different connotations. For Eusebius, the Logos, as a pre-existent divine "being" (οὐσία or ὑπόστασις), "dwelling in the flesh when he was occupied with affairs on earth... was living and subsisting and moving the flesh in the manner of a soul (τὴν σάρκα κινῶν ψυχῆς δίκην)" [56]. Eusebius clearly thinks of man in terms of the Greek anthropological body-soul or flesh-soul dualism. The Logos takes the place of the human soul in Christ, uniting itself with human flesh. His christology belongs without any doubt to the *Logos-Sarx* schema [57]. Further, for him the sole purpose of the incarnation was to unveil to men the mystery which God, through the Logos, had already divulged to the patriarchs, Moses and the prophets, but had kept hidden from the people of the Old Covenant lest they should fall into polytheism, namely the mystery that God is the Father of an only-begotten Son [58].

Marcellus, on the other hand, accepts and emphasizes the completeness of Christ's manhood. This becomes quite explicit in his categorical refusal to apply titles such as "Son," "Jesus," "Christ," "Firstborn" and the like to the pre-incarnate Word [59]. "The Word was in the beginning, being nothing but Word" [60]. "If there is any new or more recent name, this has its origin afresh from the new economy according to the flesh" [61]. For Marcellus, as for St Paul, Irenaeus and Athanasius [62], the incarnation is the beginning of a new creation, the beginning of a new humanity. Jesus Christ, as "firstborn of all creation" (*Col.* 1.15) [63], is "the first" "new man" (*Éphés.* 2.15) in whom God "willed to sum up all things" (*Éphés.* 1.10) [64]. In the extant fragments quoted by Eusebius it is not at all clear how Marcellus conceived the union of the Word with the manhood [65]. It is certain, however, that he thought of "man" as a unity, in the tradition of Hebraic thought. He never uses the word ψυχή, nor does he make the body-soul or flesh-soul distinction which was fundamental in the Origenist christological tradition. The reality and competeness of the humanity of Jesus in Marcellus' thought is also demonstrated by his emphasis on "the patent lack of harmony" between the Father and the Son (i.e. the Incarnate), which he drew from exegesis of *Matth.* 26.39, *John* 5.30; 14.24; 16.15, in opposition to Asterius' interpretation of the unity of Father and Son (*John* 10.30) as "complete harmony in all words and deeds" [66]. Marcellus' christology belongs to the *Word-Man* schema, or, perhaps in view of his identification of the Word with God, we should say that it belongs to the *God-Man* schema.

From the perspective of his own very different view of the incarnation Eusebius finds it impossible to grasp the significance of what Marcellus says about the incarnate Word. Following his statement already quoted [67] that the Logos dwells in the flesh "moving the flesh in the manner of a soul," Eusebius goes on to argue that because Marcellus holds that the Logos "was united and joined to God in such a way that he was identical with him," then it follows that he must hold that Jesus Christ was "either the Father in the flesh, or the Son subsisting in himself and acting in the body, or the soul of a man, or, if none of these, that the flesh moved automatically, being soul-less and Logos-less (ἄψυχον οὖσαν καὶ ἄλογον)" [68]. Eusebius explicitly refuses to accept the completeness of the humanity

56. *de Ecc. Theol.*, I, 20, 40 (*GCS*, 87, 24 ff.).
57. A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, London, 1965, 180 ff.
58. *de Ecc. Theol.*, II, 20, 1 (*GCS*, 127, 9 ff.); II, 20, 3 (*GCS*, 127, 23 f.); cf. D. S. Wallace-Hadrill, "A fourth-century View of the Origins of Christianity", *Expository Times*, 67 (1955), 53 ff.
59. Fr. 2-6; 42-3.
60. Fr. 42 (*GCS*, 192, 7).
61. Fr. 43 (*GCS*, 192, 26 f.).
62. Cf J. T. Nielsen, *op. cit.* (*supra* n. 28), and J. Roldanus, *Le Christ et l'Homme dans la Théologie d'Athanase d'Alexandrie*, Leiden, 1968.
63. A title which Marcellus insists on applying to the incarnate and not to the pre-incarnate.
64. Fr. 6 (*GCS*, 186, 16 ff.).
65. It seems clear that for Marcellus 'flesh' and 'man' are synonymous.
66. Fr. 73-4.
67. Cf. n. 56 *supra*.
68. *de Ecc. Theol.*, I, 20, 41 ff. (*GCS*, 87, 31 ff.)

of Christ, for to say that Christ had a human body and soul would make him "a mere man" (ψιλὸς ἄνθρωπος); and this view, proposed in earlier generations by the Ebionites and by Paul of Samosata, the Church had already rejected [69]. In their doctrines of the trinity and of the person of Christ Eusebius and Marcellus differ so much in the content which they give to the same terms that it is impossible for Eusebius to understand what Marcellus is saying. Whether Marcellus was able to understand what Eusebius was saying we have no way of telling.

Marcellus' theology, in which the Monad, the God who repeatedly testifies through the prophets in the Old Testament and through evangelists and apostles in the New that he alone is God and there is no other beside him [70], expands into a Triad in the course of *Heilsgeschichte* without any separation or division, has at its centre a dynamic element which is lacking or overshadowed in the main current of fourth-century theology with its concentration of attention on the abstract static ontological concepts of *ousia* and *hypostasis*. For him God is He-who-acts, rather than He-who-is, and it is fruitless to try to penetrate beyond the activity of God *ad extra* in creation, revelation and redemption to God *a se*. Because of his refusal to use the current language of *ousia* and *hypostasis* Marcellus was swimming against the mainstream of the theology of his time, and his insights and emphases were to a large extent submerged by the prevailing "substantialist" metaphysical theology of succeeding centuries. In the prevailing thought-world of his time it was impossible for him to gain a sympathetic hearing or to make any significant impact. Within that thought-world, however, the Church could do no other than use the language and concepts which she did. Nevertheless in the centuries that have passed many theologians have been aware of the inadequacy and inappropriateness of the abstract metaphysical concepts in which the fourth and fifth centuries encapsulated the doctrines of the trinity and of the person of Christ and against which Marcellus had protested so vehemently. Gregory of Nyssa, for example, caught something of Marcellus' insight when he emphasized the functional nature of all the terms we use concerning God, including the very word "Godhead" [71], while pseudo-Dionysius emphasized the inadequacy of the names we apply to God, and by his use of exaggerated abstractions such as "Super-essential" Essence, the inadequacy of abstract language to express who or what God is [72]. To leap forward to our own time, theologians of many different schools and confessions are protesting against the inappropriateness of ancient philosophical categories of thought as vehicles for expressing our contemporary understanding of God. At the same time our contemporary emphasis on the completeness of the humanity of Christ must inevitably have some influence on our understanding of the doctrine of the trinity, for our understanding of what "humanity" is poses problems concerning the adequacy of the Chalcedonian formulation of the doctrine of Christ as having two natures, the human and the divine, in one divine Person [73].

An example of the modern protest against the static conceptuality in which the central doctrines of Christianity have been traditionally formulated may be found in the so-called "Process Theology" represented on the one hand by Charles Hartshorne, Schubert Ogden, W. N. Pittenger and D. D. Williams, and on the other hand from a different angle of approach by Teilhard de Chardin, a theology which has some marked affinities with that of Marcellus. Pittenger, for example, is concerned, not with the "abstract" God, but with the "concrete" God, that is, with God in his relatedness to the created order and its

69. *Ibid.*, I, 20, 43 (*GCS*, 88, 4).
70. In the course of his arguments for the "oneness" of God, Marcellus appeals to the following texts: *Ex.* 3.14; 20.1 ff.; *Deut.* 4.39; 6.4 f.; 32.39; *Ps.* 80.9 f.; *Is.* 41.4; 43.10 f.; 44.6; 45.14 f.; 45.21; 46.8 f.; *Hos.* 13.4; *Mal.* 2.10; *Matt.* 4.10; *Mk* 12.29 ff.; I *Tim.* 2.5.
71. *Quod non sint tres dii* (*PG*, XLV, cols. 116 ff.)
72. *de Divinis Nominibus*, ch. 1 (*PG*, III, cols. 585 ff.)
73. The problem raised for Chalcedonian christology by recognition of the New Testament's witness to the limitations of Jesus' knowledge, e.g. is well stated by RAYMOND E. BROWN, *Jesus God and Man*, London, 1968, 100 f.

history. Indeed for him to speak about God in abstraction from his being-in-relation is to fall into what A. N. Whitehead, the philosophical father of Process Theology, called "the fallacy of misplaced concreteness." Pittenger dismisses the concept of *aseity* in a particularly pungent passage: "It has indeed been a strange perversion of the theological mind to employ for our picture of God the "model" which we find most reprehensible when we see it in human form. A man who is utterly self-contained and whose chief ambition is to be "self-existent" and hence to exist without dependence upon relationships of any sort, is a man whom we regard as an unpleasant if not vicious specimen of the race; and it is odd that deity has been regarded, and this even in Christian circles, as more like such a self-contained human being rather than as like a man who in every area of his life is open to relationships and whose very existence is rich in the possibility of endless adaptations to new circumstances" [74]. Pittenger, then, like Marcellus, rivets his attention on God-in-action or God-in-relation. In the extant fragments the only statement Marcellus ventures to make about God *a se*, apart from his relatedness to the world, is that before creation God was the Monad, silent and at rest! For both Pittenger and Marcellus any statement we may make or doctrine we may formulate about the "being" of God is nothing more than an abstraction out of our experience of God in his relatedness to the created order, to his people Israel, to the man Jesus of Nazareth, to the Church and so on. For them God is the living, active, dynamic God of the Bible, not the abstract "Being" of philosophical theology [75].

A second point of similarity between Marcellus and Process Theology may be seen in the emphasis on the real and complete humanity of Jesus, however different their interpretations of the "uniqueness" of the incarnation would be. Attention has already been drawn to Marcellus' emphasis on the inappropriateness of any title other than 'Word' for the pre-incarnate. This emphasis finds an echo in Pittenger's recent book, *Christology Reconsidered:* "I am convinced that however understandable and however scriptural, it was a mistake to use the term Son of the second hypostasis, and that christological thought has been confused and confusing ever since it began to be used" [76]. A further parallel, connected with both the doctrine of the trinity and christology may be seen between Pittenger's definition of the Word as "God's activity" and Marcellus' definition: "God's efficacious activity."

It has not been possible to deal in any detail with Marcellus' eschatology; it has been noted that Marcellus chose to base his view of "the end" on *I Cor.* 15.24-28, ignoring the contradictory view found in *Luke* 1.33 which the Synod of Constantinople (381 A.D.) inserted into its revision of the Nicene Creed in direct opposition to Marcellus' view. For Marcellus, at the *eschaton* the Triad will contract in activity into the Monad so that "God shall be all in all." We do not know how Marcellus interpreted the phrase "all in all", but it seems reasonable to assume that his view of the summing up of all things in Christ, who as Word is reabsorbed into the Monad at the end, is a kind of *panentheism.* At this point a clear parallel may be found in the thought of Teilhard de Chardin, for whom "the end" for which man is intended is a relationship with God, conceived as the "Omega-point," the goal and end of the creative process. "By a perennial act of communion and sublimation, Christ aggregates to himself the total psychism of the earth. And when he

74. *Process Thought and Christian Faith*, London, 1968, 27.

75. Dr Pittenger has informed me by letter that he was unaware of the similarity between his position and that of Marcellus.

76. *Christology Reconsidered*, London, 1970, 13. A similar protest may be seen in C. C. Richardson, *The Doctrine of the Trinity*, London, 1958. Much earlier, R. C. Moberley, *Atonement and Personality*, London, 1901 (reprint 1917), found it necessary to add an extended note defending himself against the criticism that he was reproducing Marcellus' view of the "impersonality" of the pre-incarnate Word (208 ff.) From the scriptural point of view, W. H. Cadman, *The Open Heaven*, Oxford, 1969, ch. 1, has argued that the Logos of the Prologue of St John is impersonal.

has gathered everything together and transformed everything, he will close in upon himself and his conquests, thereby rejoining, in a final gesture, the divine focus he has never left. Then, as St Paul tells us, *God shall be all in all.* This is indeed a superior form of 'panentheism' without trace of adulteration or annihilation: the expectation of perfect unity, steeped in which each element will reach its consummation at the same time as the universe" [77]. It is significant that as far as I can discover Marcellus' eschatological text, *I Cor.* 15.24-28 is the only text to which Teilhard refers in his discussions of "the end."

The similarity of concerns and parallels of thought indicated should be sufficient reason for a renewal of interest in the theological position of Marcellus at a time when traditional concepts and formulae are being called in question, for he offered alternative modes of thought which were brushed aside in his own day. Of course Marcellus does not offer us ready-made solutions to the problems of Christian language about God which perplex us today. It is possible, however, that his insights, which have been overlooked for so long, may help us in the unending quest for more adequate, or rather less inadequate, ways of thinking about God and the reality of Christ. In any case, both historically and theologically Marcellus certainly deserves much more attention that he has received up till now; he deserves no longer to be "a neglected father."

DUNEDIN, NEW-ZEALAND. KNOX COLLEGE

77. *The Phenomenon of Man*, London, 1960, 294.

MANLIO SIMONETTI

LA SACRA SCRITTURA IN TEOFILO D'ANTIOCHIA

1. Nell'ambito della letteratura cristiana del II secolo di carattere specificamente apologetico, i tre libri di Teofilo d'Antiochia *Ad Autolico* sono significativi, fra l'altro, per il vastissimo impiego che l'autore fa della Sacra Scrittura, molto più ampio che in altre opere del genere, le quali, indirizzate a pagani, su questo punto si presentano molto più riservate, in quanto ovviamente i pagani non erano tenuti ad attribuire a quei libri il valore normativo che loro annettevano cristiani ed ebrei. E l'opera di Teofilo è significativa anche per la storia del canone neotestamentario e in generale per la storia dell'esegesi cristiana della Scrittura: infatti, dopo Policarpo Teofilo è l'autore più antico, in quanto sia pur di poco anteriore ad Ireneo che fu da lui influenzato, che consideri gli scritti del Nuovo Testamento, comprendendo in essi non solo i Vangeli ma anche le epistole paoline, perfettamente sulla stessa linea di ispirazione e di normatività che avevano per i cristiani e gli ebrei gli scritti del Vecchio Testamento. Ed insieme è l'autore più antico che ci abbia lasciato un commento dei primi capitoli della *Genesi*, fino alla cacciata di Adamo ed Eva dal paradiso e anche oltre, sia pur molto sommariamente. Se consideriamo il valore assolutamente fondamentale che per la cosmologia e l'antropologia cristiana ebbero questi capitoli, l'antico commento di Teofilo merita particolare considerazione. Si giustificano così le brevi note che seguono, che abbiamo dedicato ad illustrare qualche punto significativo dell'argomento, senza pretesa di organicità ed esaustività.

E prima di iniziare è opportuno premettere che lo studio dell'utilizzazione che Teofilo fa della Sacra Scrittura, necessariamente limitato all'*Ad Autolico*, unica opera superstite delle tante che l'autore scrisse, non può pretendere di ricostruire in maniera completa l'atteggiamento dell'autore in merito all'importante argomento : infatti, dato il carattere dell'opera, indirizzata a pagani, Teofilo in essa si serve della Sacra Scrittura sotto un punto di vista limitato e specifico, di cui esamineremo fra breve carattere e significato. Nelle opere perdute ricordate da Eusebio (*HE* IV, 24), sia nel *Contro Ermogene* e nel *Contro Marcione* di contenuto antieretico, sia nei libri catechetici indirizzati all'uso interno della comunità cristiana e derivanti dall'attività pastorale dell'autore, che fu vescovo di Antiochia, Teofilo avrà fatto ricorso all'argomento scritturistico sotto forme ben diverse da quelle che notiamo nell'*Ad Autolico* e che dovevano piuttosto avvicinarsi all'impiego e alla interpretazione della Scrittura che leggiamo nelle opere di Giustino *(Dialogo con Trifone)* e di Ireneo : forse un'idea più precisa dei modi e delle forme con cui Teofilo aveva fatto uso della Sacra Scrittura in queste opere perdute si può dedurre dalle opere di Tertulliano contro Ermogene e contro Marcione, largamente ispirate alle omonime opere di Teofilo. Ovviamente il nostro breve studio si limiterà all'*Ad Autolico :* e d'altra parte, proprio

perchè l'ampio ricorso che Teofilo ha fatto all'argomento scritturistico in questa opera esce un po' fuori, come abbiamo accennato, dagli schemi del genere apologetico e presenta una sua originalità, lo studio di essa riveste un particolare significato.

2. Secondo la tradizione, Teofilo considera le Sacre Scritture (1, 14 ἱεραὶ γραφαί; 2, 13 ἁγία γραφή; 1, 14; 2, 22 ἅγιαι γραφαί; 2, 22 θεία γραφή; 1, 14 προφητικαὶ γραφαί) ispirate dallo Spirito santo (2, 9; 2, 30), dallo Spirito di Dio (1, 14; 2, 10) : esso pervade gli agiografi, che usualmente vengono designati col nome generico di profeti (3, 17, ecc.) [1] e che per tale ispirazione diventano *pneumatophoroi* (2, 22; 3, 12), giusti santi uomini di Dio :

> 2,9 Gli uomini di Dio, diventati portatori (πνευματόφοροι) di spirito santo e profeti, ispirati e resi sapienti da Dio stesso, sono stati istruiti da Dio e sono diventati giusti e santi.

Per loro tramite lo Spirito santo insegna ai veri fedeli di Dio (2, 30). Lo stesso Spirito ispira gli agiografi del VT e del NT (3, 12; 3, 17) : dopo Policarpo Teofilo è il più antico scrittore ortodosso, che oltre a passi dei Vangeli adduca passi di lettere di Paolo come aventi lo stesso valore normativo e derivati dalla stessa divina ispirazione. Decisivi in questo senso sono non tanto i vari precisi riecheggiamenti di lettere paoline che sono sparsi qua e là in tutta l'opera, quanto specificamente due passi (I *Tim.* 2, 2; *Rom.* 13, 7-8), che a 3, 14 sono addotti immediatamente dopo passi del VT e passi del Vangelo nello stesso contesto e con lo stesso valore probatorio. Piuttosto, è interessante notare che, mentre i passi di Matteo (5, 44-46 e 6, 3) sono introdotti come del Vangelo, i passi paolini sono introdotti più genericamente come ὁ θεῖος λόγος, senza che Paolo sia citato espressamente : segno evidente di un'autorità ancora giovane, almeno nella sede in cui Teofilo viveva. In questo senso, le esplicite citazioni di Ireneo segneranno un deciso passo avanti [2].

Ma se Teofilo è ben preciso allorchè parla dello Spirito santo come ispiratore della Sacra Scrittura, molto più difficile è comprendere che cosa egli abbia effettivamente inteso per Spirito santo, soprattutto in rapporto con il Logos, anch'esso attivamente partecipante all'ispirazione della Scrittura, con una certa interferenza di compiti, che notiamo anche in scrittori più tardi. In Teofilo tale interferenza è giustificata e, direi, inevitabile più che in altri scrittori, in quanto egli non sembra distinguere con esattezza fra Logos e Spirito santo. E in lui il problema è ancor più complicato per l'interferenza della Sapienza. E' ben noto come questa *dynamis* divina, che negli scritti sapienziali del VT tende quasi a profilarsi come vera e propria ipostasi divina, sia stata per tempo dai cristiani identificata, sulle tracce di Paolo, con il Cristo preesistente, alla pari del Logos. Ma quando Teofilo, a 2, 15, descrive la Trinità divina comprendendovi il Padre, il suo Logos e la sua Sapienza, egli sembra identificare la Sapienza non tanto con il Logos, quanto proprio con lo Spirito santo, secondo una identificazione che ha avuto gran fortuna fra gli gnostici ed è fatta propria, in maniera sistematica, da Ireneo, probabilmente proprio sulle tracce di Teofilo. Ma Teofilo non presenta certo la stessa precisione di pensiero che è di Ireneo, almeno su questo punto.

Infatti altrove (2, 22) egli identifica con assoluta chiarezza la Sapienza divina con il Logos quale soggetto delle apparizioni di Dio ad Adamo nel paradiso [3]; e ancora, a 2, 10,

1. Ma a 3, 12 troviamo l'espressione, che in seguito sarebbe diventata tradizionale, *legge profeti* e *vangeli* per indicare il complesso del VT e del NT.

2. Riferimenti a passi di altre opere del NT *(Atti degli apostoli, I Petri, Giuda, Giacomo)* che i moderni editori di Teofilo sono soliti registrare, si riferiscono a semplici allusioni in forma indiretta e non hanno la precisa forma di citazione che invece caratterizza quelle citazioni di Paolo. Va da sè che anche molte riprese da Paolo sono fatte soltanto in forma allusiva e indiretta.

3. Ecco il passo in questione. « Il suo (*scil.* di Dio) Logos, per mezzo del quale ha creato tutte le cose, essendo sua potenza e sapienza, rivestendo la figura del padre e signore di tutti, questi veniva nel paradiso in figura di Dio e conversava con Adamo. » Per il significato del concetto espresso in questo passo cfr. infra, par. 5.

trattando dell'attività del Logos come ministro di Dio nella creazione del mondo, Teofilo prima sembra distinguere Logos e Sapienza [4], ma subito dopo si esprime in questo modo :

> Questo dunque (*cioè* il Logos), che è spirito di Dio e sapienza e potenza dell'Altissimo, scendeva sui profeti e per loro mezzo raccontava com'era avvenuta la creazione del mondo e di tutte le altre cose.

In effetto Teofilo sembra esprimersi sulla base di uno schema teologico, molto diffuso in quell'età in ambiente sia cristiano sia pagano (platonico), che assommava nell'attività di un solo mediatore, concepito come Dio ma in sott'ordine al Dio sommo, ogni possibilità di contatto fra tale Dio ed il mondo e fra il mondo e Dio. Questo personaggio divino Teofilo identifica col Logos, che definisce Figlio di Dio (2, 22) e al quale esplicitamente si richiama con le parole del prologo di Giovanni *(ibid.)*. Quanto agli appellativi divini di spirito, sapienza, potenza, essi sembrano essere stati intesi da Teofilo non come inerenti a uno o più personaggi divini distinti dal Logos, ma semplicemente quali attributi di lui, sue facoltà operative, suoi modi di operare e di manifestarsi al mondo. Mentre i termini di Logos e Sapienza, in ossequio a *Io.* 1, 1-3 e a *Prov.* 8, 27, 29 (2, 10), sono adoperati da Teofilo soprattutto in riferimento all'attività cosmologica e soteriologica del Figlio di Dio [5], invece l'appellativo di Spirito è introdotto soprattutto in relazione con l'ispirazione delle Scritture, secondo una prerogativa che ormai saldamente la tradizione assegnava appunto allo Spirito santo [6].

Così ci possiamo spiegare come Teofilo usualmente riporti l'ispirazione delle Sacre Scritture all'attività specifica dello Spirito santo, ma occasionalmente la faccia derivare dal Logos (2, 10) e dalla Sapienza (2, 9) [7].

3. Abbiamo sopra accennato che nell'*Ad Autolico* l'argomento scritturistico assume una sua propria fisionomia in relazione al particolare contesto apologetico in cui viene inserito : infatti Teofilo si serve di esso per dimostrare, in polemica con i pagani, che di qui viene ai cristiani conoscenza completa di verità concernenti la religione, le morale, il mondo e la nostra storia, che invece i pagani posseggono soltanto in forma limitata e contraffatta dall'errore : i ll.II e III dell'opera sono dedicati sostanzialmente a dichiarare questo assunto.

La critica di Teofilo prima si appunta, secondo l'usuale schema apologetico, sulla

4. Cfr. : « Dio avendo immanente nel suo seno il suo Logos, lo generò insieme con la sua Sapienza, avendolo emesso prima di tutte le cose. »

5. Oltre 2, 22, ove si tratta della generazione del Logos in funzione della creazione del mondo, con citazione dell'inizio del prologo di Giovanni, cfr. ancora 1, 7 « Chi è il medico? Dio, che guarisce e vivifica per mezzo del Logos e della Spienza. Dio per mezzo del Logos e della Sapienza ha fatto tutte le cose », e subito dopo, in riferimento all'attività cosmologica del Logos, vien citato *Ps.* 32, 6, e in riferimento alla Sapienza c'è un riecheggiamento rapido di *Prov.* 8, 23. E per la Sapienza cfr. anche 1, 13.

6. In definitiva, sembra potersi rilevare in Teofilo l'interferenza di due schemi teologici, quello sopra accennato, che identificava nel Logos l'unico mediatore fra Dio e il mondo, e quello trinitario ormai acquisito nella tradizione battesimale, che al Padre e al Figlio (= Logos) affiancava lo Spirito santo (= Sapienza, almeno per Teofilo e Ireneo). I due schemi non sono stati perfettamente armonizzati fra loro da Teofilo, che non ha certo tempra di robusto pensatore : si può considerare prevalente il primo schema, ma più volte riemerge il secondo, con la Sapienza affiancata al Logos : oltre il referimento trinitario di 2, 15 e il passo cit. a n. 4, cfr. a 2, 18 il Logos e la Sapienza ancora affiancati nella creazione dell'uomo. Per quanto attiene più specificamente al rapporto fra Logos/Sapienza e Spirito santo nella ispirazione della Scrittura, si tenga anche presente che i primi due si configurano in Teofilo con la fisionomia di vere e proprie ipostasi divine (ovvero di una sola ipostasi, quella del Logos); invece lo Spirito tende a configurarsi soprattutto come forza divina operante nel mondo : cfr. anche quanto è detto a n. 14 e nel relativo contesto.

7. In questo passo isolato (2, 9) Teofilo sembra configurare l'azione dello Spirito santo e della Sapienza sugli agiografi a diversi livelli. I profeti, istruiti e santificati dalla ispirazione dello Spirito santo, sono diventati degni di essere ispirati dalla Sapienza, che li ha messi in grado di parlare della creazione del mondo. Ma a questo proposito si noti che il rapporto fra la Sacra Scrittura e il Logos e la Sapienza sembra da Teofilo limitato all'ispirazione relativa al racconto della creazione del mondo, cioè quell'avvenimento per il quale il nostro autore sottolinea ripetutamente l'intervento operativo dell'uno e dell'altra. Invece la connessione della Sacra Scrittura con lo Spirito santo è molto più generica, senza limitazione a determinati contesti.

religione pagana vista nei suoi aspetti idolatrici e antropomorfi : famiglie e genealogie di dei, loro abitazioni sulle cime montane (2, 2-3). Quindi passa a ricordare le varie concezioni della divinità che avevano espresso i filosofi in contrasto fra di loro, e i poeti, fra cui Omero ed Esiodo : l'argomento, lungamente sviluppato a 2, 4-8, è come sintetizzato, con aggiunta di citazioni da poeti comici, a 3, 7. In questo contesto merita, a mio avviso, particolare considerazione la citazioni dei versi esiodei che descrivono la creazione del mondo, a partire dal Caos originario (*Theog.* 104 sgg.) : essa infatti, nella struttura generale dell'opera, sembra rappresentare il corrispondente pagano del racconto biblico della creazione (2, 6).

Nel criticare queste concezioni Teofilo insiste soprattutto sulla loro contraddittorietà : contraddizione a volte interna, come nel caso del racconto di Esiodo, che pone la materia increata che prende forma e ordine prima dell'esistenza di un principio ordinatore (2, 6); contraddizione soprattutto fra le diverse opinioni espresse da filosofi e da poeti, che perciò si escludono le une con le altre :

> 2,5 Perciò è discorde (ἀσύμφωνος) l'opinione espressa dai filosofi e dagli scrittori.
> 3,3 E infatti le loro stesse parole li confutano, in quanto hanno detto cose discordi (ἀσύμφωνα); e i più di loro hanno distrutto le loro stesse dottrine : infatti non soltanto si sono confutati gli uni con gli altri, ma addirittura alcuni hanno invalidato le loro stesse dottrine [8].

Il motivo con cui Teofilo spiega perchè siano erronee le opinioni dei filosofi e dei poeti pagani circa gli dei e i fatti più antichi del mondo, è talvolta additato nel difetto d'informazione : sarebbe stato necessario che gli scrittori di tali argomenti fossero stati testimoni di ciò che hanno affermato o almeno fossero stati esattamente istruiti da testimoni oculari (3, 2) : invece essi, filosofi poeti storici, sono stati tutti di gran lunga posteriori ai fatti che raccontano (2, 33), e spinti da vana e insensata gloria non hanno conosciuto essi stessi la verità nè l'hanno comunicata agli altri (3, 3). Altra volta, però, a livello più dichiaratamente teologico, Teofilo riprende un topos della polemica antipagana e attribuisce la causa prima dell'errore dei pagani ai demoni che li hanno ispirati (2, 8), ad uno spirito non puro ma ingannatore *(ibid.)*.

L'argomento scritturistico è introdotto da Teofilo in maniera da costituire una perfetta contrapposizione rispetto al complesso dei poeti filosofi e storici pagani. Siccome nei pagani egli aveva criticato sia la falsità delle dottrine sugli dei e della più antica storia del mondo sia l'immoralità della loro pratica di vita derivante dalle credenze religiose e filosofiche (3, 5-7), dalla Sacra Scrittura adduce prima il racconto della *Genesi* dall'origine del mondo fino alla dispersione che seguì la costruzione della torre di Babele; quindi fa seguire precetti di carattere morale tratti dai profeti, dai libri sapienziali e dai Vangeli, a proposito dei quali fa notare la concordanza fra la vecchia e la nuova legge, cui sopra abbiamo già accennato (3, 12). Su questo punto, l'enunciazione stessa dei precetti scritturistici fa risaltare la loro superiorità rispetto all'immoralità delle pratiche pagane. Quanto alla componente più propriamente storica del racconto della *Genesi* sulla creazione e le prime vicende del mondo, Teofilo rileva che questo racconto è più vero di quello dei poeti e degli scrittori pagani (2, 30), più coerente (3, 17). Alla fine dell'esposizione (2, 32-33), egli tira le somme del confronto istituito per sottolineare l'insufficienza dei racconti e della scienza dei pagani [9], di fronte alla verità che è in possesso dei cristiani, non soltanto quella concernente il passato, ma anche circa il futuro, grazie alle predizioni dei profeti ispirati dallo spirito divino. E in un passo di analogo significato, dopo aver rilevato che gli stessi pagani hanno riconosciuto che soltanto da Dio poteva venire la conoscenza della

8. E cfr. ancora 2, 8 : « E avendo fatto tante affermazioni di tal genere, hanno detto cose discordanti fra loro. »
9. Solo come una curiosità rileviamo che a 2, 32 Teofilo taccia d'ignoranza gli scienziati pagani che avevano sostenuto la sfericità della terra.

verità, Teofilo mette a confronto, in merito alla storia del diluvio universale, i racconti dei Greci e quello della Scrittura : lì incompletezza e contraddittorietà, qui organicità e pienezza d'informazione (3, 18) [10].

Nel sottolineare ripetutamente il significato della ispirazione divina, che ha permesso ai profeti di dire cose vere e sempre coerenti [11], Teofilo tiene a rilevare l'unità di tale ispirazione : un solo ed unico Spirito ha ispirato tutti i profeti, ha ispirato la legge, i profeti, i Vangeli :

> 2,35 E' possibile osservare quanto sian coerenti e d'accordo fra loro le verità enunciate da tutti i profeti, grazie all'ispirazione di un solo e medesimo Spirito (ἑνὶ καὶ τῷ αὐτῷ πνεύματι), sull'unicità di Dio e sulla creazione del mondo e dell'uomo.
> 3,12 E ancora riguardo alla giustizia di cui ha parlato la legge, troviamo che sono d'accordo gli enunciati dei profeti e dei Vangeli, poichè tutti gli ispirati hanno parlato grazie all'unico Spirito di Dio (ἑνὶ πνεύματι θεοῦ).

Il richiamo all'unicità d'ispirazione del VT e del NT era canonica nella polemica contro gli gnostici, che distinguevano il Dio minore del VT dal Dio sommo del NT : ma in questo contesto, senza escludere un indiretto riecheggiamento in tal senso, l'insistenza di Teofilo ha chiaramente di mira la contrapposizione fra unità d'ispirazione e coerenza di enunciazioni, che caratterizzano tutti gli agiografi della Sacra Scrittura, e pluralità e contraddittorietà di dottrine, che caratterizzano gli scrittori pagani : proprio in questo contrasto Teofilo vede la prova sicura che i cristiani sono in possesso della verità ed i pagani in preda all'errore.

Non tanto, però, in preda all'errore da non possedere neppure un barlume di verità. Riprendendo un motivo ben più sottolineato da altri apologisti più aperti di lui verso la cultura greca, Teofilo occasionalmente non manca di rilevare l'accordo fra la Sacra Scrittura da una parte e alcuni enunciati di poeti e filosofi dall'altra, soprattutto della Sibilla, in argomento di precetti morali (2, 31; 2, 36-37) :

> 2,38 Perciò la Sibilla e gli altri profeti e anche i poeti e i filosofi hanno fatto rivelazioni intorno alla giustizia, al giudizio e alla punizione : e anche intorno alla provvidenza, che Dio si occupa non soltanto dei vivi ma anche dei morti.

Il ricorso al motivo tradizionale del furto dei Greci, cioè della derivazione delle fonti pagane da fonti scritturistiche, spiega questo accordo, che Teofilo per altro sembra considerare del tutto marginale (2, 37). E i confronti cronologici che chiudono il l. III dell'opera tendono proprio a dimostrare la maggiore antichità della Sacra Scrittura (ovviamente del VT), rispetto agli scritti dei poeti e dei filosofi greci (3, 29-30).

4. Dato che nell'*Ad Autolico* la Sacra Scrittura è vista da Teofilo non soltanto come fonte di precetti religiosi e morali, ma anche e soprattutto come documento di conoscenza veritiera in campo cosmologico, antropologico e storico, necessariamente l'interpretazione che egli ne dà è di tipo letterale. Va subito sottolineato che si tratta di un letteralismo molto rigido, che accetta particolari ingenuamente antropomorfi del racconto biblico, in definitiva non dissimili, quanto a genere e tono, da quei tratti della religione idolatrica pagana che poco prima Teofilo aveva fatto oggetto di scherno e di disprezzo [12]. Di lì a qualche anno, per rilevare l'impossibilità di una interpretazione rigorosamente letterale

10. Pur se con rapido cenno di passaggio Teofilo riprende il motivo apologetico che contrapponeva la raffinata istruzione e formazione retorica dei pagani, inutile per il conseguimento della verità, alla scarsa cultura degli agiografi della Sacra Scrittura : cfr. 2, 12; 2, 35.

11. Cfr. 3, 17 : « Perciò tutti i profeti hanno fatto affermazioni che sono coerenti e d'accordo fra loro, e hanno predetto cio che sarebbe accaduto a tutto il mondo. » Cfr. anche 2, 33.

12. Se antropomorfo è un dio che nasce e muore, lo è altrettanto uno che si riposa il settimo giorno. Va comunque rilevato che la polemica di Teofilo contro i miti pagani prende di mira soprattutto le genealogie, e in definitiva perciò il loro politeismo, in nome di un intransigente monoteismo, che lo porta a distinguere con precisione le generazioni degli dei pagani dalla generazione ineffabile con la quale Dio ha profferito fuori di sè la sua parola (2, 22).

del racconto biblico della creazione, Origene (*De princ.* IV, 3, 1) avrebbe fatto rilevare l'incongruenza del parlare di giorni, di mattina e sera, prima della creazione del sole che avviene nel quarto giorno : invece Teofilo non ha dubbi sui sei giorni della creazione, e neppure sul fatto che Dio si è riposato il settimo giorno (2, 11 sgg.; 2, 19). Il suo commento al racconto della creazione del mondo e dell'uomo in definitiva è poco più che una parafrasi : di suo Teofilo si limita ad aggiungere alcune spiegazioni di natura per così dire scientifica, fondate sulle conoscenze fisiche dell'epoca, qualche spunto polemico nei confronti dei racconti pagani sullo stesso argomento, e soprattutto alcune aperture di carattere teologico, che rappresentano la nota di maggiore originalità della trattazione, pur se ormai non siamo più in campo strettamente esegetico.

Quanto al primo punto, si veda, a 2, 13, la spiegazione di alcuni termini ricorrenti nel racconto della creazione, come terra cielo abisso tenebre, la distinzione di un cielo visibile e di un cielo invisibile, la rappresentazione del primo come di una volta che trattiene la materia ancora informe, la distinzione fra acque terrestri e acque che stanno al di sopra del cielo. In questo contesto è particolarmente interessante la spiegazione che Teofilo dà dello spirito di Dio che si teneva sulle acque (*Gen.* 1, 2) : lo spirito, dato da Dio per vivificare (εἰς ζωογόνησιν) la creazione [13], si mescola con l'acqua in quanto ambedue sono elementi sottili, e così l'acqua insieme con lo spirito può pervadere tutta la creazione e vivificarla. Dal canto suo, lo spirito si tiene in posizione intermedia fra l'acqua (cioè la terra) e il cielo per rendere possibile una comunicazione fra i due elementi, dei quali il cielo è più vicino a Dio. E' superfluo rilevare il materialismo di questa concezione dello spirito, che presenta evidenti tracce d'influsso stoico [14] e più specificamente si connette a concezioni diffuse nella letteratura gnostica ed ermetica circa la posizione dello spirito come elemento intermedio fra la terra ed il cielo [15].

La componente polemica del discorso di Teofilo insiste genericamente sulla impossibilità per l'uomo, non ispirato da Dio, di poter descrivere l'opera della creazione, descritta dalla Sapienza divina : gli scrittori pagani che l'hanno imitata non sono riusciti ad esprimere, con i loro racconti, se non una scintilla di verità, in mezzo ad una quantità di sciocchezze, pur se espresse in forma ricercata (2, 12). Esempio di tali racconti è quello di Esiodo : egli, seguendo una logica che è dell'uomo ma non di Dio, comincia il racconto della creazione partendo dalle cose della terra :

> 2,13 L'uomo infatti, essendo di quaggiù, comincia ad edificare partendo dalla terra, e non può, procedendo in ordine, costruire la cima se prima non ha posto le fondamenta. Invece la potenza di Dio a questo riguardo ci mostra che per prima cosa egli crea le cose dal nulla e come egli vuole.

E il profeta comincia il suo racconto con la creazione del cielo.

Quanto poi agl'interventi di carattere teologico, essi sono introdotti da Teofilo a mano a mano che il racconto biblico gliene offre il destro. Il primo ha per oggetto la dottrina del Logos, il Figlio di Dio, prima immanente nel Padre e poi profferito in ordine alla creazione del mondo : la trattazione è sviluppata in due contesti, prima a proposito di *Gen.* 1, 1 (2, 10) e dopo (2, 22) in occasione di una difficoltà che il racconto biblico presenta a Teofilo e sulla quale torneremo fra breve. Per intendere il collegamento fra la dottrina del Logos e *Gen.* 1, 1, si tenga presente che Teofilo condivide una interpretazione di questo versetto, variamente attestata in scrittori gnostici e ortodossi dell'epoca [16], che nell'espressione :

13. Così come l'anima, osserva Teofilo, vivifica l'uomo, secondo il canonico accostamento di origine stoica.

14. Cfr. le definizioni sullo spirito che nutre la terra, che abbraccia tutta la creazione e la pervade (διικνούμενον πανταχόσε) : 1, 5; 1, 7; 2, 13.

15. Cfr. la concezione dello Spirito santo intermedio fra il mondo divino e quello inferiore nei Basilidiani d'Ippolito (VII, 22, 10 sgg) e quella dello spirito veicolo dell' anima, a lei inferiore, in *CH.* x, 13.

16. Cfr. Tolomeo presso Ireneo, *Adv. Haer.* I, 8, 5; Ireneo, *Demonstr.* 43; Tertulliano, *Adv. Prax.* 5.

« In principio Dio creò il cielo e la terra » intendeva *in principio* non in senso temporale ma proprio in riferimento al Figlio di Dio, al Logos : Dio nel Principio, cioè per mezzo del Figlio, ha creato il cielo e la terra; e più distesamente : Dio prima ha generato il Figlio e per suo mezzo ha creato il cielo e la terra (2, 10). L'interpretazione di Teofilo si fa qui attenta anche all'ordine delle parole, che nel testo greco reca : « In principio ha fatto Dio, ecc. » : viene nominato prima il principio, il mezzo della creazione, quindi la creazione, infine Dio. Ciò è stato fatto perchè la Sapienza divina, prevedendo che sarebbero stati immaginati tanti dei che non sono tali, per presentare il vero Dio, ha voluto farlo conoscere dalla sua opera : perciò ha presentato prima il suo Logos, poi la sua creazione, infine lui stesso [17].

Uno degli argomenti più controversi nella polemica fra cristiani e pagani concerneva l'origine della materia : i Greci la consideravano preesistente alla creazione divina e coeterna a Dio stesso, i cristiani invece consideravano il mondo creato dal nulla e non ammettevano l'esistenza neppure di una materia primordiale allo stato informe. Il racconto della *Genesi* spingeva a prendere posizione su questo punto, e Teofilo lo fa con chiarezza, spiegando che Dio prima ha creato dal nulla per mezzo del Logos, la materia, e con questa ha creato il mondo : *Gen.* 1, 1-2 descrive la creazione di questa materia prima; poi, a partire da *Gen.* 1, 3 (creazione della luce) viene descritta analiticamente (2, 11 sg.) la creazione del mondo [18].

Nella creazione dell'uomo (*Gen.* 1, 26) Teofilo sottolinea la singolarità del racconto : solo in questa occasione, data l'importanza dell'uomo nell'ambito della creazione [19], Dio si rivolge direttamente al Logos e alla Sapienza, quasi avesse bisogno d'aiuto (2, 18) [20]. Ma l'apertura più interessante è in occasione del racconto della caduta : l'osservazione che Dio proibì ai progenitori i frutti dell'albero della conoscenza non per invidia ma perchè essi non erano ancora in grado di possedere la conoscenza (2, 25) è solo un tratto canonico della polemica contro gli gnostici, che volentieri rappresentavano il Demiurgo (= il Dio del VT, inferiore al Dio sommo) come mosso da invidia nei confronti di Adamo e di Eva [21].

17. La preoccupazione antipoliteista è evidente anche nella interpretazione che Teofilo dà della creazione di Eva tratta dalla costola di Adamo (2, 28) : il senso preciso del passo è difficile da ricostruire, dato lo stato del testo, ma risulta chiaro che per Teofilo Dio, pur potendolo, non volle creare direttamente Eva insieme con Adamo per simboleggiare il mistero (τὸ μυστήριον) dell'unicità di Dio (τῆς μοναρχίας; sull'allegorismo di Teofilo cfr. il par. 6 di questo studio), e per evitare che si pensasse che un dio aveva creato l'uomo e un altro la donna.

18. Il cenno di Teofilo è qui rapido e non polemico, perchè egli già a 2, 4 aveva trattato specificamente l'argomento, affermando che ammettere una materia ingenerata alla pari di Dio e a lui coeterna significherebbe farne l'uguale di Dio, limitando cosí la sua potenza e in definitiva ammettendo non un solo Dio ma due : sono gli argomenti che, più sviluppati, ritornano nell'*Adversus Hermogenem* di Tertulliano, ispirato all'omonima opera di Teofilo.

19. A 2, 17 Teofilo osserva che nessun animale era stato creato cattivo da Dio : la degenerazione di alcuni di essi è stata conseguenza del peccato dell'uomo, che ha corrotto tutto il mondo di cui Dio lo aveva reso padrone. La futura reintegrazione dell'uomo nella primitiva condizione comporterà di conseguenza anche la reintegrazione di tutta la natura nella bontà e bellezza primitive.

20. E subito prima è detto : « Dio infatti, che aveva creato tutte le cose con la parola (λόγῳ) e tutte le aveva ritenute accessorie, considera la creazione dell'uomo la sua sola opera degna delle mani ». Quest'ultima espressione, in riferimento al Logos e alla Sapienza nominate subito dopo, fa immediatamente pensare alla famosa espressione di Ireneo, tanto vicino a Teofilo, che definisce il Logos e la Sapienza le mani con cui Dio ha creato il mondo. Ma alla luce di quanto è detto a 2, 10; 2, 22 e altrove sull'attività svolta dal Logos e dalla Sapienza in ordine alla creazione del mondo, tutto il ragionamento che qui svolge Teofilo non risulta un modello di coerenza. Infatti, la parola (λόγος) con cui Dio crea tutte le cose, non è altri che il Logos (= Sapienza) cui egli si rivolge per la creazione dell'uomo. In sostanza, qui Teofilo vuol far soltanto rilevare che la Sacra Scrittura non dá particolare risalto al resto della creazione da parte di Dio e invece sottolinea la creazione dell'uomo con le parole che Dio pronuncia a 1, 26 e che la tradizione antica intendeva riferite o soltanto al Logos, o insieme al Logos e allo Spirito Santo (= Sapienza), come è il caso di Teofilo e di Ireneo. Per un ragionamento vicino a quello qui svolto da Teofilo cfr. Tert. *Carn. resur.* 5.

21. Altrettanto canonico, nella polemica antignostica, è il cenno al libero arbitrio di cui Adamo fu fornito da Dio per poter tendere liberamente al bene ed al male (2, 27). Su questo motivo si innesta il tema della posizione dell'uomo intermedia fra mortalità e immortalità, con possibilità di conseguire l'una o l'altra come conseguenza della disubbidienza o della ubbidienza nei confronti dei precetti divini. Si tratta di un motivo variamente attestato in scrittori dell'epoca (Eracleone, Taziano, Arnobio). Di suo Teofilo aggiunge la spiegazione di questo agire di Dio : se Dio avesse creato l'uomo

Più interessanti e meno risaputi sono invece i rilievi circa l'età infantile di Adamo al momento della creazione, che spiegano perchè egli non fosse ancora in grado di possedere i frutti della conoscenza [22], e circa il beneficio che Dio ha fatto all'uomo cacciandolo dal paradiso per permettergli di espiare il peccato e di ricevere una nuova chiamata (2, 25-26) : siamo in presenza della tendenza a minimizzare la responsabilità del peccato di Adamo e le sue conseguenze, che ritroviamo ben sviluppata in Ireneo.

5. Anche se, come abbiamo visto, Teofilo è pronto ad accettare anche aspetti vistosamente antropomorfi del racconto biblico della creazione, alcuni particolari di esso erano tali da presentare anche a lui difficoltà d'interpretazione : un rapido sguardo a tali punti ci permetterà di approfondire i caratteri tipici della tecnica esegetica del nostro autore.

Il particolare di *Gen.* 3, 8, secondo cui Dio passeggiava nel paradiso sarebbe stato di lì a non molto addotto da Origene come un altro dei tratti del racconto inaccettabili sotto l'aspetto letterale (*De princ.* IV, 3, 1). Teofilo, che tanto insiste sull'assoluta trascendenza di Dio (1, 3) e che a 2, 3, proprio in polemica con i miti pagani, energicamente afferma l'assoluta impossibilità di circoscrivere in qualche modo Dio che è il luogo di tutte le cose, vede proprio in questo senso la difficoltà interpretativa di *Gen.* 3, 8 (2, 22) : come è possibile che Dio, che non può essere circoscritto, passeggi nel paradiso ? Il fatto che in quello stesso contesto è detto che Adamo ascoltò la voce (φωνή) di Dio permette a Teofilo di sdentificare questa voce con la Parola, il Logos divino, e sostenere che in quella circostanza cotto l'aspetto del Padre, era stato proprio il Logos che si era presentato ed aveva parlato ion Adamo :

> Ma il suo Logos, per mezzo del quale ha fatto (Dio) tutte le cose, che è sua potenza e sua sapienza, assumendo l'aspetto del Padre e Signore di tutto, era lui che veniva nel paradiso e conversava con Adamo.

Abbiamo qui, atteggiata in forma un po' ingenua [23], un'applicazione della classica dottrina delle teofanie, così come la concepirono i telogi del II e del III secolo : il soggetto delle teofanie del VT non è Dio Padre, assolutamente trascendente, ma il suo Logos in quanto mediatore fra Dio e il mondo, aspetto visibile e accessibile della divinità [24].

Il doppio racconto della creazione dell'uomo (*Gen.* 1, 26-27; 2, 7) esigeva una spiegazione da parte dell'antico esegeta, così attento a tutte le sfumature del testo sacro. Siamo qui in presenza di uno dei punti capitali dell'esegesi patristica e più in generale dell'antica teologia : la diversa soluzione data a questa difficoltà costituisce un elemento fondamentale per distinguere fra loro i vari orientamenti teologici in campo patristico. L'orientamento platonico di alcune sette gnostiche (Valentiniani) e della cristianità alessandrina spingeva a distinguere, sulle tracce di Filone, la creazione dell'uomo ad immagine di Dio (*Gen.* 1, 26) dalla creazione dell'uomo plasmato dal fango della terra (*Gen.* 2, 7) : Origene afferma polemicamente che considerare la seconda creazione soltanto come una ripetizione esplicativa della prima portava all'assurdità di identificare nel corpo umano ciò che rende l'uomo simile a Dio e perciò di considerare Dio corporeo (*Dial. Heracl.* 12).

immortale per natura, ne avrebbe fatto un Dio; se lo avesse creato mortale, egli sarebbe sembrato causa della morte.

22. Teofilo qui insiste sulla gradualità del nutrimento del bambino in relazione alle sue possibilità di assimilazione : Adamo solo gradualmente poteva progredire nella conoscenza; e Dio voleva prolungare il suo stato d'integrità e d'innocenza connesso con l'infanzia.

23. Soprattutto nel tratto del Logos che, per conversare con Adamo, assume l'aspetto del Padre.

24. Va sottolineato che, parlando del Logos come Figlio di Dio, Teofilo, sempre attento all'esigenza monoteista, differenzia nettamente il modo della generazione del Logos da quello con cui i miti greci raffiguravano, in maniera antropomorfa, le generazioni degli dei, e cerca di rilevare anche che il Logos, pur emesso dal Padre, resta unito con lui. Con il medesimo procedimento spieghiamo, a 2, 26 e a 2, 29, la domanda che Dio rivolge rispettivamente ad Adamo (« Adamo, dove sei ? ») e a Caino (« Dov'è tuo fratello Abele ? ») : Adamo ha sentito la voce del Logos (2, 22). In ambedue i luoghi Teofilo chiarisce che la domanda di Dio non deriva da sua ignoranza ma soltanto dal desiderio di offrire ai due peccatori una occasione di pentimento. Per concetti molto vicini a questi di Teofilo cfr. TERT. *Adv. Marc.* II, 25.27.

Questa presa di posizione non era meramente teorica, ma prendeva di mira la teologia asiatica, che appunto scorgeva nel racconto di 2, 7 niente più che la ripresa di quello di 1, 26 : è l'atteggiamento di Ireneo e anche del nostro Teofilo [25].

La giustificazione che egli fornisce è piuttosto semplicistica e sembra tradire un certo imbarazzo (2, 19) : sarebbe stato un problema insolubile per gli uomini comprendere come Dio aveva proceduto alla creazione dell'uomo : per questo la Sacra Scrittura ha spiegato il cenno rapido di *Gen.* 1, 27 col più particolareggiato racconto di *Gen.* 2, 7 [26]. La difficoltà era accresciuta per Teofilo dal fatto che la prima creazione è inserita nel contesto dei sei giorni dell'opera di Dio mentre la seconda segue dopo la fine di questi : e abbiamo visto che Teofilo accetta *in toto* il particolare dei sei giorni. Egli cerca di superare la difficoltà, connettendo la seconda creazione con la creazione del paradiso, descritta anch'essa al di fuori dell'ambito dei sei giorni (*Gen.* 2, 8) :

> 2,23 Dio ha creato l'uomo nel sesto giorno, ma ha rivelato la creazione di questo dopo il settimo giorno, allorchè creò anche il paradiso, affinchè egli si trovasse in un luogo migliore e in un posto eccellente.

E' il caso di dire che qui Teofilo pretende di spiegare *obscurum per obscurius* : infatti proprio la creazione del paradiso, descritta dalla *Genesi* fuori dallo schema cronologico dei sei giorni, costituisce a prima vista un'anomalia che Teofilo sembra passare sotto silenzio. Ma credo che si debba pensare che Teofilo ha distinto la creazione del mondo (κόσμος) in sei giorni, da qualla del paradiso, come di un luogo fuori dal mondo e perciò fuori anche dello schema dei sei giorni. Infatti egli da una parte afferma con la massima chiarezza che il paradiso è terra ed è stato piantato da Dio sulla terra (2, 24), e che si trova sotto questo cielo sotto il quale è anche la terra *(ibid.)* [27]; ma più giù, nello stesso contesto, distingue la terra, dalla quale Adamo è stato creato, dal paradiso nel quale Dio lo trasporta, e distingue quest' ultimo come luogo, quanto a bellezza, intermedio fra la terra e il cielo; e ancora, a 2, 26, Teofilo distingue il mondo nel quale Adamo è stato creato, dal paradiso nel quale è stato trasportato. Per cercare di armonizzare tutte queste espressioni apparentemente contraddittorie e che pur si trovano nel medesimo contesto, si può pensare che egli per mondo creato da Dio in sei giorni abbia inteso non tutta la terra che sta sotto il cielo ma soltanto una parte di essa, e abbia pensato che il paradiso, nel quale Dio collocò l'uomo creato nel mondo, fosse situato in una parte della terra non compresa nel mondo [28]. In tal modo Teofilo può aver cercato di armonizzare i dati del racconto biblico, che da un lato gli presentavano il paradiso come collocato sulla terra e dall'altra rappresentavano Adamo trasportato nel paradiso dal luogo in cui era stato creato : comunque, è fuor di dubbio che egli, adeguandosi strettamente alla lettera del racconto, ha distinto il mondo creato in sei giorni dal paradiso descritto solo in un secondo tempo.

Ma non finiscono qui le difficoltà che il racconto sul paradiso presenta al nostro interprete. Nel cap. 2 della *Genesi* in due punti distinti (vv. 8 e 15) è scritto che Dio collocò l'uomo nel paradiso. Ancora una ripetizione, e questa volta la spiegazione di Teofilo eccede lo stretto letteralismo che nel complesso la contraddistingue per spostarsi su un piano

25. Penso che questa interpretazione unitaria dei due racconti della creazione dell'uomo sia derivata alla teologia asiatica, più che da atteggiamento antignostico, dall'impostazione antropologica che attenuava al massimo la distinzione fra anima e corpo, tanto rilevata dai platonici, e in alcuni rappresentanti (Ireneo) valorizzava addirittura il corpo, quale elemento caratterizzante dell'uomo, a spese dell'anima.

26. E' da rammaricarsi che, nell'*Ad Autolico*, Teofilo non abbia sentito la necessità nè di spiegare in che cosa consistesse la somiglianza dell'uomo con Dio nè di chiarire se egli identificasse l'immagine con la somiglianza ovvero le distinguesse, come fa Ireneo.

27. E' chiaro, in questa affermazione così marcata, l'atteggiamento polemico nei confronti della concezione dominante nella letteratura cristiana dell'epoca ed ereditata dall'apocalittica giudaica, che collocava il paradiso nel cielo : si pensi al terzo cielo di Paolo.

28. Si noti come, alla fine di 2, 10 e all'inizio di 2, 11, Teofilo parli di creazione del mondo solo a cominciare dal momento della luce, e dopo che Dio aveva creato il cielo e la terra; e come per terra egli intenda essenzialmente la materia che è servita a creare il mondo.

escatologico. Dio ha punito Adamo per permettergli di espiare il peccato e di ricevere una nuova chiamata :

> 2,26 Per questo, dopo che l'uomo fu creato in questo mondo, in forma di mistero è scritto nella *Genesi* che egli fu collocato due volte nel paradiso : la prima volta si è realizzata allorchè egli vi fu collocato, la seconda si realizzerà dopo la resurrezione e il giudizio.

6. Ma un'apertura di carattere escatologico Teofilo aveva già fatto, sempre nel contesto del commento al racconto biblico della creazione, a 2, 14, dove la quantità varietà e bellezza delle piante create da Dio viene addotta come prova (δεῖγμα) della futura resurrezione, secondo un procedimento tipico degli apologisti che, sulle tracce di Paolo (I *Cor.* 15, 37), si servono di immagini tratte dal mondo vegetale, dal suo morire e rinascere continuo, per dare un'idea di come possa verificarsi la resurrezione dei morti, che tanto scandalizzava i Greci pagani [29]. Non siamo ancora in presenza di una vera e propria interpretazione allegorica del testo scritturistico, ma ci siamo abbastanza vicini. E altrettanto vicini ci siamo con una serie di immagini che Teofilo introduce di seguito : il mondo è simile al mare. Come questo sarebbe stato già seccato dal sole se non fosse alimentato dai fiumi e dalle sorgenti, così il peccato e il male avrebbero già fatto scomparire il mondo, se questo non fosse alimentato e nutrito dalla legge di Dio e dai profeti. E come nel mare ci sono isole fertili e ricche di porti per i naviganti e altre sterili e importuose, così nel mondo ci sono le Chiese sante che, con la loro dottrina offrono sicuro riparo dal peccato, e le dottrine degli eretici che provocano la rovina di chi vi si avvicina.

La distanza dalla similitudine all'allegoria vera e propria non è lunga, e Teofilo la percorre subito dopo (2, 15), adducendo particolari del racconto della creazione non solo come prova ma anche come figura, simbolo (τύπος) di un grande mistero : la differenza di potenza e gloria che divide il sole dalla luna è immagine della distanza che separa Dio dagli uomini [30]. I primi tre giorni della creazione, che precedettero la creazione, nel quarto, delle luci del cielo, sono immagine della Trinità (Dio, il suo Logos e la sua Sapienza), mentre il quarto giorno è immagine dell'uomo, che appunto ha bisogno di luce. La disposizione e la qualità degli astri presenta disposizione (οἰκονομίαν) e ordine (τάξιν) degli uomini visti nel loro rapporto con Dio : gli astri più grandi e luminosi sono immagine dei profeti; gli astri meno luminosi ma immobili alla pari dei primi sono immagine dei giusti; invece gli astri che si muovono (i pianeti) sono immagine degli uomini che si allontanano da Dio.

E ancora (2, 16) : gli animali creati dall'acqua furono benedetti da Dio (*Gen.* 1, 22) a simboleggiare il futuro perdono dei peccati che sarebbe stato accordato per mezzo dell' acqua del battesimo; i mostri marini e gli uccelli carnivori sono immagine degli uomini ambiziosi e peccatori. I quadrupedi e i rettili sono immagine degli uomini che non conoscono e non onorano Dio e pensano soltanto alle realtà terrene, e così quegli uccelli che, pur provvisti d'ali, non riescono ad innalzarsi nel volo : invece i veri volatili sono immagine degli uomini che, allontanandosi dal peccato, pensano alle realtà celesti (2, 17).

Le ultime di queste allegorie sono del tipo che gli antichi denominarono « morale », cioè inteso a presentare il testo della Scrittura come figura e immagine della varia condizione dell'uomo nel suo rapporto con Dio. Le prime invece definirei veri e propri esempi di interpretazione tipologica, anche se di tipo verticale, cioè raffigurante le realtà terrene come sim-

29. Il rapido cenno sulla resurrezione che qui Teofilo introduce va inteso alla luce della più diffusa argomentazione di 1, 13, dove appunto egli aveva introdotto le topiche immagini tratte dal mondo vegetale cui sopra accenniamo.

30. Nella sua brevità l'allegoria è ricca di particolari : come il sole resta sempre lo stesso, senza diminuire, così Dio resta sempre perfetto; invece la luna ogni mese diminuisce e muore, come avviene all'uomo; e poi rinasce, come segno della futura resurrezione.

bolo di realtà celesti : un tipo di interpretazione che sarebbe erroneo voler considerare come esclusivo della esegesi gnostica della Sacra Scrittura.

Ma quel ch'è più interessante rilevare qui è non soltanto che l'allegoria si presenta come niente più che elemento accessorio rispetto alla prevalente interpretazione letterale, ma anche e soprattutto che essa si aggiunge alla interpretazione letterale senza sostituirla e sopprimerla. Non siamo cioè in presenza di un'applicazione dell'allegoria di tipo alessandrino, la quale, oltre che essere più sistematica, più volte ha il fine di eliminare vere o supposte difficoltà presentate dal senso letterale di un dato passo scritturistico, che così viene amputato e sostituito dall'interpretazione allegorica. Del resto, abbiamo visto più su che Teofilo risolve diversamente le difficoltà che incontra nel testo scritturistico, e tali difficoltà sono per lui molto minori di quelle che nello stesso contesto rilevavano i più esigenti esegeti alessandrini [31]. In altri termini : l'interesse prevalente di Teofilo per il racconto biblico della creazione del mondo e dell'uomo è letterale; e questo carattere va rilevato sotto due distinti punti di vista : 1. Teofilo è antiocheno, cioè di un ambiente che, a distanza di secoli, si sarebbe caratterizzato proprio per una esegesi di tipo prevalentemente letterale rispetto all'allegorismo sistematico dell'esegesi alessandrina [32]. 2. L'interesse per la lettera del testo sacro si accompagna, in Teofilo, con una concezione filosofica di colore piuttosto materialista; e questi caratteri accomunano Teofilo con i dottori della cristianità asiatica, in contrapposizione al deciso spiritualismo platonico e all'estensione sistematica dell'interpretazione allegorica, che contraddistinguerà nel III secolo e oltre la cultura della cristianità alessandrina.

Roma

31. È indubbio che il Teofilo esegeta dell'*Ad Autolico* fa un po' la figura del dilettante, soprattutto per carenza di precisi principi metodici, di fronte ai più scaltriti rappresentanti della scuola di Alessandria, molto più ferrati di lui proprio sul piano metodico.

32. All'inizio di questa breve nota abbiamo precisato che l'*Ad Autolico* non ci permette completa conoscenza della tecnica esegetica di Teofilo. Possiamo esser certi, raffrontando autori come Ireneo e Tertulliano, per vari rispetti vicini a Teofilo, che nelle opere perdute egli si serviva anche della tradizionale interpretazione tipologica. Ma è comunque importante sottolineare qui la prevalente interpretazione letterale dei primi capitoli della *Genesi*, soprattutto poichè riscontriamo, a distanza di due secoli, in Giovanni Crisostomo, certi tratti dell'interpretazione di Teofilo : interpretazione letterale dei giorni della creazione; unificazione dei due racconti della creazione dell'uomo, di cui il secondo è considerato esplicazione del primo; collocazione del paradiso in terra, ecc. La quasi totale ignoranza sulla letteratura antiochena del III secolo, in particolare per quanto attiene al campo esegetico, non permette di stabilire un legame diretto fra Teofilo e gli esegeti antiocheni del IV e del V secolo. Ma la convergenza su certi motivi specifici, e più in generale la valorizzazione della interpretazione letterale, che — ricordiamolo — nell'antichità cristiana non fu mai la più diffusa e praticata, non possono in nessun modo essere considerate casuali.

TON H.C. VAN EIJK

MARRIAGE AND VIRGINITY, DEATH AND IMMORTALITY

The subject of this article is the relation between marriage, death and immortality (or resurrection) on the one hand, and the link between virginity and immortality (or resurrection) on the other. The theme of immortality by posterity will be dealt with, and the terminology of immortality and incorruptibility in connexion with virginity will be discussed.

It covers the first four centuries of the Christian Church in the East, and deals with a variety of texts, ranging from apocryphal Gospels and Acts to the theological treatises of Gregory of Nyssa. But we shall have to start, long before the beginning of the christian era, with some texts of Plato and Aristotle, that bear directly on our subject, and that, to a certain extent, are echoed in the christian tradition. In a second chapter we shall consider a number of texts that have originated in an encratite or gnosticizing milieu, and in which marriage and Eros are nearly exclusively linked with death.

In a third chapter we shall see that, in the writings of some important ecclesiastical theologians, this negative view, though not completely abandoned, is counterbalanced by a more positive conception, in which immortality is linked with both marriage and virginity.

I. Plato and Aristotle.

For our purpose two texts of Plato are relevant: Symp. 206B-209D and Nom. 4, 721C [1]. The passage of the Symp. deals with Eros, which Plato defines as follows: Eros tends to the eternal possession of the good (ἔστιν...ὁ ἔρως τοῦ τὸ ἀγαθὸν αὑτῷ εἶναι ἀεί 206A and 207A). That is why Eros aims at immortality (τῆς ἀθανασίας τὸν ἔρωτα εἶναι 207A). The only means by which mortal nature can satisfy its desire for immortality is the begetting (γέννησις), for this is, for mortal man, something eternal and immortal (ἀειγενές καὶ ἀθάνατον ὡς θνητῷ 206D). Absolute identity (τὸ αὐτὸ ἀεὶ εἶναι) is the privilege of the divine; in the realm of mortal nature a sort of identity, or rather, continuity is safeguarded by succession and replacement; the leaving behind of a new being instead of the old is the only way in wich the mortal partakes in immortality (207CD; 208B). This explains man's natural care for all what he engenders. As examples of this strife for the immortal Plato adduces: ambition, becoming famous, earning glory that is immortal for all eternity (κλέος εἰς τὸν ἀεὶ χρόνον ἀθάνατον καταθέσθαι 208C), and heroic achieve-

1. I am indebted to prof. L. M. de Rijk (Leyden) for some advice on the first part.

ments. There are, in general, two ways of being ἐρωτικός : κατὰ τὸ σῶμα and κατὰ τὴν ψυχήν (206 BC); the author leaves no doubt, that the latter is the superior way; those who are pregnant κατὰ τὴν ψυχήν engender φρόνησις and other virtues; but those who are bodily pregnant turn to the women, and are ἐρωτικός in this way: by begetting children they acquire an immortality (ἀθανασίαν), a memorial, and a state of bliss, which in their imagination they for all succeeding time procure (208E). This passage from the Symp. shows that one of the ways, and certainly not the most superior, in which the Eros for immortality seeks satisfaction, is the begetting of children. Mortal man has a kind of identity by the continuous succession of generations. Actually, though the emphasis in the argument clearly lies on the Eros of the individual, there is no question here of personal immortality. The immortality in which individual man has part, is, in fact, the immortality of the human race, which in its turn is based on the eternity and immortality of the process of γέννησις.

This idea is more clearly expressed in Nom. 4, 721C; in this passage Plato deals with the marriage-laws, which should be the first laws in the state. Marriage, it is argued here, is the way by which the human race, by nature's ordinance, shares in immortality, a thing for which nature has implanted in everyone a keen desire. The desire to win glory, instead of being anonymous after one's death, aims at such an object. He then goes on:

> "Thus mankind is by nature coeval (συμφυὲς) with the whole of time, in that it accompanies it continually both now and in the future; and the means by which it is immortal is this: by leaving behind it children's children and continuing ever one and the same, it thus by reproduction (γενέσει) shares in immortality" [2].

Here again, the personal desire (ἐπιθυμία) for immortality is not entirely absent; but the fulfilment of this desire is only safeguarded by the identity of the human race itself, i.e. the identity that is characteristic of mortal nature, based on the process of successive generation in time. In another passage of Nom. Plato compares this process with the passing on of torches (6, 776B).

We deduce from these texts that, at least in this context, sharing in immortality means: contributing to the process of γέννησις which guarantees the identity-through-successive-generation of the human race. At the root of this contribution lies Eros as a desire for immortality.

There is another interesting point in the text from Nom. that needs to be underlined. Plato says, that the human race is coeval with the whole of time; he seems to suggest, that there is a link between partaking in immortality by means of engendering on the one hand, and the motion of time on the other. We do not go too far, therefore, if we admit that this view of time and immortality by the process of reproduction, as developed in Symp. and Nom., has to be connected with what the same author says in Tim. 37D-38C on the origin of time—in spite of the difference in terminology (eternity in Tim., immortality in Symp. and Nom.) The Father of the world wants it to be what he himself is as its model: eternal (αἴδιον), but this was impossible; that is why he devised to make a movable image of moveless eternity: this image is what we call time. Change and γένεσις do not apply to eternity, but they are characteristic of time. This conception of time as an image of eternity, implies also a positive appreciation of the realm of γένεσις. It seems to me, that the passage from Tim. explains why in Symp. the process of γένεσις (or γέννησις) can be seen as the way to immortality that is fitting for mortal nature. There is some analogy between the identity (τὸ παντάπασι τὸ αὐτὸ ἀεὶ εἶναι Symp. 208A) of the divine, or the eternal living, and the identity-by-successive-engendering of mortal nature, i.e. between eternity

2. The translation is R. G. Bury's, in the *Loeb Classical Libr.*, London, 1926, p. 313.

and time, the latter being the εἰκών of the former. So the realm of γένεσις has its appropriate eternity or immortality.

It seems, however, as if this relative perfection of time is based on its circular character: Plato speaks of the forms (εἴδη) of time that imitates eternity and circles round according to number (χρόνου... αἰῶνα μιμουμένου καὶ καθ'ἀριθμὸν κυκλουμένου *Tim.* 38A); moreover, he says that Time came into being together with the Heaven; they are, in fact, co-existent (37DE, 38BC). So the immortality of mortal nature (by means of begetting) in the last resort rests on the 'eternal' (i.e. circular) nature of the process of γένεσις. It will be clear now, that this immortality is not a person's own, but that of mankind, — or, rather, it is a person's only insofar as he is a link in the continuous chain of generations that forms the human race. Finally, it may be reminded, that the first of Plato's arguments, or, rather, the first stage in his argumentation for the immortality of the soul, is based precisely on the circular process of γένεσις, by which things keep on turning into their opposites, e.g. from being dead into being alife, and vice versa [3].

We find the same idea of the eternity of the sort, in Aristotle [4]. In *De Anima* II, 4, 415A 26-B7 (on reproduction as one of the two functions of the nutritive soul) he explains, that it is by means of procreation that living creatures partake in the eternal and the divine (τοῦ ἀεὶ καὶ τοῦ θείου) : as it is impossible for them to possess personal eternity (because nothing in the world of perishables can abide numerically one and the same), it is thus given to them to enjoy the eternity of the sort. Aristotle is not specifically dealing with human procreation, but this and other texts enable us to see that the positive view of (human) procreation as providing some kind of eternity (—unlike Plato, he does not use the words ἀθάνατος or ἀθανασία—) has a metaphysical background: in order to safeguard the completion of the universe (i.e. its relative eternity and participation in the divine) God provided the continuity of the (process of) γένεσις (ἐνδελεχῆ ποιήσας τὴν γένεσιν) [5]; this continuity of engendering supplies, in the realm of the Becoming, the eternity of the Being; that is why the continuous process of γένεσις καὶ φθορά is seen as suitable (εὐλογῶς). Aristotle, who in this matter is obviously influenced by Plato [6] makes it understood that it is the circular (or, rather, elleptic) motion of the firmament that is both the cause and the model of the continuity of engendering (De gen. et corrupt. II, 10, 336B2-3).

It appears from this brief comparison that there is a close similarity between Plato's and Aristotle's ideas on the circular process of γένεσις: both describe it as a way, however imperfect, to immortality (Plato) or eternity (Aristotle); for both, this relative perfection of γένεσις and time roots in the circular, and therefore continuous, motion of this process.

We have dwelt for some length on a subject which at first sight seems irrelevant for the purpose of this study. But it should be noticed, that the relation which in the view of both Plato and Aristotle exists between human procreation and immortality (eternity) is not purely psychological as might seem to follow from the context in which the idea appears in the Symposium (Eros), but has its metaphysical roots in a conception of γένεσις and time. In the course of this article we will have more than one occasion to point to this relation between marriage (procreation) and time.

3. *Phaedo* 70A-72A; see esp. 72AB.
4. See J. Pépin, *Théologie cosmique et théologie chrétienne*, Paris 1964, p. 214-216.
5. *De gen. et corrupt.* II, 10, 336B27f; cf. *De Philos.* fr. 31 (in : R. Walzer, *Aristotelis dialogorum fragmenta*, Florence 1934, p. 97) : ἀκατάληκτον ποιήσας καὶ συνεχῆ [ταύτην] τὴν γένεσιν.
6. Pépin, *o.c.* p. 215, refers to *Tim.* 37D.

II Some texts of encratite and gnosticizing origin.

In this section we discuss a number of texts in which Plato's view on the relation between marriage (as procreation) and immortality is contradicted or rejected—without, however, being explicitly referred to. All these texts date from the christian era, though there may be doubts about the specifically christian origin and character of some of them.

1. *The Acts of Paul and Thecla* (APTh).

The Acts of Paul were probably written towards the end of the second century by a priest from Asia Minor, who was anxious to increase Paul's popularity among the Encratites by whom he was disliked for his advice to Timothy (*1 Tim.* 4, 2-3).

In the APTh the preaching of St. Paul is characterized as "the word of God on continence and resurrection" (λόγος θεοῦ περὶ ἐγκρατείας καὶ ἀναστάσεως 5) It is both encratic and eschatological. His opponents, Demas and Hermogenes, accuse him of depriving young men from their wives, and young maidens from their husbands (12). This was the encratic ideal; its motivation was eschatological: "You have no part in the resurrection unless you remain pure, and do not spoil the flesh, but keep it pure" (12). The author is apparently trying to give his own version of *1 Cor.* 7; this is also clear from the Beatitudes in ch. 5 and 6, where we have two unmistakeable allusions to this pauline text: "Blessed are they who possess women as if they do not possess them," and: "Blessed are they who for the love of God have left the wordly fashion" (τοῦ σχήματος τοῦ κοσμικοῦ, cf. *1 Cor.* 7, 31). But the relation between continence and the eschaton has undergone a very significant change: whereas in *1 Cor.* 7 continence is motivated by the nearness of the Parousia, and the passing away of the fashion of this world, in the APTh it is not so much the coming of the end of this world and of that which keeps it going (marriage) which makes continence an urgent thing, but the resurrection is presented as the otherworldly remuneration for those who keep their flesh pure; continence has become a condition of the resurrection [7]. There lies also a typically encratic radicalization in the fact that the resurrection is reserved to those who have practised continence. This encratic teaching of Paul is further elucidated in ch. 17 where he says that God sent him in order that he should snatch man away from corruption (φθορᾶς) and impurity (ἀκαθαρσίας) and from all lust (ἡδονῆς) and death (θανάτου); all these terms seem to refer to sexual intercourse in marriage. As continence leads to resurrection, so (sexual) lust and impurity pave the way for death and corruption.

To Paul's encratic teaching Demas and Hermogenes oppose a radically different view; they say to Thamyris, to whom Thecla was given in marriage: "And we shall teach you on the resurrection, where of he (scil. Paul) says that it will take place, that it already has taken place in the children that we have, and that we rise by the knowledge of the true God". The idea that the resurrection has already taken place, is not new: it is stigmatized as the heresy of Hymenaeus and Philetus in *2 Tim.* 2, 18. But whereas this NT passage remains vague on the nature of this resurrection, the author of the APTh, who must have had this text in mind, gives a twofold interpretation: first, there is a resurrection, that consists in having a posterity, and secondly, man rises in reaching the knowledge of the true God. The former thesis is the exact counterpart of the 'pauline' (= encratic) claim that the *future* resurrection is only for those who abstain from procreation. The second we seem to be entitled to call a specifically gnostic view, as attested by the heresiologists [8]. So Paul's

7. cf. P. Nagel, *Die Motivierung der Askese in der alten Kirche und der Ursprung des Mönchtums*, Text. u. Unters. 95, Berlin, 1966, p. 27-28.

8. Ir.*A.H.*2, 31, 2; Tert. *De Resurr.* 19 and 22; *De Praescr.* 33, 7, where the opinion is ascribed to the Valentinians; Hipp. fr. syr. 1, *GCS* 1, p. 251.

opponents appear partly pictured as gnostics, which fits in well with the general anti-gnostic undertone of the Acts of Paul [9].

But does the first interpretation equally have such parallels? And where does it derive from? Th. Zahn [10] thinks that the idea of a resurrection in the begetting or raising up of children is based on such biblical expressions as ἀνιστάναι σπέρμα (*Gen.* 38, 8, where there is question of the levirate; *2 Sam.* 7, 12) or ἐγεῖραι τέκνα (*Mt.* 3, 9). On the other hand, according to A. Stuiber, the idea of a resurrection in posterity is by no means gnostic, "sondern eine konservativ-sadduzäische Polemik gegenüber der neu aufkommenden pharisäischen Auferstehungshoffnung, mit der auch rationalistische und materialistische Skeptiker einverstanden sein mochten" [11]. Even if it is very unlikely that Demas and Hermogenes were themselves Sadducees (the party disappeared from the scene after the destruction of Jerusalem and the synod of Jamnia), it remains possible that they took up the sadducean anti-resurrection-polemic of which we also find an example in the Synoptic Gospels (*Mt.* 22, 23-33 par). But how can we be sure? Stuiber refers, in a footnote, to Hipp. Ref. 9, 29, 2, where the author sums up all the false doctrines of the Sadducees. Not only, he says, do they deny the resurrection of the flesh, but they also think, that the soul does not survive; he then goes on: (and they hold that) "the notion of resurrection is fully realized in that one closes one's days after having left children on earth" (ἐν δὲ <τού> τῳ πληροῦσθαι τὸν τῆς ἀναστάσεως λόγον, ἐν τῷ καταλείψαντας ἐπὶ γῆς τὰ τέκνα τελευτᾶν). One wonders from what source Hippolytus took this information. Certainly not from Josephus. Though there is no explicit reference to the Sadducees' question in the Synoptic Gospels, it is probable that they were Hippolytus' only source. And though he seems to misinterpret their question rather maliciously, it may be deduced from this passage of the Gospel, that the Sadducees over against the modern, pharisaic, conception, held their own view of the resurrection as the raising of posterity. For it is significant that they refer to the levirate in terms of *Gen.* 38, 8, where the expression ἀνιστάναι σπέρμα is used. The ambiguity of the word ἀνιστάναι may have enabled them to propose their alternative conception of resurrection.

Another third-century text needs to be quoted here; Sextus Julius Africanus, trying to harmonize the genealogies of Christ in *Mt.* and *Lk.*, writes:

> Since the names of the families in Israel were numbered either by nature or by law; ... by law, when a man begat children in the name of a brother who had died childless; for because no certain hope of resurrection had as yet been given, they portrayed the future promise by a mortal resurrection (ἀναστάσει ἐμιμοῦντο θνητῇ), in order that the name of him who had passed away might not fail to remain for ever (ἵνα ἀνέκλειπτον τὸ ὄνομα μείνῃ) [12].

We read in *Deut.* 25, 6 that the purpose of the levirate is the permanence of the name of the deceased brother. But the characterization of this marriage as a θνητὴ ἀνάστασις is found nowhere in Jewish sources. It is the christian author, for whom there cannot be a certain hope of resurrection but after the resurrection of Christ, who, from this standpoint, gives his view of the Jewish institution of the levirate. The word ἀνάστασις, however, may have been suggested by *Gen.* 38, 8, where Onan is urged to fulfill his levirate-duty (ἀνάστησον σπέρμα τῷ ἀδελφῷ σου). As a matter of fact, somewhat later in this text Sextus speaks of the ἀναστάσει σπερμάτων. It should be considered, however, that

9. In the edition of Lipsius-Bonnet (Darmstadt 1959), the words on resurrection—by—knowledge are put between brackets, as they are lacking in three manuscripts; but according to the newly discovered Pap. Heidelb. they are part of the original text.

10. *Geschichte des N.T. Kanons II*, Erlangen-Leipzig, 1890, p. 902, n. 4.

11. *Refrigerium Interim*, Bonn, 1957, p. 102-103.

12. Apud Eus. *H.E.* 1, 7, 2-16; the translation is K. Lake's, in the *Loeb Class. Libr.*, London, 1926, p. 57.

he does not specifically attribute this view on the levirate as a θνητή ἀνάστασις to the Sadducees.

Coming back to the question of the background of the idea that "the resurrection has taken place in the children that we have", we suggest, in agreement with Zahn, that it is the Jewish institution of the levirate, in terms of *Gen.* 38, 8: ἀνιστάναι σπέρμα. This expression could easily pave the way for a different understanding of the ἀνάστασις [13]. On the other hand, it should be noticed that the levirate is rooted in the same profoundly human desire as referred to by Plato in *Nom.* 4, 721C: the desire for the permanence of the name (τὸ... μὴ ἀνώνυμον κεῖσθαι τετελευκότα τοῦ τοιούτου ἐστίν ἐπιθυμία; cf. *Deut.* 25, 6: οὐκ ἐξαλειφθήσεται τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἐξ 'Ισραηλ). We may point to another similarity between Plato and the Jewish tradition. As for the former a person's ἀρετή is a superior way of immortality than his posterity (Symp. 209CD), so the author of the Book of Wisdom judges it better not to have children and to possess virtue (ἀτεκνία μετὰ ἀρετῆς), because immortality (ἀθανασία) is attached to its memory (4, 1). This observation makes it even more difficult to say from what source Demas and Hermogenes derived their teaching. It may be that the author of the Acts of Paul labelled a belief that was common to Greek and Jew, or even a commonplace that can be heard at any period of the history of mankind ("immortality by posterity"), with the christian name of resurrection, and put that in the mouth of Paul's opponents to make it the counterpart of his own ('pauline') teaching ("resurrection only by virginity"). This labelling may have been suggested to him by *Gen.* 38, 8 via *Mt.* 22, 24.

To conclude, for the author of the APTh there are two ways which lead to resurrection: procreation (in marriage) or virginity. The two are diametrically opposed: one chooses either the one or the other, but the only way a christian is allowed, or rather, obliged to take is that of virginity. The other way is that of lust and impurity, and leads to death and corruption. This means that marriage is to be rejected. This exclusiveness is characteristic of the Encratites' radicalism.

2. *The Gospel of the Egyptians* (EvEg).

In the Third Book of the Stromateis Clement of Alexandria gives the following description of the egyptian Encratites:

> they have received the resurrection, as they say, and for that reason they reject marriage (48,1).

We notice immediately a striking difference with the APTh. Whereas in the latter the resurrection is the future remuneration for those who reject marriage, the Encratites criticized by Clement seem to have taken over the viewpoint of Paul's opponents in the APTh, viz. that the resurrection has already taken place. As G. Quispel has rightly seen, the Encratites' attitude rests on an exegesis of *Lk.* 20, 34-36 [14]. As this text is very important for our subject and has played a considerable role in ascetic and monastic literature [15], we must deal briefly with it. It is part of the Lord's answer to the Sadducees' question on the resurrection. It runs like this:

> The children of this world marry and are given in marriage; 35 but they which are accounted worthy to obtain that world, and the resurrection from the dead, neither marry nor are given in marriage: 36 neither can they die anymore: for they are equal unto the angels; and are the children of God, being the children of the resurrection.

13. But whereas the words from *Gen.* 38,8 say that it is the seed that is raised, in *APTh* it is not clear, whether it is the parents that rise in their children, or the children that rise, or are raised by the parents.

14. *Makarius, das Thomasevangelium und das Lied von der Perle*, Leyden, 1967, p. 83.

15. See S. Frank, 'ΑΓΓΕΛΙΚΟΣ ΒΙΟΣ. *Begriffsanalytische und begriffsgeschichtliche Untersuchung zum „engelgleichen Leben" im frühen Mönchtum*, Münster 1964.

The Codex Bezae (D) has in v. 35, before "marry and given in marriage": are begotten and beget (γεννῶνται καὶ γεννῶσιν), of which, according to the syriac versions, the aramaic original may have been: yale dhin umole dhin (in Greek: τίκτουσι καὶ γεννῶσιν) [16].

We make two remarks on this text. First, as P. Nagel has pointed out [17], the lukan text, especially in the old syriac versions, can easily be read in this way, that, as in the APTh, abstinence from marriage is a condition for having part in the resurrection and the world to come: those who have been accounted worthy of it, *already* do not marry nor are they given in marriage. Nagel seems to leave undecided whether in this interpretation v. 36 refers to the present or the future situation of those who do not marry. But it is also possible to interpret the text in such a way, that all what is said in vv. 35-36 applies to the *present* situation of the Encratites; they anticipated the situation after the resurrection, i.e. they had already part in the resurrection and the angelic life while abstaining from marriage. They could consider themselves as already transferred to the other, new eon, though still being in the midst of the children of this world. This interpretation which, as we shall see, was that of the Egyptian Encratites, is not ruled out by the text itself.

Secondly, the lukan text suggests a certain relation between marriage and death. It follows from v. 36 that marriage ceases to exist when people have obtained the resurrection and have become immortal. The text says that marriage is only characteristic of the present eon, or, as Origen puts it in his commentary on the passage: "Hic vero, ubi mors, et nuptiae et liberi necessarii sunt; ubi autem immortalitas, nec coniugio opus est nec filiis" (Hom. in *Luc*, 39, 2; GCS 35, p. 227, 6-9). — Although in this eschatological text, there is no attempt of a 'protological' explanation of marriage (viz. as necessitated by death and the expulsion from Paradise), it nevertheless suggests that death is the cause of marriage. As we shall see, this aspect will be further developped in 4th-century writings on virginity. But even if the text refers to the eschatological situation after the resurrection ("at the resurrection, when death is abolished marriage is no longer meaningful and, therefore, ceases to exist"), the conclusion could easily be drawn, that by abstaining from marriage man could anticipate the future eschatological situation, and overcome death. Again the future eschatology is then turned into realized eschatology without violence being done to the text.

If we compare this text from the Gospel with the platonic-aristotelian view, it appears that the former reveals the reverse aspect of the latter; whereas for Plato marriage (= procreation) means the overcoming of death, a way to immortality, in the lukan text it is death that necessitates marriage and resurrection or (personal) immortality that makes it superfluous.

We turn now back to the Encratites of Strom. 3, 48. It will be clear that they interpreted *Lk.* 20, 35-36 in the sense of realized, or anticipated eschatology. — Perhaps without denying that there will be a future resurrection, they claim that they already partake in it and, therefore, reject marriage. It appears from Clement's account that they referred to this text to justify their way of life; Clement tries very hard to refute this interpretation (87, 1-88, 1).

It is possible that the Encratites referred to in Strom. 3, 48 also used the Gospel of the Egyptians; as a matter of fact, a quotation from this Gospel is to be found shortly before in par. 43, without, however, an explicit reference to the source of the quotation; but from par. 63-64 we may derive that this source is the EvEg. The following passages of this apocryphal gospel are relevant for our purpose. There is, first, Salome's question to the Lord, of which there are two versions: "How much longer will Death have power?" (45) and: "Until when will men die?" (64). The answer is in both cases the same: "As long as (you) women give birth". The other passage runs like this: "They (scil. the Encratites)

16. Quispel, *o.c.* p. 82.

17. *o.c.* p. 34-39.

say: The Lord Himself spoke: 'I have come to put an end to the works of the female"— and Clement adds: "the female, that is desire (ἐπιθυμία), the works are birth and death (γένεσις καὶ φθορά)" (63). We can be fairly sure that we have in Salome's question and the Lord's answer another interpretation of *Lk.* 20, 35-36, not so much because of some terminological similarities, but rather because there is an agreement in thought [18]. Both texts have something to say on the relation between marriage (procreation) and death. As we said in our second remark, *Lk.* 20, 34-36 does not seem to exclude an interpretation in the sense of a realized eschatology. But EvEg goes further: it says that by abstaining from marriage (= the engendering of children) man can put an end to Death. Death, as the ἔσχατος ἐχθρὸς (*1 Cor.* 15, 26; cf. *Rev.* 20, 14 and 21, 4), can be overcome by the abolition of marriage. This means that the end of this world can be hastened by an encratic life. The end of this world, which for its very survival is dependent on marriage, can be brought about by the complete rejection of marriage. By begetting children woman gives nourishment to Death (ἐπιχορηγεῖν τῷ θανάτῳ τροφήν, 45, 1) and reinforces its power over man. On the other hand, not to marry means to withdraw from the process of γένεσις and φθορά that keeps this world going, and breaking the power of Death.

The idea of hastening the end of this world by continence is a strange distortion of the pauline perspective in *1 Cor.* 7. Here the awareness that the end is at hand and that the fashion of this world is passing away places all things and institutions of this world, and among these marriage, in the new light of ὡς μή, of irrelevance. The point of *1 Cor.* 7 is well formulated by Tertullian when he writes: "'Crescite et multiplicamini' evacuavit extremitas temporum". (Monogam. 7). But in EvEg this perspective is wholly reversed: the irrelevance, even the square rejection of marriage means the eschatological victory over Death and brings the end of this eon about. The idea of hastening the end was not first voiced by the Encratites; it goes back to a Jewish tradition according to which the coming of the Day of the Lord, or of Messianic salvation, is made dependent on the repentance of Israel [19]. The conversion (μετάνοια) of the people is the condition of the Coming of the Lord. As Strobel has pointed out, the argumentation of 2 P3, 8ff is entirely based on this Jewish tradition : "σπεύδοντας" (scil. τὴν παρουσίαν τῆς τοῦ θεοῦ ἡμέρας) has to be translated by 'hastening' in *transitive* sense [20]. Here too we find the idea that the Parousia can be speeded up.

It appears that the setting of Salome's question(s) in EvEg is not hellenistic [21], but Jewish-christian. It is, in fact, the traditional question about the time of the Parousia ("How much longer... ?" "Until when... ?"), the delay of which puzzled both Jews and Christians. The traditional link between continence and eschatology has not been given up. This is an important difference with the gnostic texts which we will discuss later in this paragraph.

It strikes us that in EvEg it is woman who is held responsible for the preservation of the power of Death, or, as Clement rightly explains, of this world of γένεσις καὶ φθορά. The contrast between male and female is a theme that returns in many variations in early christian, and especially gnostic, texts. An interesting parallel of this passage of EvEg (Strom. 3, 63) can be found in the Pseudo-Clementines (Hom. 2, 15, 3), where we read

18. QUISPEL (*o.c.* p. 83) compares ἀποθανοῦνται *(EvEg)* with μέλλουσιν ἀπόθανεῖν (*Lk.*20, 36D), and τίκτουσιν *(EvEg)* with τίκτουσιν καὶ γεννῶσιν (*Lk.*20, 34, Greek retranslation of the aramaic original). The same author *(L'Évangile selon Thomas et les origines de l'ascèse chrétienne*, in : *Aspects du Judéo-Christianisme*, Paris, 1965, p. 50) thinks that this view of the relation between love and death is neither biblical nor Jewish. He seems to overlook that such a link is already suggested in *Lk.* 20, 35, and that the whole passage (20, 34-36) was liable to the Encratites' radical interpretation. See above p. 215.

19. See on this subject A. STROBEL, *Untersuchungen zum eschatologischen Verzögerungs-problem*, Leyden, 1961. The author shows that the same theme has an anthropological (man's repentance) and a theological (God's longsuffering) version.

20. See p. 87-97. 2P3, 8ff is a Jewish-christian parallel of R. Eliezer's argumentation.

21. So QUISPEL, *Makarius*... p. 83, wrongly.

that "the present world is female, as a mother bringing forth the souls of her children" and that "the world to come is male, as a father receiving his children" (cf. Hom. 3, 23, 2). Here the words male and female are symbolic and stand for the two eons. Though Clement of Alexandria explains 'female' as 'desire' (ἐπιθυμία), it is clear from the other texts quoted that female has to be taken in its literal sense: it is woman, who by giving birth to children nourishes death. According to EvEg the end of the world will be there when women cease to give birth, and one of the signs from which it will be known that this end is near, is the disappearance of the difference between the sexes (Strom. 3, 91) [22].

It will be clear that with these texts from EvEg we are far removed from the platonic view of marriage and immortality. For Plato Eros aims at immortality, and the only way for mortal human nature to reach that goal is that of γέννησις and τόκος, "for this is something eternal and immortal." But according to EvEg the (only) way of overcoming death is to abstain from engendering and begetting. Death can only be conquered by stopping the motor which keeps this world going, i.e. the process of γένεσις that irrevocably leads to φθορά and gives fuel to death; γένεσις is not "something immortal"; real immortality lies beyon this process of γένεσις and φθορά (the Encratites anticipate it, although this not explicitly stated in EvEg): that is why there must be put an end to this process. Christian Encratism turns out to be the antipode of the platonic-aristotelian conception.

3. *Two gnostic texts : the Poimandres and "On the Origin of the World"*.

There may be some doubt concerning the gnostic character of the Hermetic writings (Corpus Hermeticum); there is no question of a Saviour, and they are only slightly dualistic; they can be best qualified as "gnosticizing" [23]. The first Treatise, from which our text is taken, is called the Poimandres; it probably dates from the second century A.D. The argument runs like this. Man is dual in nature, mortal because of the body, and immortal because of the essential man. He is created male and female (i.e. bisexual) because of his descent from the bisexual Father (15). But then, after a time, the original unity was broken by the will of God. All living creatures, previously bisexual, were parted, as was man; they became on the one hand male, on the other female. He then goes on:

> At once God spoke by a holy word: "Increase and multiply, all creatures and creations (cf. *Gen.* 1, 28), and let him who has a mind recognize himself as immortal, and know that the cause of death is love (τὸν αἴτιον τοῦ θανάτου ἔρωτα), and know all the things that exist (18)" [24].

Then the process of births begins, and all things are multiplied after their kind (cf. *Gen.* 1, 12). He who has recognized himself (scil. as immortal) has come into that good which is the best of all; but he who has loved the body, which comes from the deceit of love, remains wandering in the darkness, suffering in his senses the things of death (19). Then the person who receives the revelation from Poimandres, asks: "What great sin have they committed, who are thus ignorant, so that they are deprived of immortality?" And somewhat later he himself replies, that those who are in death deserve to die, because the source of the individual body is that abhorrent darkness, from which the moist nature

22. In log. 71 and 78 of the *Gospel of Philip* we read that before the separation of Eve from Adam death did not exist. Here we touch upon the basic element in the Valentinian interpretation of the primordial fall (original sin). In the Valentinian view, the Eschaton is, in some way or other, conceived as the restoration of the original unity of male and female (See, e.g., *EvThom.* 114 and 22; *Exc. Theod.* 21, 2-3; 67, 2-4 and 68). Though this theme is closely related to our subject, it cannot be pursued here, as we are dealing with the relation between marriage as *procreation* and death. It may be sufficient to refer to the important articles by A. Orbe, *Pecado original y matrimonio en la teologia del sec. II*, Greg. 45 (1964) p. 449-500, and : *El pecado de Eva, signo de división, OCPer.* 29 (1963), p. 305-330.

23. So R. M. Grant, *La Gnose et les origines chrétiennes*, Paris, 1964, p. 118, with Quispel and Van Moorsel (« semi-gnostic »).

24. The translation is taken from R. M. Grant, *Gnosticism, an Anthology*, London, 1964, p. 215.

comes, and from which the body is produced in the sensible world, and by which death is nourished" (20).

We miss here some important elements which we found in EvEg, as its encratic and eschatological tendency. On the other hand, there is the relation between marriage and death. There is also the idea which we referred to discussing the EvEg [25], that it all starts with the breaking of the original unity of the androgyne. There is also a new element: the opposition between mortality and immortality coincides with the anthropological dualism of body and essential man. Procreation and death seem to concern only the body. The most interesting feature, however, lies in that Eros (love) belongs to the sphere of the body, the senses, the darkness, procreation and death. The body comes from the deceit of love or the abhorrent darkness. He who recognizes himself as immortal knows that Eros is the cause of death, and he does not respond to the appeal "Increase and multiply". As mind (νοῦς) man is immortal; Eros links him with this world, or, as H. Jonas says: "It (scil. Eros) is seen as the eminent form of man's ensnarement by the world" [26]. Eros is the most dangerous seduction of this world. Jonas also quotes a passage from mandean literature (GR 120ff) where we read: "They took the head of the tribe and practized on him the mystery of love and lust, through which all the worlds are inflamed. They practized on him the seduction, by which all the worlds are seduced". Eros, i.e. concupiscence and lust [ἐπιθυμία and ἡδονή], is in Gnosticism the "vorzügliche Seinsform der Welt- und Vergänglichkeitsverstrickung" [27]. According to Jonas Eros is not only sexual love, but the lust for the things of this world in general, which may take on many forms. He refers to 1 *John* 2, 15-16 : "All that is in the world, the lust of the flesh, and the lust of the eyes, and the pride of life, is not of the Father, but is of this world".

After all this, it will be clear that this passage from the Poimandres is the flattest denial of the platonic conception of Eros (marriage) as a way to immortality we have found so far. Eros has nothing to do with immortality, and everything with death, of which it is the cause. It is true that the relation between Eros and procreation (γένεσις) is maintained, but the γένεσις κατὰ σώματα, which for Plato was only inferior to the γένεσις κατὰ τὴν ψυχήν, is here completely repudiated. There is no immortality whatsoever in the realm of the body, but solely in that of the νοῦς. As we said, this anthropological dualism is new in comparison with the texts from APTh and EvEg; in APTh it is the flesh that has to be kept pure in order to obtain the resurrection, and in the fragments we have of EvEg there are no traces of anthropological dualism.

With the second text we can now deal briefly. It is to be found in Cod. II of the Nag-Hammadi collection; we use the German translation published by H.-M. Schenke [28] :

> Wie aus der Mitte (μεσότης) zwischen dem Licht und der Finsternis der Eros sich offenbarte, so vollendete sich inmitten (μεσότης) der Engel (ἄγγελος) und Menschen der Beischlaf (συνουσία) des Eros auf der Erde. Es erblühte die erste Lust (ἡδονή). Die Frau folgte der Erde. Und die Hochzeit (γάμος) folgte der Frau. Die Erzeugung folgte der Hochzeit (γάμος). Die Auflösung folgte der Erzeugung.

This text adds no new elements; its general meaning is clear: from the intercourse (συνουσία) of Eros which is achieved among angels and men comes forth lust. This starts a process which leads from marriage, over engendering, to death. Here again Eros keeps the deadly circle (from earth to earth) going, it paves the way for death; γένεσις does not give any kind of immortality. These two gnostic, or gnosticizing, texts enable us not only to mesure the difference between Greek (platonic-aristotelian) thought of the classical period

25. See n. 22.
26. *The Gnostic Religion*, Boston, 1963, p. 72.
27. H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist I*, Göttingen 1934, p. 117-118.
28. ThLitZ 84 (1959), col. 243-256; quotation in col. 255.

and late hellenistic spirit ("spätantiker Geist"), but also to notice the affinity of these texts with the ideas of the christian Encratites. Both seem characterized by a sharp dualism in which marriage as the institution that keeps this world going is rejected; Eros and, indeed, the whole realm of γένεσις have become something very inferior. We find an echo of this repudiation of human zest of life and ambition in 1 *John* 2, 15-16. This statement, however, should not blind us to an important difference between the gnostic (izing) and the encratic texts we have discussed. The latter are unmistakeably eschatologically coloured; the motivation of encratic life has remained eschatological, however different it may be from the pauline perspective in 1 *Cor*. 7. This eschatological motivation can even be different from one text to another. So in APTh continence is motivated by the hope of the future resurrection as the reward of an encratic life, whereas in the texts produced (and attacked) by Clement in Strom. 3 the idea that the Encratites by their way of life anticipate the eschatological situation (resurrection, victory over death) is predominant. Here we saw the influence of *Lk*. 20, 34-36 at work. In the gnostic texts the eschatological motivation of the rejection of Eros and procreation is completely lacking. The eschatological dualism (this and the coming world) has been replaced by an anthropological dualism: part of man (his body) belongs to this inferior world of senses, Eros and death, another, more essential, part (his mind) belongs to the realm of immortality. The discussion of these few texts shows, that scholars who argue that Encratism and Gnosticism should be nicely distinguished, are right [29]. On the other hand, I disagree with G. Quispel on the nature of the Encratism of EvEg: it is not hellenistic, but eschatological (Salome's questions!) and, therefore, Jewish-christian; and the link between marriage and death does not necessarily derive from the Poimandres, but can also be explained from *Lk*. 20, 36, a text of which Quispel is ready to admit the influence on Egyptian Encratism.

We should not think, however, that the Poimandres and the Nag-Hammadi treatise "On the Origin of the World" represent the current gnostic view of procreation. As a matter of fact, we know from Clement's Excerpts that the second century Valentinian gnostic Theodotus criticizes the Encratites' view as laid down in EvEg:

> And when the Lord says to Salome that Death will reign as long as women give birth, he does not want to disapprove procreation, as this is necessary for the salvation of the faithful. For this birth has to be there, until the seed (τὸ σπέρμα) that is determined beforehand, has been brought forth (67, 2-3).

As Clement himself [30], Theodotus tries to give a non-encratite interpretation of this logion of EvEg. According to him procreation is not in itself meaningful, but only insofar it serves "the salvation of the faithful", i.e. the gathering together of the Elect, the pneumatic seed. Here we have the traditional idea, that the number of the Elect is determined from the beginning, and that the world (and the γένεσις) will not cease to exist before this number is completed. But birth in this world is not in itself good, for it leads to death. In Exc. Theod. 80, 1 we read: "He whom the Mother [31] begets (γεννᾷ) is brought into death and into the world, but he whom Christ begets again (ἀναγεννᾷ) is transferred to life and to the Ogdoad". We notice that we have here the same equation of world, γένεσις and death as in the encratite texts; but there is now another γένεσις, the ἀναγέννησις, which in Valentinian texts is also called the μόρφωσις. So there are two kinds of γένεσις, the one leading to death, the other to life; the former is only meaningful insofar as it is the necessary condition of the latter.

29. Fundamental for this distinction: F. Bolgiani, *La tradizione eresiologica sull'Encratismo* I, Atti dell' Acad. delle Scienze di Torino 91 (1956-57) p. 1-71; II, ib. 96 (1961-62), p. 1-128. See also G. Quispel, *o.c.* and in many other publications.

30. See below p. 220-221.

31. The Mother, i.e. the female representing this present world in its need of salvation by the male saviour. See above p. 216-217.

III. Ecclesiastical authors of the third and fourth century.

1. *Clement of Alexandria.*

The first to be mentioned in this paragraph is Clement of Alexandria. At the end of the Second Book of the Stromateis he gives a short doxographical survey of what pagan philosophers thought of marriage. He says that Plato saw marriage as organizing the immortality of the human race, but does not comment on this theory (138, 2). Somewhat further, in 139, 5, he gives the opinion of Hierocles and Antipatros [32], according to whom a man who has not established his own successor, his like, in his place, lacks a natural perfection, —again without giving his personal view. In 140, 1 he sums up three reasons for the necessity of marriage: one marries for one's country, for the succession of children, and for the completion (συντελειώσις) of the world insofar as this depends on us. It does not seem as if this συντελειώσις is an allusion to the eschatological theme of the completion of the number of the Elect, for in 141, 5 he endorses Plato's opinion that those who do not marry and have no children, cause a shortage of men and dissolve the cities and the world which for its existence depends on them. The συντελειώσις means the preservation of this world by its being populated [33]. Clement leaves no doubt that he finds this abstinence from marriage reprehensible, for the γένεσις is something divine.

These last paragraphs of Strom. 2 are meant as an introduction to the Third Book, which is entirely concerned with the refutation of the Encratites. In this Book we find the fragments of EvEg which we discussed above. The only point that is relevant for our purpose is the way in which Clement criticizes the link that the Encratites put between marriage (γένεσις) and death. He does not seem to reject the authority of EvEg and tries very hard to interpret it in an non-encratite sense. So he takes the 'female' and the 'woman' to mean 'desire' (ἐπιθυμία, which is the root of a series of vices, 63, 3) and the 'male' 'temper' (θυμός, 92, 2-93, 1). In Salome's question ("Until when will men die?" 64, 1) ἄνθρωποι refers, not to visible man, but to the soul; the death of the soul is sin; in the same way γένεσις and φθορά are spiritualized: the γένεσις of vices is the φθορά of the soul; both necessarily have their place in this world until the general judgement. This need of a spiritual interpretation shows that Clement was puzzled by these apocryphal logia. Sometimes, however, he takes γένεσις and φθορά (or θάνατος) in their literal sense. So in 64, 2-3, still explaining the Lord's answer to Salome's question, and after having quoted *Rm.* 5, 12, 14, he says that it is by physical necessity of divine disposition (φυσικῇ ἀνάγκῃ θείας οἰκονομίας) that death follows birth, and that the unity of soul and body is succeeded by their dissolution. As woman is thought to be the cause of death because of her begetting, in the same way and for the same reason she can be said to be the mistress of life, for immediately after the transgression she who took the lead in this matter is called 'Life'.

Clement also tackles Tatian's exegesis of *Lk.* 20, 34-36, which, as we have seen, is not excluded by the text. He argues that "the sons of this world" should not be opposed to the sons of some other world. "Sons of this world" are all those who are born in this world. They engender and are engendered, for nobody enters into this life without birth, but this birth, which is subject to a corresponding death, will not fall anymore to the share of man once he has departed from this life. Clement then quotes *Mt.* 23, 9 ("One is your Father, in heaven"—"call no man your father upon earth"): God as the Creator is the Father of all, the earthly father is only the secondary cause (συναίτιος), or rather the agent (διάκονος) of birth; so He wants us to become again like little children, by the knowledge

32. See Stobæus *Flor.* 67, 21.25.

33. Cf. John Chrysostom, *In Joh. Hom.* 25 (24), 1 (*PG* 59, 150) : man is created because this world had to be completed (συντελεῖσθαι).

of the true Father, being born again by means of water—that is a different birth than the one we know in this creation. In 95, 2 Clement quotes Julius Cassianus, who says that those who are dominated by the earthly things engender and are engendered, but that "our conversation is in heaven, from whence also we expect the Saviour" (*Phil.* 3, 20). Clement agrees with the second part of this statement, "for we have to behave 'like strangers and pilgrims' (*Heb.* 11, 13), i.e. those who marry as if they did not marry... and those who bring forth children as begetting mortal men" (95, 3). To sum up, Clement proclaims the fundamental goodness of this world against the Encratites whom he seems to consider as Gnostics [34]. He rejects their radicalized eschatology, from which their repudiation of marriage and procreation proceeded, partly, and rather superficially, by spiritualizing such words from EvEg as woman, man, γένεσις and corruption or death, partly also by stating that the process of γένεσις καὶ φθορά is something inherent to this world by divine disposition. Clement admits, with the Encratites, that birth in this world is necessarily followed by death; but the process of γένεσις should not, for that reason, be stopped, for it is something divine; he shares with Plato and Aristotle an optimistic view of γένεσις; on the other hand, there is an 'escape' from this natural process which is guaranteed by the ἀναγέννησις. For Clement the link between marriage and death is natural, and there is no reason why the end of this world should be hastened to break it. On the contrary, this world has to be built up, and man has to contribute to its completion (συντελειώσις). But in spite of his criticism of the encratite conception of the relation between marriage and death, and the reassertion of the platonic view, Clement leaves one problem unsolved: that of the relation between marriage and time. This problem, raised by Encratism, is, in fact, rooted in the eschatological character of christian ascetism. It has to await Gregory of Nyssa to receive a more thorough treatment.

On the relation between virginity and immortality (or incorruptibility) Clement has not very much to say. On the one hand, he criticizes Tatian's exegesis of *Lk.* 20. 34-36, in the sense of a realized eschatology, on the other, he seems to suggest that those who practise virginity already partake in incorruptibility [35].

2. *Methodius of Olympus.*

Methodius' Symposium is the literary parallel of Plato's dialogue of the same name. But we cannot be sure that it is also its doctrinal counterpart in the matter that concerns us here. Are the ἁγνεία and παρθενία in Methodius' work meant to be the christian answer to the extolling of Eros in Plato's dialogue? It is true that both virginity and Eros aim at immortality; but it should be observed, that Plato, in the chapters concerned, uses the words ἀθάνατος or ἀθανασία, whereas Methodius mostly speaks of ἀφθαρσία (ἄφθαρτος) or of φθορά as its opposite [36]. This difference in terminology seems to indicate that Plato is more interested in Eros as a means of overcoming death, whereas for Methodius chastity, and virginity in particular, are the appropriate way to keep one's soul and body undefiled, i.e. free from passion and corruption. Methodius' Symposium does not contain a straight attack on Plato's idea of immortality-by-γένεσις; this is the more surprising as he had an excellent opportunity to do so. For in Logos 10, explaining *Judg.* 9, 8-15, he says that the four trees in this passage mean the four legislations (of man in Paradise, of Noah, Moses and Christ), that were intended to bring man back to the immortality from which he was exiled. The devil made fictions of these legislations in imitation of each of them, except of the last, i.e. the reign of chastity inaugurated by Christ, the Archvirgin (10, 4).

34. See F. Bolgiani's, articles, referred to in n. 29.
35. See J.-P. Broudéhoux, *Mariage et famille chez Clément d'Alexandrie*, coll. Théologie Historique 11, Paris, 1970, p. 105-106.
36. ἀφθαρσία (ἄφθαρτος) : 1, 2; 4, 2, 4; 6, 5; 8, 1, 2, 4; 10, 3; Thecla's Hymn 22. ἀθανασία (ἀθάνατος) : 6, 1 (the soul) ; 8, 3; 10, 5, 6.

Apparently Methodius is not so radical as to consider the procreation of children (and the kind of immortality it implies) as the diabolic counterfeit of the ἁγνεία-παρθενία and the incorruptibility to which they lead [37]. On the contrary, the procreation must go on, even after the Coming of Christ. We may be surprised to find in this 'treatise' which deals mainly with chastity and virginity, an apology of marriage and procreation (Logos 2) [38]; there is a continuous creation, the Creator is still fashioning men, and man must cooperate in the production of God's image, until the predetermined number of men is completed (2, 1; cf. 9, 1), i.e. until the beginning of the seventh millenary when the Creator ceases to work. We will not find, in the Symp., the view that the end of marriage means at the same time the end of the reign of death, and the Encratites' conclusion, that therefore marriage has to be stopped.

Methodius also rejects the radical thesis that only virgins have part in the promises (7, 3); on the other hand, it seems as if only those who practise continence (ἁγνεία), either as virgins or in marriage, will attain the promised rewards, i.e. the Feast of Tabernacles, the first resurrection (9, 4). There is a close relation between chastity (and virginity in particular) and resurrection of the flesh ("the tabernacle" in Methodius' terminology) so that the latter remains reserved to those who keep the flesh unspoiled (cf. 1, 5). Here Methodius follows the encratic tradition of APTh (and also of 2Clem.). But the resurrection (and the Millennium) is only the first stage; it is followed by the transformation of the human body from corruption to angelic grandeur and beauty (9, 4). Elsewhere Methodius speaks of the angelic transformation of our bodies (2, 7); this seems to be an allusion to *Lk.* 20, 36 par. Throughout the Dialogue the link between chastity (virginity) and incorruptibility is obvious (1, 1; 2, 4; 6, 4; 8, 1-4; 10, 6). Incorruptibility represents the realm of the divine; in order to become like to God man has to banish corruptibility (ὁμοίωσις θεῷ φθορᾶς ἀποφυγή 1, 5), and it is by aspiring to the virginity of Christ that we come to the likeness of God (ib.). In Log. 8, 1, where Methodius, in a curious piece of etymological exegesis links παρθενία with παρθεία ("affinity with the divine") [39], we find a similar relation between virginity, divinity and incorruptibility. Virginity divinizes and, therefore, immortalizes.

The foregoing shows that incorruptibility is not just an extrinsecal reward bestowed upon those who have preserved their flesh free from corruption, without any inner relation with chastity itself. For the same reason this incorruptibility is not merely future. So Methodius speaks at one place (6, 5) of "the mystical rites of initiation into virginity"; the context, however [40], suggests that this initiation takes place at the Parousia and the resurrection of the body. But the idea of an actual partaking in incorruptibility seems to be implied by those texts in which there is question of the mystical ascent of the (virgin's) soul to the realm of incorruptibility. This is the case in 1, 1 and 8, 1-4; it is interesting to see that in these passages Methodius exploits for his purpose an idea that was unfolded in Socrates' discourse on the ecstasy of the soul by Eros (Phaedr. 244-257B). In 252B he quotes two Homeric verses which say that winged Eros is called Pteros by the gods because of his giving wings to the soul. By means of these wings the soul is able to ascend to the supercelestial area, to the realm of the pure essences, the Ideas, of Being, where it beholds Justice itself, Prudence and Truth (247CD). In Methodius' Symposium it is

37. Methodius uses alternately ἁγνεία and παρθενία; the former has a broader, more general sense: "continence"; it does not always mean sexual continence, as is clear from 6, 3. σωφροσύνη seems to be an equivalent of ἁγνεία.

38. H. MUSURILLO, *The Symposium. A treatise on Chastity. ACW* 27, Westminster (Maryl.) — London, 1958, p. 193, n. 2 thinks it very likely that the first speaker in the Symp. used stronger language in praise of virginity, but that this was deleted by a later corrector.

39. πανθεία to an other manuscript (P.). See MUSURILLO's note, *o.c.* p. 219, n. 3: "in either case there is a reference to the divinizing effect of chastity".

40. The parable of the Ten Virgins combined with a rather curious exegesis of 1 *Thess.* 4, 15ff.

virginity (παρθενία) that is the wings of the soul: here the christian 'virtue' of virginity (or continence) has taken the place of the platonic Eros. By these wings the soul is lifted up from the corruption of the body (τὴν φθορὰν τῶν σωμάτων 8, 1) to the supra-mundane regions of this life, to the meadows of incorruptibility (8, 2). There are Justice itself, and Love itself, and Truth and Prudence. This is regained Paradise, for there we find the trees of Continence, of Love and Understanding; those who pluck their fruits will not waste away and die, but will grow into immortality and divinity (εἰς ἀθανασίαν καὶ θειότητα 8, 3). In 1, 1 Methodius, using the same metaphoric language borrowed from Plato's Phaedrus, says that "we should imagine virginity as walking on earth with her head touching the heavens". Those who practise it "guide aloft the chariot of their soul... until, leaping easily over the world with the lightning speed of thought, they stand upon the very vault of heaven and gaze directly upon Incorruptibility itself... » Musurillo thinks that "Methodius is referring to the practice of ascetism in this life with the possible connotation of mystical experience" [41]. This seems to imply some sort of actual partaking in incorruptibility by the practice of virginity. On the other hand, Methodius leaves no doubt that, as long as they dwell in the body, the virgins have only images (or faint copies, 8, 3) of things divine, which they are longing to enter, "picturing them in their imagination from afar" (8, 2) [42]. It is only after their souls have left the world, that the virgins enter the Kingdom of heaven, the meadows of incorruptibility. Methodius here combines (neo-)platonic worldview and christian eschatology. That the latter is not abandoned is also clear from the fact that Methodius reaffirms the traditional link between Continence and the resurrection of the flesh (esp. in Log. 9): the ἁγνεία also makes the flesh buoyant (ἀνωφερῆ) and raises it up (8, 4), and immortalizes our bodies (ἡ ἀθανατοποιὸς τῶν σωμάτων ἡμῶν ἁγνεία 10, 6). Methodius' eschatology remains predominantly future-directed [43].

As we have just seen, the meadows of incorruptibility are regained Paradise (8, 3). On the day of the resurrection Paradise is no longer bereft of men (Thecla's hymn 22). Paradise is the realm where man lived, and will live, incorruptible (4, 2); he was cast far out, as being no longer capable of being governed by incorruptibility (10, 3); after the fall, the waters of corruption poured forth in a flood-tide (4, 2); none of the other three legislations was able to bring man back to incorruptibility, but only the law of the Gospel, i.e. that most excellent auxiliary that is ἁγνεία (10, 3; 4, 2). —It is worth noting that Methodius sees no relation whatsoever between the exile from Paradise as the state of incorruptibility and the beginning of marriage as necessitated by death. This seems to confirm our view that incorruptibility (ἀφθαρσία) in the Symposium means something more than the absence of physical death [44].

To conclude, the main interest of the Symposium for our purpose lies in the close relation which Methodius establishes between chastity (and virginity) on the one hand and incorruptibility and resurrection on the other. But both incorruptibility (resurrection) and the angelic life are predominantly spoken of as future realities; apart from the ambiguous passages on the ascent of the soul, there are no traces of the realized eschatology which is so characteristic of the form of Encratism attacked by Clement of Alexandria. Furthermore, the relation between virginity (chastity) and incorruptibility is not contrasted with the opposite relation between marriage and death. Concerning Methodius' attitude

41. *o.c.* p. 188, n. 4.
42. Cf. MUSURILLO, *o.c.* p. 221, n. 15: "This phrase perhaps tends to cast doubt on the view that the ascent of the soul, as described by Methodius, was a truly mystical experience".
43. This is overlooked by P. NAGEL, *o.c.* p. 60, when he writes: "Wenn Jungfräulichkeit und Fasten bereits den Zustand des Menschen im Paradiese repräsentieren, so ist eine endzeitliche Paradieserwartung, besonders anschaulich bei Methodios, eigentlich überflüssig". Paradise is for Methodius a future reality (4, 2; Thecla's Hymn 22).
44. It also explains why he uses ἀφθαρσία more frequently than ἀθανασία; see n. 36.

towards the platonic-aristotelian view of γένεσις and marriage, we can say that his Symposium gives no direct reply to Plato's definition of Eros in his Dialogue of the same name and his idea of immortality by begetting; he neither rejected it (for he is convinced that the procreation goes on until the seventh millenary, when God ceases to fashion man), nor positively accepted it, as did some of the laudatores virginitatis after him. On the other hand, in those passages of which the language is inspired by Plato's Phaedrus, we see that virginity (or σωφροσύνη = Prudence or Continence) has taken Eros'place as the wings by means of which the soul ascends into the realm of incorruptibility.

3. *Basil of Ancyra.*

Fourth century theology yealds a rich harvest of treatises on virginity [45]. One of these, handed down under the spurious name of Basil of Cesarea, we seem entitled, after the investigations of F. Cavallera [46], to attribute to his namesake, the bishop of Ancyra. His treatise offers some new elements in comparison with what we have seen sofar, concerning both the relation between marriage and death, and that between virginity and immortality. We shall first deal with the former.

In ch. 54 Basil applies the classical typology Adam-Christ on the antithesis between marriage and virginity: as Adam was the seed of the present life by the pleasure of marriage, so Christ has become the seed of the future world by the incorruptibility that is inherent to virginity. He then goes on:

> But if you look at Adam and his life in Paradise not just superficially, you would find that in Paradise he had no need to know his wife, but that he knew her only after the transgression, and (the entrance of) death, and the expulsion from Paradise in order to comfort his nature which was henceforth mortal, by the succession of children (τῇ διαδοχῇ τῶν παίδων) (*PG* 30,777C).

The linking of death and marriage is not original: we found it already in *Lk.* 20, 36, and we remember Origen's exegesis [47]. The interesting point in Basil's text is that the absence of death (and, consequently, of marriage) is neither projected into the future world, nor conceived as yet being realized in the virgin's life (as we have seen, the lukan text is open to both interpretations); here it is, to speak so, 'projected' into the past, even into the ἀρχή, the πρῶτα. The relation between death and marriage here receives an etiological, or protological, explanation, which, in fact, exactly mirrors the eschatological interpretation. The world to come where there will be neither death nor marriage, is the restoration of Paradise where these realities were also absent [48].

Apart from its context, Origen's comment on *Lk.* 20, 36 (ubi immortalitas, nec coniugio opus est nec filiis) applies equally well to the ἔσχατα and the πρῶτα: as marriage (and the begetting of children) will cease to exist once death has been vanquished, so there could be no question of marriage before death came to power.

To be sure, the idea that Adam only knew Eve after they had been expelled from Paradise, is not original. It is already found in Theoph. ad Autol. 2, 28 and Ir. A.H. 4, 22, 4, and is most probably based on *Gen.* 4, 1 : from the fact that the sacred text mentions the intercourse of Adam and Eve only after their expulsion from Paradise, the conclusion was drawn that it did not take place before [49]. Basil's (relative) originality consists in that

45. See the enumeration in M. Aubineau's introduction to Gregory of Nyssa's Treatise on Virginity (*SC* 119, p. 23-24).
46. Le *De Virginitate* de Basile d'Ancyre, *RHE* 6 (1905), p. 5-14.
47. See above p. 215.
48. This is an application of the principle formulated (as a quotation!) in the *Epistle of Barnabas* (6,13) : ποιῶ τὰ ἔσχατα ὡς τὰ πρῶτα. Though much criticized in the modern theology of hope, this thought-pattern was widely accepted in the patristic age. See Orig. *De Princ.* 1, 6, 2; Tatian, *Or.*20, 3-4; Bas. Cæs. *Hom. in Hexaem.* 11, 7 (*SC* 160, p. 242).
49. We cannot, of course, trace the history of marriage

he links the necessity of marriage (cf. τὸ ἀναγκαῖον τοῦ γάμου, 780A), not only with the fall and the expulsion, but more precisely with death (θάνατος): marriage (procreation) is necessitated by death. Consequently, he considers the engendering of children as a consolation for the mortality of human nature. This is stated even more clearly a few lines later (in ch. 55), where he argues, that the world had to be filled with new-born people because of the slaughters in wars, and that, therefore, virginity could not be made a law (νομοθετεῖν):

> For how could He, who... had prepared (ἐπισκευάσας) for those who from immortal (ἀθανάτων) had become mortal the succession of their race (τὴν διαδοχὴν τοῦ γένους), finding [for them], as has been said somewhere, immortality (τὴν ὡς εἴρηταί που ἀθανασίαν εὑράμενος), and therefore saying: "Be fruitful and multiply",—how could He at that time command virginity by law? (780A).

Not only is the permanence of the human race (by the bringing forth of posterity) seen as a consequence of death and as a compensation for it, it is also called immortality. In this treatise on virginity the platonic (-aristotelian) conception of immortality-by-posterity is not rejected, as in second century encratite literature; on the contrary, it is appreciated as a gift of God. The platonic idea is incorporated in christian theology. But is Basil really referring here to the platonic tradition? He hints that he found the idea somewhere else (ὡς εἴρηταί που) [50]. If we have a closer look at the words he uses, it will not be difficult to recognize some of the terms in which Clement of Alexandria phrased Plato's conception of marriage [51]: ἐπισκευάσας τὴν ἀθανασίαν τοῦ γένους ἡμῶν. As Clement's words are part of a doxography of philosophers on marriage, which is also used by Theodoretus of Cyrus (Therap. 12, 74, again with the key-word ἀθανασία), it is possible that Basil took his information from this source. Even if the theologians of the christian Church did not always have a direct knowledge of Plato's writings, the idea of immortality-by-posterity could have been handed down to them by this sort of doxography.

But in spite of the ἀθανασία it gives marriage remains predominantly linked with θάνατος (as its origin) and φθορά (or ἡδονή). Basil speaks of the corruption that is inherent to marriage (τῆς κατὰ τόν γάμον φθορᾶς, 777B) and of the lust of marriage (776D; 777B). This leads us to our second point: the relation between virginity and incorruptibility. Basil is anxious to underscore the contrast between marriage and virginity. In the same passage where he uses the Adam-Christ typology and explains that sexual intercourse only took place after the expulsion from Paradise, he says:

> On the other hand, the virgin who has followed Him who leads to Paradise, already enjoys with Him in Paradise, being incorruptible (ἄφθορος) (777C).

It follows from this text, that the virgin *already* lives in Paradise and *already* is incorruptible. This is not just one incidental statement; throughout ch. 51-55 the author argues that the virgin already possesses the likeness with the angels and incorruptibility; he

in Paradise. Irenæus is far from saying that both are incompatible. He only says that Adam and Eve, "paulo ante facti", had no knowledge yet of begetting children, they had to grow up first, and then to multiply. Against the Encratites, for whom the union with God and the fleshly union of man and woman were incompatible, Clement argues that the fall of Adam and Eve did not consist in marriage as such, but in the fact that they united before the moment determined by God, so that the actual sin was disobedience. But even for Clement, as for his opponents, the tree of knowledge means marriage (γνῶσις-ἔγνω, *Gen.* 4, 1), and one wonders why the order not to touch it is considered as temporary, and why the idea of growing up (Irenaeus) had to be introduced. Is this because of the complete silence of the sacred text on any intercourse of the protoplasts in Paradise?—See further Orbe's articles, referred to above (n. 22), and also, by the same author: *Homo nuper factus* (Ir. *A.H.* 4, 38, 1), *Greg.* 46 (1965), p. 481-544.

50. The latin translation in Migne ("ut diximus") is wrong: this is the first place in the treatise where the idea appears.

51. Above, p. 220.

repeatedly uses the words (ἐντεῦθεν) ἤδη : 772A and C; 776C (2x) and D; 777A (2x) and D. At the beginning of ch. 51 (772AB) he says that, if at the resurrection they will neither marry nor be given in marriage, but are like angels and will become sons of God, those who practise virginity already are angels, passing through human life in incorruptible flesh (ἐν ἀφθάρτοις σαρξὶ) by their virtue. They have an incorruptibility equal to that of the angels (τὴν ἀφθαρσίαν ἰσάγγελον, 772B). There is, however, a difference between male and female virgins: whereas the former have gone over to the order of the angels, the latter have been lifted up to the same dignity, but only insofar as, in this present life, they are equal to the men with their soul; before the dawning of the future world their equality is still crippled by their female body, though they have laid down the qualities of their bodies for the intercourse of male and female: that is why already here they show themselves equal to the angels. For them there is neither male nor female (*Gal.* 3, 28) anymore, neither passion nor lust (πάθος καὶ ἡδονή, 772D). Paraphrasing St. Paul, Basil says that the virgin carries around a dead body (νεκρὸν... σῶμα, 773A), crucified with Christ for sin; the body has been mortified (νενεκρωμένων) because sexual lust has become inactive; actually, only her soul is living amidst of men in incorruptibility (772CD). It appears that incorruptibility has not very much to do with the overcoming of physical death; this is also suggested by the terms Basil uses: φθορά as inherent to marriage, ἀφθαρσία or ἀφθορία as characteristic of virginity; he never uses ἀθανασία instead of ἀφθαρσία-ἀφθορία. φθορά implies πάθος καὶ ἡδονή, ἀφθαρσία means freedom from it. The strict observance of this terminology (already, though less, noticeable in Methodius' Symp.). signifies a shift in theological conception. For the Encratites of EvEg abstinence from marriage and procreation meant the breaking of the power of physical death: as they had received the resurrection they already lived on the other side of physical death (realized eschatology), but the practice of virginity was still eschatologically motivated; for Basil marriage originates in θάνατος, and gives (by the engendering of children) a kind of ἀθανασία, but, on the other hand, virginity gives ἀφθαρσία as *actual* freedom from passion and lust; similarly, the φθορά that is inherent to marriage does not mean that marriage only leads to physical death [51a]); we do not find here the eschatological perspective of hastening the victory over Death, and virginity is not seen as the actual overcoming of it. In contrast with Methodius' Symposium ἀφθαρσία is not the virgins' reward in the world to come, it characterizes their present life [52]. This means that the ἀθανασία gained by the begetting of posterity, and the ἀφθαρσία inherent to virginity are not each other's counterparts, for only the former refers to physical death.

But the author not only opposes marriage and virginity respectively as φθορά and ἀφθαρσία-ἀφθορία. He also contrasts the surviving of the name in one's children with the eternal name (and the place in heaven) that will be the virgin's part (792A-793A). The fleshly offspring continues the extinguishing life of its forefathers, and by accepting their name it fans it. But children only do this for a short time, for they too, being of mortal (θνητῆς) nature will certainly die leaving behind their posterity nameless. But the virgins will receive, instead of any succession of their family, a name that is better than sons and daughters who often blemish the family. They will obtain, in fact, instead of a human name, the name of the immortal (ἀθανάτου, [sic]) angels, that will not die. They will have the most beautiful place in heaven and the nature and the immortal (ἀθανάτον) dignity of the angels, "so that they have no need of succession, for they find everlasting satisfaction in themselves, enjoying a permanent life that takes the place of succeeding generations" (ἀεὶ ἐν ἑαυτοῖς ἐν ἀειζώῳ βίῳ ἀντὶ διαδόχων δι' αἰῶνος ἀρκοῦντας, 792BC). They are

51*a*. Cf. the meaning of φθορά in *EvEg* and Clement's interpretation in *Strom.* 3, 63, above, p. 220.

52. NAGEL's unjustified criticism of Methodius (see n. 43) would fully apply to Basil.

not like a barren tree because of their being childless according to the flesh, but as flourishing plants they are adorned with the many fruits of justice (792D-793A).

This passage shows that the ἀθανασία obtained by the engendering of posterity is only a relative one, as it is exceeded by far by the immortality that will be the virgin's part. Here again we notice the coherence of Basil's terminology: this time he does not speak of ἀφθαρσία, but of ἀθανασία. Marriage and virginity are not opposed as φθορά and ἀφθαρσία, but as two forms of ἀθανασία, more precisely, as two ways of overcoming physical death, of which the one is superior to the other. The relative immortality which one acquires by the fact that one's name is carried on by one's children, is still exposed to death; the mortality of human nature is only partly compensated by the succession of posterity; the virgins' immortality, on the other hand, is such that they do not even need the succession of children, because they find satisfaction in themselves. In a certain sense this antithesis has something in common with the one Plato makes between immortality-by-engendering which is appropriate to mortal nature, and immortality-by-identity which is the privilege of the Godhead. We can further remark that the virgins in spite of their childlessness have their appropriate fruitfulness (another point on which virginity contrasts with marriage), and secondly that the immortal name (and the place in heaven) seems to be conceived as a future reward rather than as a present gift; throughout the passage Basil uses the future tense. But we do not find here the radical eschatological motivation of the Egyptian Encratites, for whom abstinence from procreation meant the hastening of the final victory over Death.

To sum up, the texts we have been dealing with in this paragraph, show the most complete picture of the opposition between marriage and virginity as regards the relation of both with death and immortality or incorruptibility we have found sofar. Marriage (as the institution of procreation) was necessitated by the appearance of physical death and gives a kind of immortality (ἀθανασία) by the bringing forth of posterity which safeguards, at least for some time, the survival of the name of the departed. Basil here both develops an old christian tradition based on the argumentum e silentio from *Gen.* 4, 1, and adopts the platonic view of immortality-by-engendering. On the other hand, he makes it understood that virginity is a superior way to immortality (as it is also a higher sort of fruitfulness); it is the immortality of the angels that will be the virgins' future reward. So the immortality-by-posterity is, in fact, regarded as immortality of a lesser sort, though not, for that reason, completely repudiated.

Basil also opposes marriage and virginity as corruption and incorruptibility. As the terminology, to which the author keeps very strictly, indicates, this line has to be sharply distinguished from the former that concerned physical death and its overcoming. As marriage is characterized by corruption, so virginity by the actual possession of incorruptibility; marriage, here, is not so much seen as the institution of procreation (and as a way to an only temporal immortality), but as something that inflames passion and lust. That explains why the virgins by freeing themselves from these, already enjoy the incorruptibility which makes them equal to the angels.

4. *John Chrysostom.*

John Chrysostom makes some interesting statements on the subject that concerns us here. The first we will discuss is to be found in his treatise on Virginity (*PG* 48, 543-544). In ch. 14 he deals with an objection against virginity voiced by people from the church, saying that the strict observance of Paul's precept in *1 Cor.* 7, 1 ("It is good for a man not to touch a woman") would lead to the dying out of the human race and of civilisation. For every day death would get more hold of it and, in the end, annihilate it, and

Paul's words do not seem to allow that others take the place of those who fall (ἀντὶ τῶν πιπτόντων ἑτέρους ἀνίστασθαι, 543). Chrysostom energetically repudiates this view for two reasons, the first of which points to the origin of marriage. As long as the protoplasts were in Paradise there was no question of marriage. They were living as in heaven, enjoying God's companionship; every kind of desire (ἐπιθυμία) was far from their soul; virginity was their ornament. But when they had been disobedient to God, He left them together with virginity; they put off the royal vestment of virginity, and together with the corruption that is inherent to death, marriage, that mortal garment, appeared on the scene. For where death is, there is marriage (ὅπου γὰρ θάνατος, ἐκεῖ γάμος 544); the latter necessarily follows the former. Virginity, on the other hand, is not subject to this necessary order (ἀκολουθία) : it is always useful, and beautiful, before and after the appearance of death, before as well as after marriage. Chrysostom then moves to his second point: God could have made men without marriage; he refers to Adam and Eve, to the thousands of angels, and the tenthousands of archangels. It is not marriage as such that increases and preserves the human race, but the word God spoke in the beginning (*Gen.* 1, 28); he illustrates this by the example of Abraham. Without God willing marriage is unable to multiply the human race, whereas, on the other hand, virginity will not hinder its multiplication if God wants men to be many. Marriage serves the preservation of the human race only for want of something better; it has been given to us because of our weakness, and should not be preferred to virginity. Without drawing all conclusions from this text, we may at this point usefully compare Chrysostom's reply to the objection with the viewpoint developed in EvEg. According to the latter the bringing forth of children is the maintenance of the power of death, whereas virginity is meant to break it and will undoubtedly lead to the gradual dying out of the human race [53]. Chrysostom has to cope with this conception of virginity as a "collective suicide", and, therefore, points out that there are alternative ways of procreation, and that the increase of the human race is not dependent on marriage, but on the word and the will of God. This explains why for Chrysostom, in contrast with EvEg, virginity means abstinence not so much from procreation as from sexual intercourse.

In another text (In *Gen.* Hom. 18, 4; *PG* 53, 153-154) the author develops similar thoughts. Commenting on *Gen.* 4, 1 he says that before their disobedience the protoplasts were imitating the life of the angels; there was absolutely no question of intercourse, for they were not subject to bodily needs (ταῖς τῶν σωμάτων ἀνάγκαις); from the beginning virginity had priority over marriage. In fact, it follows from our Lord's own words (His answer to the Sadducees' question concerning the resurrection) that the virgins, though being on earth and in the body, are leading an angelic life. Chrysostom here uses the same old tradition on the protoplasts' virginity in Paradise as Basil of Ancyra. But he goes further in that he calls this paradisiac life angelic. This way of speaking is obviously based on *Lk.* 20, 35-36 par.; it is, in fact, another application of the principle that the end will be like the beginning: to the eschatological superiority of virginity corresponds its protological priority; if the eschatological life will be angelic, the same must be true for paradisiac life (—the argument also works the other way round.). It was only after the verdict made man mortal, Chrysostom continues, that God, in His wisdom, providing for the permanence of the human race, allowed that it should be multiplied by intercourse. In his exegesis of *Gen.* 4, 1c (ἐκτησάμην ἄνθρωπον διὰ τοῦ θεοῦ) he again underscores that the begetting of children has to be attributed not to nature (τῇ φύσει), but to God. Because of recognizing this Eve was rewarded by a second baby (*Gen.* 4, 2a). The text that follows is worth being quoted in full:

53. Or did the virgins consider themselves as not exposed to death because they had already received the resurrection?

> The succession of children was the greatest consolation for the mortality that had invaded (ἐπεισελθούσης) this world. For this reason manloving God removing right from the beginning the heaviness of the punishment, and taking away Death's frightening mask, mercifully granted the succession of children, suggesting here, to speak so, an image of the resurrection (εἰκόνα ἀναστάσεως) and arranging that others rise to take the place of those who fall (ἀντὶ τῶν πιπτόντων ἑτέρους ἀνίστασθαι 154)[54].

This text shows, that in Chrysostom's eyes, not only marriage, as a means of procreation, is incidental because it has its origin in death, but that it also is a way of overcoming (physical) death. This idea, however, is expressed more reservedly, and with a different nuance, than in Basil of Ancyra's De Virg. Though the succession of children is seen as a consolation for mortality (θνητότητος), it is not called a way of ἀθανασία, but an image of ἀνάστασις. It appears that the word ἀνάστασις is suggested by the idea that new human beings rise to take the place of those who fall away (πιπτόντων). We found the same words in De Virg. 14.

This antithesis of dying and rising in terms πίπτειν and ἀνίστασθαι was a commonplace in patristic resurrection-apologetics[55]. But whereas in the latter, some way or other, the identity of the subject that falls and rises had to be stressed, here those who rise take the place of those who died; they are not the same subjects. We may push Chrysostom's thought somewhat further suggesting that it is also for this reason that he speaks of an *image* of the resurrection: the full idea of resurrection is not safeguarded without the remaining identity of the person through death; the early theology of the resurrection had for a great deal been focused on this identity.

The relativity of this resurrection-by-posterity is even more clearly stated in the first of three sermons on marriage (*PG* 51, 213); it is a comment on *1 Cor.* 7, 2 ("To avoid fornication, let every man have his own wife..."). Chrysostom argues that marriage has been introduced for two reasons, the first and most important of which is continence (ἵνα τε σωφρονῶμεν); marriage serves first to put the ἐπιθυμία under restraint, and only secondly, to bring forth children, for 1. this does not depend on marriage as such, but on the word of God (*Gen.* 1, 28, cf. above, p. 228), as is attested by those who, though married, did not become fathers; 2. the whole world has already been filled with the human race[56]. In the beginning it was desirable to have children:

> For as there was no hope yet of resurrection, but Death was still in power, and as those who died thought that after this life they would perish altogether, God gave them the consolation which consists in [leaving behind] children as their living images... But as henceforth the resurrection is near at hand[57], and there will be no more death, and as we are heading for an other life better than the present, our concern for all these things is redundant.

It appears that the resurrection-by-posterity is only a provisory one; it was a gift of God at a time that all seemed to pass away by death, and that there was no hope of afterlife; it was even relatively necessary because only a few people filled the earth. But as the real resurrection has drawn near, the image of it becomes rather meaningless. We notice that in spite of the fact that the virgin already partakes in the angelic life, the prospect of the future resurrection is not given up: the virgin has not received yet the resurrection.

54. A similar exegesis is developed in the exegesis of *Gen.* 4, 17 *Hom.* 20, *PG* 53, 167) : θνητοὶ λοιπὸν γεγονότες, εἰκότως περὶ τὴν τῶν τέκνων διαδοχὴν τὴν ἅπασαν σπουδὴν εἶχον. And a few lines later: ἐπειδὴ γὰρ θνητοὶ γεγονάσι, διηνεκῆ αὐτῶν σώζεσθαι τὴν μνήμην βούλονται ἀπό τε τῶν τικτομένων.

55. See my article "*Only that can rise which has previously fallen*". *The history of a formula*, *JThS* NS 22 (1971), p. 517-529.

56. The same idea in Bas. Anc. *De Virg.* 55 (*PG* 30, 780B.)

57. Same expression in *De Virg.* 73, 1 (*PG* 48, 586)

On the contrary, it is even the hope of this imminent resurrection which makes the begetting of children appear as only an image of the (real) resurrection.

At this point we may usefully look back to two texts that we discussed in the second part of this study. We met the idea of a resurrection-by-posterity in APTh 14, where it was contrasted with the resurrection (of the flesh) which was considered as the exclusive privilege of the virgins. From the encratite viewpoint the former "resurrection" had to be rejected and could not even be an image of the latter. Moreover, whereas Demas and Hermogenes do not say whether it is the parents that rise in their children, or the children that rise or are raised by the parents, Chrysostom by carefully choosing his terminology makes it clear that those who rise are other subjects than those who have died, thus leaving room for an other resurrection, in which the person's survival is safeguarded in its integrity.

What Chrysostom says on the begetting of children as an εἰκὼν ἀναστάσεως reminds us also of Sextus Julius Africanus speaking of the levirate as a θνητὴ ἀνάστασις. This resurrection on behalf of the survival of the name is obviously considered as an imitation, for want of something better: at that time "no certain hope of resurrection had as yet been given" [58]. For Chrysostom as well as for Sextus Julius the christian hope of resurrection unmasks all other ways of overcoming death as provisory substitutes [59].

Unlike Basil of Ancyra, John Chrysostom has nothing to say on the relation between virginity and immortality or incorruptibility. In his treatise on virginity the words φθορά, (ἄ)φθαρτος, ἀφθαρσία-ἀφθορία rarely occur and have no special significance. Virginity is not presented as a superior way of overcoming physical death. Chrysostom cannot be considered as a late witness of the platonic-aristotelian conception of immortality-by-begetting. There is no indication in his terminology or otherwise that he was acquainted with the doxographical tradition that was very probably used by Basil. His conception of procreation as a consolation for death is based on the antithesis πίπτειν — ἀνίστασθαι, from which he derives the word ἀνάστασις. He speaks of this resurrection in the same reserved way as did Sextus Julius of the Jewish levirate. And moreover, more than any of the other authors discussed in this article, he underscores that this resurrection is the work of God, as much as the begetting of children is due to His grace, rather than to the nature of marriage.

5. *Gregory of Nyssa.*

We end this study with a paragraph on Gregory of Nyssa, as seems appropriate in these 'Mélanges' for Cardinal Daniélou. In his Treatise on Virginity, written in 371 [60], Gregory shows that he is acquainted with the old tradition according to which Adam and Eve had no intercourse before they were banned from Paradise, and before Eve was sentenced to the begetting of children (12, 4); he goes so far as to call marriage the farthest degree of alienation from paradisiac life (13, 1). We found this tradition also in Basil of Ancyra and John Chrysostom. Gregory develops it in a very original way. It would lead us to far, if we went into the details of his theology of man's creation, fall and destiny; moreover, it seems liable to more than one interpretation [61]. At least something needs to be said, because it sheds some light on the origin and purpose of marriage [62].

Man after the image (εἰκών) of God (*Gen.* 1, 26), i.e. man as he should be—and

58. See above, p. 213.
59. It should be kept in mind that both Basil of Ancyra and John Chrysostom consider virginity as something characteristic of the christian era.
60. See M. Aubineau's introduction in *SC* 119, p. 31. We shall refer to this text.
61. See the most recent discussion of this matter in S. de Boer, *De anthropologie van Gregorius van Nyssa*, Assen, 1968, esp. p. 28-42; 56-66 and 103-113, where also a survey is given of other interpretations.
62. The following is mainly based on Gregory's own explanation in *Hom. Opif.* 16-17 and 22 (*PG* 44, 177-192 and 204-209).

once will be—is neither male nor female. The εἰκών is to be distinguished from Adam, the man of the earth (χοϊκός, 204D), of whom there is no question yet in *Gen.* 1, 26-27ab [63]. That the image is a-sexual, is derived from *Col.* 1, 15 in combination with *Gal.* 3,28: the Image is Christ, and in Christ there is neither male nor female. Answering the objection, that without sexual differentiation the human race would not have propagated, Gregory refers to *Lk.* 20, 35-36 and argues that, as there are thousands of angels, there must be an angelic way of propagation. This would have been ours too, for as we will be like the angels after the resurrection, we must have been leading an angelic life in Paradise, the resurrection being the restoration of the original state of man [64]. Why then the addition (ἐπιτέχνησις) of sexual differentiation to the Image? Because God foresaw, which way man's free will would go, and that he would fall out of the life of the angels, He provided nature with the difference of male and female, and so with the capacity of propagation that is suitable for those who have fallen into sin. Marriage as the way of propagation of the irrational animals is given to man for want of something better, the 'better' being in this case the angels' way of propagation. It was only after the Image had been provided with the difference between male and female (*Gen.* 1, 27c), that God said: "Be fruitful and multiply" (*Gen.* 1, 28a). This does not mean, as De Boer rightly argues [65], that Gregory considers marriage as a consequence of sin. It is true that in the present situation of man marriage is something ambiguous: that is why virginity remains preferable. But marriage is not to be repudiated for its origin: it is a salutary mean that God provides in order that the predetermined number of human souls may be completed [66]. God now grants to the human race a different way to reach its fulness (πλεονασμός, 205A):

> As the complete number of human beings (πληρώματος τῶν ἀνθρώπων) that was due to enter this life by the way of birth that is common to animals was observed beforehand by [God's] prescient activity, and after our nature's inclination towards the lowly,—which He, who sees equally present and future, saw before it took place —had made such way of birth necessary for mankind,—God... also observed beforehand the time as commensurate (σύμμετρον) with the fabrication of man; so the duration of time has been made to correspond with the arrival of the predetermined [number of] souls, and the transitory motion of time (τὴν ῥοώδη τοῦ χρόνου κίνησιν) comes then to a standstill, when the human race is not any longer increasing throughout time (δι᾽ αὐτοῦ) (Hom. Opif. 22, *PG*44, 250BC).

It appears from this text, that in Gregory's view, time shares the ambiguity of marriage; it is qualified in two ways, viz. by creation and sin [67]; it both reveals the deprivation of the original paradisiac life and the angelic way of procreation, and indicates the gradual process towards the fulfillment, i.e. the completion of the number of souls. Time serves the same positive purpose as marriage, i.e. the completion of mankind. Marriage and time are co-existent. In Hom. Opif. 22, from which the quotation is taken, Gregory seeks to satisfy objectors who ask why the resurrection, being something good, has not yet taken place and has to be waited for. This is, in fact, the old eschatological question, asked by both Jew and Christian, about the Parousia and the coming of the Kingdom; it was, as we have seen, the same problem that puzzled the author of EvEg. Gregory's reply consists in arguing that the duration of time is predetermined in the same way as the number of human souls. The coming of the moment of the resurrection ("the harvest") can by no means be hastened, for it will surely come on the appointed day—independent of man's will. The only thing man can do to prepare for that moment, is to anticipate the future

63. Gregory has no doubt that his explanation follows the ἀκολουθία of the Scripture itself (44, 181).

64. Another application of the principle stated above: ποιῶ τὰ ἔσχατα ὡς τὰ πρῶτα.

65. o.c., p. 109-110.

66. As Plato and Origen, Gregory thinks that the complete number of human souls has been determined beforehand. He links this πλήρωμα τῶν ἀνθρώπων with the Image and ὁ ἄνθρωπος.

67. De Boer, *o.c.*, p. 39-40.

grace (τὴν μέλλουσαν χάριν προεμπορεύσθαι, 209A) by his good behaviour, relying on his faith in the things hoped for.

At this point we have to call to mind Plato's Nom. 4, 721C, quoted at the beginning of this article. For both Plato and Gregory the human race (and the process of engendering) is commensurate (συμφυὲς, σύμμετρον) with the whole of time. For both there is a predetermined number of human souls. The pagan philosopher shares with the christian theologian a positive view of time and the realm of the Becoming [68].

Gregory's answer to his contemporary opponents may also be seen as a well-considered rejection of Encratism. As the repudiation of marriage by the Encratites of EvEg (and to a lesser extent of APTh) is mainly inspired by their eschatology (the victory over death), Gregory's theology of time as commensurate with the procreation of men implies that there can be no point in hastening the moment of this victory by withdrawing from it. For this would mean that marriage is a despicable institution. The end of time (the moment of the resurrection etc.) is not to be brought about by a "collective suicide": it coincides with the end of marriage, and the completion of the number of souls, and as this is only known by God, there is no reason why man should stop the course of time.

This picture of the positive function of marriage in Hom. Opif. has to be completed with ch. 14 of the Treatise on Virginity. Here the author says that Death will cease to exercise its power if marriage no longer provides its victims by the engendering of people who are bound to die. The παιδοποιία is for man more a principle of death than of life, for death starts at birth (ἀπὸ γὰρ γενέσεως ἡ φθορὰ τὴν ἀρχὴν ἔχει). Death is active (ἀργῆσαι) as long as human begetting is carried on by marriage (ἐνεργουμένης διὰ τοῦ γάμου τῆς ἀνθρωπίνης γενέσεως). Marriage as the instrument that keeps the power of Death alive, is contrasted with virginity as a way of overcoming Death. Those who abstain from the propagation of mankind and practise virginity, have made themselves a borderland (περιγραφήν,τι μεθόριον) that keeps Death from leaping forward. Death meets in virginity an unsurmountable border, where it finds its end and is dissolved; virginity breaks the power of Death. The body that does not consent to be the instrument of a mortal succession (τῆς θνητῆς διαδοχῆς ὄργανον) is free from corruption (ἄφθορον), because in it the continuous series of corruption and death (τῆς τοῦ φθείρεσθαι καὶ ἀποθνήσκειν ἀκολουθίας), which covers the period between the first man and him who practises virginity, is interrupted. Similarly, in every soul that transcends life in the flesh by virginity, the power of Death is dissolved, not having where to put its sting. In par. 4 of the same chapter Gregory, wondering what room is left for Death, answers that in the virgin the mortal element has been truly swallowed up by life (*2 Cor.* 5, 4). Virginity is, in fact, an image (εἰκών τις) of the blessedness in the world to come, in two ways: First those who practise virginity, living for God, do not bring forth fruit for Death; as they have put an end to life after the flesh, they henceforth wait for the Parousia "not bringing about by intermediate generations any interval (διάστημα) between the Parousia and themselves". Secondly, by their angelic life, which is the way of life after the resurrection, they have already received in the present life the promised goods.

This chapter reveals some aspects of marriage and time which seem to contrast with the author's view in his later work Hom. Opif. Marriage as the institution of procreation is rather negatively seen as sustaining the power of Death, and even, as it seems, delaying the moment of the Parousia. Virginity is the end not only of marriage, but also of Death and time. Here we seem to be back to the encratite view of EvEg. But how is this to

68. Pushing the comparison somewhat further we could say that the difference consists in that for Plato the circular course of time brings back the same souls and thus safeguards their immortality, whereas for Gregory, time has a beginning and an end, and thus the process of begetting gives only a *relative* immortality.

be reconciled with the positive statements on marriage and time in Hom. Opif. ? We might, of course, allow for a development in Gregory's ideas in this matter, and we might take into account that in a treatise on virginity marriage tends to be put in an unfavourable light. But there is something more to be said. As we have already noticed, marriage and time are for Gregory ambiguous realities, qualified both by creation and sin. In a certain sense this also applies to Death [69]. Moreover, the author seems to play deliberately on the ambiguity of the word 'death': he applies to virginity a terminology which Paul used to characterize the situation of every christian who in baptism has been transferred from death to life [70]. It may be reminded that Clement, in his refutation of Encratism, took advantage of this ambiguity in order to save the 'orthodoxy' of EvEg [71]. But it can hardly be denied that Gregory, like the author of EvEg, thought of virginity as a victory over physical death: he opposes it to marriage which he considers, again in agreement with EvEg, as the instrument of physical death. But not only he who abstains from marriage (= procreation) does not any longer give 'fuel' to death; for him also time seems to come to an end. At first sight it may seem as if in Gregory's view marriage delays the Parousia [72], and as if, here again, he is in agreement with EvEg. But for Gregory there can be no question of hastening the moment of the Parousia and stopping the course of time. For this presupposes a *general* prohibition of marriage ("a collective suicide"), that is certainly well in line with Encratism, but not with Gregory's theology: even in De Virg. where he does not refrain from making the most of the misery of marriage, he has a chapter (8) against those who reject marriage altogether. As for Gregory virginity is chosen freely, it cannot be its purpose to bring about the end of time and history. What he means is that for whoever abstains from procreation the temporal distance (διάστημα) between himself and the end of time is taken away even because he anticipates this end and the life thereafter. Insofar as time means being separated from the goods one is yearning for, it does not exist any longer for those who have already received them (ἤδη δέδεκται). On the other hand, even for those who lead an angelic life on earth, the Parousia remains something to be expected (ἀναμένει λοιπὸν; cf. also 9,2; 18, 3 and 23, 7). Though the idea of realized eschatology by means of virginity is strongly emphasized, the eschatological tension has not disappeared. In fact, the view of marriage and time as developed in De Virg. is not much different from the one presented in Hom. Opif. 22, at the end of which the author concludes that the only thing man can do to prepare for the Parousia is to anticipate the future grace by his good behaviour.

To sum up, marriage and time are ambiguous realities; though affected by sin, they also serve a positive purpose; as after the fall creation has to be brought to its completion by the alternative way of marriage (and time), the procreation of mankind cannot be given up collectively—as was advocated by the Encratites. The moment of the Parousia (the end of time) cannot be hastened by universally practised virginity, but for the *individual* virgin time becomes virtually non-existent because of his victory over death, and his anticipation of the life of the world to come. If the Encratism of EvEg can be characterized as extreme eschatologism and, therefore, implies a complete rejection of time, we may see Gregory's theology of time as a profound answer to the problem raised in EvEg and, indeed, underlying much of old christian ascetism.

Of all the theologians we have been studying, Gregory certainly gives the most tho-

69. See J. Daniélou, *Le IVe siècle, Grégoire de Nysse et son milieu*, Paris (Inst. Cath., ad modum manuscripti), p. 98-100, and De Boer, *o.c.* p. 219-220. Marriage, death and πάθη are the coats of skin with which God clothed man after the fall (*Gen.* 3, 21), as a sign of divine compassion. Death is a good thing because with it the possibility is given, that the body, affected by sin, is restored to its original integrity by the resurrection. See e.g. *Or. Cat.* 8, *PG* 45, 33.

70. The same method was applied by Basil of Ancyra, *De Virg.* 52 (*PG* 30, 773).

71. Above, p. 220.

72. So Aubineau, *o.c.* p. 441, n. 5: "Le mariage... retarderait l'heure de la Parousie ».

rough interpretation of the longstanding tradition (based on *Gen.* 4, 1), that there was no room for marriage in Paradise. He also shows his acquaintance with the other tradition that marriage was invented (ἐπενοήθη) outside Paradise, as a consolation for death (παραμυθία τοῦ ἀποθνήσκειν 12, 4), but he nowhere explicity says that it is a way, however inferior, of overcoming death, providing ἀθανασία (Plato, Clement, Basil of Ancyra) or an (image of) the resurrection (Demas and Hermogenes in APTh, Hippolytus on the Sadducees—and perhaps the Sadducees themselves—, Sextus Julius on the levirate, John Chrysostom). Nor does he underscore so much as Basil and John that marriage was necessitated by man's mortality. On the contrary, in order to emphasize the contrast between marriage and virginity, Gregory takes up the view of EvEg that marriage gives nourishment to death. It should be noticed, that Gregory, like Basil of Ancyra before him, also opposes marriage and virginity as two opposite kinds of fruitfulness: the former being a life after the flesh bears fruit for death; and birth after the flesh contains in itself the principle of its dissolution. But for those who have left this life after the flesh and have the communion with the Spirit (τῆς πρὸς τὸ πνεῦμα κοινωνία), ζωή and ἀφθαρσία take the place of mortal bodies (13, 3); they conceive the incorruptibility of the Spirit (τὴν ἀφθαρσίαν τοῦ πνεύματος) and bring forth "wisdom and righteousness, sanctification and redemption" (*1 Cor.* 1, 30; 14, 3) [73]. Here again Gregory transposes pauline terminology to characterize the contrast between marriage and virginity, and plays on the ambiguity of such words as life, death and corruption. But there can be no doubt that virginity means the victory over both physical and spiritual death [74]: it both cuts short the power of θάνατος and gives ἀφθαρσία, the latter being characteristic for the divine (2, 1 and 5; 4, 8; 11, 5); in a certain sense, virginity deifies, the virgins are made familiar with God by their ἀφθαρσία (1, 20-25); true virginity and the zeal for incorruptibility (ἡ περὶ τὴν ἀφθαρσίαν σπουδή) both lead to the contemplation of God (11, 6). Those who abandon marriage are, in a way, beyond time, death and corruption, and dwell in the presence of God. So the virgins appear to put an end to physical death (θάνατος, but also φθορά, 14, 1) insofar as they do not give it nourishment by engendering children, and to possess incorruptibility (ἀφθαρσία, not ἀθανασία) meaning nearness to God: these two effects have to be carefully distinguished, as in Basil of Ancyra's De Virg., albeit with at least one notable difference: as Gregory does not speak of marriage as a way to ἀθανασία (= the overcoming of physical death), he does not contrast it with virginity as the superior way to this goal, as Basil did; as a matter of fact, he never uses the word ἀθανασία, neither for virginity nor for marriage [75]. The reason for this is that Gregory practically ignores this aspect of marriage, though it had received attention of many a theologian before him: he rather follows the line of EvEg with its negative attitude towards marriage.

Can Gregory of Nyssa be seen as a representative of the platonic conception of marriage and begetting? As we have just shown, he does not consider marriage as giving ἀθανασία; on the other hand, he calls it a consolation for death (12, 4). The term παραμυθία is also used by Basil of Ancyra and John Chrysostom (who speak in this context of ἀθανασία or ἀνάστασις); but it is hardly possible to see in this statement more than a very far echo of Plato's Symp. and Nom [76].

73. Marriage and virginity and their respective offspring are opposed as σάρξ and πνεῦμα; Gregory refers to such a basic text as *John* 3, 6,—another text that originally concerned the transition from unbelief to faith (from death to life, etc.), and is here applied on the opposition of marriage and virginity.

74. See AUBINEAU's notes, p. 428, n. 2-3, p. 433, n. 6.

75. The adjective ἀθάνατος is used only twice in the context of (the fruits of) virginity, in 13, 2 and 3.

76. Cf. AUBINEAU, *o.c.* p. 139 : the idea is "d'inspiration platonicienne"; in n. 4 on p. 421, however, he sees a much closer parallel in Greg. Naz. *In laudem virg.* 124 (*PG* 37, 531): καὶ γάμος, ἀνδρομέης γενεῆς φύσις, ἄλκαρ ὀλέθρου.

CONCLUSIONS.

We shall now sum up the main results of this study, and first, those concerning the relation between marriage and death. Negatively, death is seen as the very cause of the existence of marriage: marriage is a direct consequence of death (this is already suggested in *Lk.* 20, 35, then firmly attested by Origen, and further developed in a protological setting by Basil of Ancyra, John Chrysostom and Gregory of Nyssa); at the same time it sustains the power of Death (EvEg, Gregory). Positively, marriage (as the begetting of posterity) is a consolation for man's mortality (Basil, Chrysostom, Gregory of Nyssa, Gregory of Nazianze), and gives him some kind of immortality (Plato, Clement, Basil, Theodoretus), or (an image of) the resurrection (the Sadducees, at least in Hippolytus' account, Demas and Hermogenes, Sextus Julius, Chrysostom).

If marriage is a way of overcoming (physical) death, even more so virginity. It gives a kind of ἀθανασία (Basil), superior to the relative and provisory one given by marriage. Moreover, it bestows ἀφθαρσία, as a gift for both present and future (Methodius, Basil, Gregory of Nyssa). The superiority of virginity over marriage is for a great deal based on the key-text *Lk.* 20, 34-36. From the Lord's saying that there will be no place for marriage in the world to come, 4th-century theologians concluded that marriage could not have been part of man's original, paradisiac life (—according to the wide-spread principle that the end will be like the beginning). An old tradition, connected with *Gen.* 4, 1, according to which Adam and Eve had no intercourse in Paradise, was another basic element of this theology.

Christian ascetism is eschatologically motivated. We can see this in *1 Cor.* 7 and in the frequent use made by ascetic (or encratite) writers of *Lk.* 20, 34-36. The flesh has to be kept unspoiled in view of the future resurrection (APTh, Methodius); the expectation of this resurrection makes all other sorts of resurrection appear as provisory images (Sextus Julius, Chrysostom). But the original pauline perspective was strangely distorted in the sense of radical eschatologism by the Egyptian Encratites: they claimed to have already received the resurrection and held that by general continence the power of Death as the last enemy could be broken. Now every kind of eschatological expectation implies a view of time. And as marriage (procreation) is part of the general process of begetting, which in its turn is coeval with the whole of time, the end of marriage is also the end of time, and the absolute rejection of marriage is, in fact, a rejection of time. Radicalized eschatology, as that advocated by the Egyptian Encratites, very often goes together with anarchy, i.e. the repudiation of the institutions on which this world is dependent for its existence, e.g. marriage. On the other hand, the acceptance of marriage as the institution on which the human race relies for its survival and the world for its fulfillment, implies a positive view of time and the realm of the Becoming (Plato, Clement, Gregory). The case of Gregory is particularly interesting: in De Virg. 14 he speaks the language of the Encratites, whereas in Hom. Opif. 22 he shows such a positive approach of marriage and time, that he cannot possibly have subscribed to the Encratites' radical eschatology and the corresponding rejection of marriage and time. Nevertheless, Gregory too insists that for those who practise virginity, the temporal distance (διάστημα) between themselves and the Parousia is taken away, which means that for the individual who gives up marriage, time is virtually non-existent. On this point he is joined by all those theologians who, starting from *Lk.* 20, 34-36, argue that the virgins *already* partake in the ἀφθαρσία : virginity is always realized eschatology; in virginity time, i.e. the process of γένεσις καὶ φθορά, seems to come to an end.

WARMOND

JAN HENDRIK WASZINK

LA THÉORIE DU LANGAGE DES DIEUX ET DES DÉMONS DANS CALCIDIUS

L'examen de la méthode de composition et des sources du commentaire de Calcidius sur la première partie du *Timée* de Platon est rendu particulièrement difficile par deux facteurs. Il est vrai que nous savons maintenant avec certitude que les auteurs dont il utilisait directement les œuvres étaient Adraste, Porphyre et Origène. Mais premièrement ces auteurs, surtout Porphyre, ont puisé eux-mêmes dans un grand nombre de livres appartenant à des époques souvent très différentes. Pour ne citer qu'un seul exemple : il est certain que, dans sa dissertation sur le Destin (ch. 142-190), Calcidius suit Porphyre qui avait ici comme source principale un traité provenant de l'école de Gaius, donc du Platonisme moyen [1], tandis que son exposé aussi bref que net de la métempsycose (ch. 198) répète une doctrine exposée pour la première fois par Porphyre lui-même, et qui est donc nettement néo-platonicienne [2]. Souvent, il est extrêmement difficile d'indiquer la transition d'une source primaire à une autre, parce que — et ceci nous mène à la seconde difficulté — Calcidius est tout autre chose qu'un simple traducteur exact de longs passages des commentaires grecs sur le *Timée*. Il a, en effet, l'habitude de raccourcir les argumentations de ses devanciers, que, pour cette raison même, il rend quelquefois inintelligibles; en outre, son œuvre contient plusieurs fautes de traduction plus ou moins graves. Le cas le plus frappant se trouve dans le chapitre 69 (116, 1) où les paroles d'Adraste (sans doute citées littéralement par Théon de Smyrne, p. 134, 1) οἱ μὲν οὖν πολλοὶ καὶ ἀπλανεῖς ἀστέρες sont rendus par *Igitur fixae quidem stellae nec errantes et item poli!* Quelques cas curieux d'abréviation du texte de la source ont été discutés dans mes *Calcidius-Studien*, I (Leiden 1964), 10, 44 et 66.

Ce sont ces deux difficultés — l'utilisation de sources primaires bien différentes, et les particularités (quelquefois les singularités) des méthodes de travail de Calcidius — que nous retrouvons en deux passages de son commentaire (ch. 178 ex. et ch. 255) où il en vient à discuter une doctrine très répandue dans le platonisme tardif, concernant le langage des dieux et des démons (ce qui, dans le platonisme chrétien, devient naturellement le problème

1. Sur ce sujet cf. en particulier : W. Theiler, *Tacitus und die antike Schicksalslehre* (*Phyllobolia für Peter von der Mühll*, Bâle 1945, 36-90; réimpress. dans : *Forschungen zum Neuplatonismus*, Berlin 1966, 46-103); J. den Boeft, *Calcidius on Fate. His Doctrine and Sources* (Leiden 1970). Cf. aussi le « epimetrum » de la dissertation inaugurale de R. Smertosch, *De Plutarchi sententiarum quae ad divinationem spectant origine* (Leipzig 1889), et A. Gercke, Eine platonische Quelle des Neuplatonismus. 2. Chalcidius und Pseudoplutarch, *Rhein. Mus.*, 41 (1886), 269-279.

2. Il s'agit d'une forme de la doctrine de la métempsycose, selon laquelle les âmes humaines ne peuvent pas entrer dans des corps d'animaux. Cf. ma note *ad loc.* dans l'édition de Calcidius (Plato Latinus IV, Londres et Leiden 1962), et particulièrement W. Stettner, *Die Seelenwanderung bei Griechen und Römern* (Stuttgart-Berlin 1934), 72-75.

du langage de Dieu et des anges). Pour le moment, je me limite à observer qu'il s'agit de l'évolution, et de l'élaboration, de l'idée que, pour communiquer directement avec des individus mortels, les êtres supérieurs n'ont pas besoin d'une voix « corporelle », à savoir de sons circulant dans les airs. J'ajoute seulement que je suppose chez mes lecteurs la connaissance des deux contributions les plus importantes à l'histoire de cette idée, que nous devons à l'activité du jubilaire (Eunome l'arien et l'exégèse du Cratylus, *Revue des études grecques* 69 (1956), 412-422) et de M. Theiler (« Die Sprache des Geistes in der Antike », *Festschr. Albert Debrunner* (Berne 1954), 431-440 = *Forschungen zum Neuplatonismus* (Berlin 1966), 302-312).

Je préfère prendre comme point de départ deux phrases concernant le *daimonion* de Socrate dans le chapitre 255. Ce passage fait partie de, ou plutôt est ajouté à un exposé de la doctrine platonicienne des songes. Calcidius a commencé par observer que Platon distingue entre deux espèces de songes, dont la première provient *ex reliquiis cogitationum* (chap. 253), la deuxième *diuina prouidentia uel caelestium potestatum amore*. C'est à ce dernier groupe qu'appartiennent les songes de Socrate, tels qu'ils sont racontés dans le *Criton* et le *Phédon* (chap. 254). Ensuite (chap. 255), Calcidius ajoute que ce n'était pas seulement dans son sommeil que Socrate recevait des conseils de la part de la *propitia diuinitas*, et il donne une traduction du passage bien connu du *Théagès* (128 d 2-7) dans lequel il s'agit du *daimonion* de Socrate, et qu'il attribue fautivement à l'*Euthydème*. Après avoir observé que, à cause de sa faiblesse, la nature humaine a besoin du secours d'une nature « meilleure et plus éminente », Calcidius continue : *Vox porro illa quam Socrates sentiebat non erat, opinor, talis quae aere icto sonaret, sed quae ob egregiam castimoniam tersae propterea que intellegentiori animae praesentiam coetumque solitae diuinitatis reuelaret, siquidem pura puris contigua fore miscerique fas sit. Atque ut in somnis audire nobis uidemur uoces sermonumque expressa uerba, nec tamen illa uox est sed uocis officium imitans significatio, sic uigilantis Socratis mens praesentiam diuinitatis signi perspicui notatione augurabatur.*

On a déjà souligné plusieurs fois [3] la similarité de ce passage avec le vingtième chapitre du *De genio Socratis* de Plutarque, où Simmias expose l'interprétation, donnée par lui-même et ses amis, du *daimonion* de Socrate. Qu'il me soit permis de citer entièrement les phrases décisives de ce passage capital. Simmias commence par observer qu'à son avis le daimonion de Socrate n'était pas une ὄψις, mais φωνῆς τινος αἴσθησις ἢ λόγου νόησις... συνάπτοντος ἀτόπῳ τινὶ τρόπῳ πρὸς αὐτόν, ὥσπερ καὶ καθ' ὕπνον οὐκ ἔστι φωνή, λόγων δέ τινων δόξας καὶ νοήσεις λαμβάνοντες οἴονται φθεγγομένων ἀκούειν. La plupart des hommes ne peuvent jamais arriver à un degré d'intelligence quand ils sont éveillés, Σωκράτει δ' ὁ νοῦς καθαρὸς ὢν καὶ ἀπαθής... εὐαφὴς ἦν καὶ λεπτὸς ὑπὸ τοῦ προσπεσόντος ὀξέως μεταβαλεῖν· τὸ δὲ προσπῖπτον οὐ φθόγγον ἀλλὰ λόγον ἄν τις εἰκάσειε δαίμονος ἄνευ φωνῆς ἐφαπτόμενον αὐτῷ τῷ δηλουμένῳ τοῦ νοοῦντος. πληγῇ γὰρ ἡ φωνὴ προσέοικε τῆς ψυχῆς δι' ὤτων βίᾳ τὸν λόγον εἰσδεχομένης, ὅταν ἀλλήλοις έντυγχάνωμεν· ὁ δὲ τοῦ κρείττονος νοῦς ἄγει τὴν εὐφυᾶ ψυχὴν ἐπιθιγγάνων τῷ νοηθέντι πληγῆς μὴ δεομένην.

Les analogies sont tellement évidentes qu'il n'y a aucune nécessité de les souligner ici *disertis verbis*. Je me limite donc à quelques observations. Avant tout, il faut corriger une interprétation de Heinze qui observe (p. 107, n. 1) à propos des mots *quae aere icto sonaret* : « wohl mit Beziehung auf den altertümlichen, von Ps. - Aristoteles bei Porphyr de v. Pyth. c. 41 dem Pythagoras zugeschriebenen Glauben τὸν ἐκ χαλκοῦ κρουομένου γινόμενον ἦχον φωνὴν εἶναι τινὸς τῶν δαιμόνων ἐναπειλημμένην τῷ χαλκῷ. » Or *aere* n'est pas l'ablatif de *aes*, mais de *aer*, car il s'agit de la définition bien connue de la voix qui est due à Zénon (St. V. F. I 74) : φωνή ἐστιν ἀὴρ πεπληγμένος. Comme nous le verrons ensuite, cette définition était graduellement devenue la propriété commune de la philosophie popu-

3. P. ex. R. Heinze, *Xenokrates* (Leipzig 1892, réimpr. Hildesheim 1965), 107, n. 1; Theiler, *op. cit.*, 305-306.

laire depuis l'hellénisme tardif; elle est présupposée par les paroles de Plutarque à la fin du passage que nous venons de citer : πληγῇ γὰρ ἡ φωνὴ προσέοικε τῆς ψυχῆς.

Tout de même, au milieu de toutes ces ressemblances, il y a une différence importante entre les deux passages à cause du fait que Plutarque dit deux fois que le δαίμων ou bien ὁ τοῦ κρείττονος νοῦς touche (ἐφαπτόμενον, ἐπιθιγγάνων) directement l'esprit pur et intelligent d'un Socrate par la communication (αὐτῷ τῷ δηλουμένῳ, = σημαινομένῳ[4]) ou par une pensée (τῷ νοηθέντι), tandis que Calcidius dit qu'à cause de cette même pureté et de cette même intelligence, cette voix incorporelle pouvait révéler à Socrate la *présence* de la «divinité à laquelle il s'était habitué» *(solitae divinitatis)* ; ce n'est donc pas, comme dans le passage de Plutarque, la *communication* — immédiate et immatérielle — de pensées qui est le sujet le plus important. Le fait se répète dans la deuxième phrase de ce passage. La première partie est assez semblable à ce que nous avons lu dans Plutarque, car il s'agit d'une *significatio,* qui imite l'*officium vocis,* dans le sommeil. Il va sans dire que le choix du terme *significatio* a été déterminé en premier lieu par la traduction du passage du *Théagès* au commencement du chapitre, où le daimonion est défini comme *uox... quae... significat,* mais il y a aussi une connexion indéniable avec l'emploi des verbes δηλοῦν et σημαίνειν dans ce contexte, chez les adhérents du platonisme tardif. Cette *significatio* équivaut à une δήλωσις ou à une σημασία, et non pas à τὸ σημαινόμενον, comme le pense M. Theiler, p. 305. Or cette première partie de la phrase, ainsi que l'argumentation similaire de Plutarque, nous prépare à lire ensuite que c'était aussi en état d'éveil que l'âme de Socrate pouvait capter les pensées (τὸ νοηθέν) ou les communications (αὐτὸ τὸ δηλούμενον) que lui envoyait, par un contact direct (ἐπιθιγγάνων, ἐφαπτόμενος), l'être supérieur (ὁ κρείττων). Toutefois, ces conceptions sont, pour ainsi dire, refoulées au deuxième plan (*signi perspicui notatione ;* nous reviendrons à cette expression curieuse) : pour Calcidius le fait qui compte avant tout, c'est que Socrate devinait *(augurabatur)* la *présence* de l'être divin. C'est en faisant ressortir avec une telle force l'idée de cette présence que Calcidius se distingue — au moins, autant que je sache — de toute la tradition de l'interprétation du *daimonion* de Socrate dans la littérature grecque païenne et chrétienne.

Or l'explication de cette divergence n'est pas difficile quand on se rend compte du fait que, comme le montre l'adjectif *solitae* adjoint à *diuinitatis,* Calcidius se rattache à une tradition des apologistes latins qui considéraient le daimonion de Socrate comme un δαίμων παρέδρος, ce qui équivaut à un *spiritus familiaris.* Cette interprétation se trouve pour la première fois dans l'*Apologétique* de Tertullien (22, 1) : *Sciunt daemonas philosophi, Socrate ipso ad daemonis arbitrium expectante. Quidni, cum et ipsi daemonium a pueritia adhaesisse dicatur...* ? A Tertullien cette définition a été empruntée par Minucius Félix qui écrit, plus exactement, *adsidentis sibi daemonis* (26, 9); puis, à ce dernier, par l'auteur du traité *Quod idola dei non sint* (chap. 9) et par Lactance (*Divin. Instit.* II 9, 10; je cite ce paysage parce que, vu la grande popularité de Lactance, il se pourrait que son livre ait été connu de Calcidius) : *Socrates esse circa se adsiduum daemona loquebatur, qui puero sibi adhaesisset* (répété dans une forme un peu différente dans *Epitome* 24, 2). En outre, des allusions à cette idée se trouvent dans le *De anima* de Tertullien, chapitre 1, 5 et 39, 3 (cf. mon commentaire sur le premier passage à la page 93 de mon édition, Amsterdam 1947, où je cite le passage de Cyrano de Bergerac, *Le Pédant joué,* dans lequel un magicien dit : « Je prestay à Socrate un Démon familier »). Or Calcidius rejoint cette tradition, en prenant comme point de départ la phrase du *Théagès* dont il a cité la traduction au commencement du chapitre : *Est ab ineunte aetate numen mihi comes quoddam idque uox est,* etc. C'est cette même idée qu'on retrouve au chapitre 168 : *Quippe Socrati dicitur a pueris comes daemon rerum agendarum praeceptor fuisse,* où la structure de la phrase montre que les mots *comes daemon*

4. Cf. Theiler, *op. cit.,* 305, qui cite Sext. Empir. *Adv. mathem.* VIII 12 (= St. V.F.II 166).

— comme d'ailleurs, dans la traduction, les mots *numen... comes* avant le neutre *quiddam* — constituent une unité, et donnent un équivalent de δαίμων πάρεδρος. Il me semble évident que nous trouvons ici la cause du fait que la *praesentia diuinitatis* est mentionnée deux fois, tandis qu'on s'attendait à une description du contact immédiat des pensées.

J'ajoute une note brève sur l'origine de la doctrine exposée en premier lieu par Plutarque. Tandis que Smertosch (*op. cit.*, 15) était convaincu qu'elle provenait du moyen platonisme, Heinze soutient la thèse (*op. cit.*, 102 ss.) qu'elle est d'origine stoïcienne. Son premier argument est que la phrase de Plutarque (*De gen. Socr.* 19, 589 C) : ὁ γὰρ ἀὴρ φθόγγοις ἐνάρθροις τυπωθεὶς καὶ γενόμενος δι' ὅλου λόγος καὶ φωνὴ πρὸς τὴν ψυχὴν τοῦ ἀκροωμένου περαίνει τὴν νόησιν répète la doctrine stoïcienne de l'ἀκοή, est juste; mais elle ne prouve aucunement qu'une argumentation qui utilise cette définition doive provenir *entièrement* de la doctrine de cette école. On trouve, en effet, exactement la même définition plusieurs fois chez Philon : voir les nombreux passages recueillis *s. v.* ἀήρ dans l'index de l'édition Cohn-Wendland, II, 59, p. ex. *Quod deus sit immutabilis* 83 : οὐ γάρ ἐστιν ὁ λόγος αὐτῷ (sc. à Dieu) γεγωνὸς ἀερὸς πλῆξις. Mais cette circonstance n'empêche nullement que les argumentations de Philon proviennent du platonisme moyen, comme M. Theiler l'a souligné plus d'une fois, et qu'elles y appartiennent originellement. Ainsi, la définition de la φωνή comme πληγή se trouve aussi chez un représentant aussi typique du moyen platonisme qu'Albinus, ch. 19, 1. Dans ce même contexte, Heinze prétend déceler plusieurs points de contact avec la doctrine de Posidonius, dont on avait l'habitude d'exagérer assez fortement l'importance, aussi bien que l'influence, dans la période de la philologie classique à laquelle appartient l'ouvrage de Heinze (1892). En l'occurrence, ce n'est pas au philosophe stoïcien, mais plutôt au représentant du syncrétisme du Ier siècle av. J.-C. que nous avons affaire. Un troisième argument peut être trouvé dans la ressemblance d'une partie du passage que nous sommes en train d'interpréter avec les deux discours de Maxime de Tyr (8 et 9 dans l'édition Hobein) sur le *daimonion* de Socrate.

Cette ressemblance devient encore plus évidente dans la proposition qui termine le chapitre 255 de Calcidius et que nous n'avons pas encore discuté. Qu'il nous soit permis de le citer ici : *Nec uero dubitare fas est intellegibilem deum pro bonitate naturae suae rebus omnibus consulentem opem generi hominum, quod nulla esset sibi cum corpore conciliatio, diuinarum potestatum interpositione ferre uoluisse ; quarum quidem beneficia satis clara sunt ex prodigiis et diuinatione uel nocturna somniorum uel diurna fama praescia rumores uentilante, medelis quoque aduersum morbos intimatis et prophetarum inspiratione ueridica.* Nous avons là, sans aucun doute, un δόγμα capital du platonisme moyen, et cela est admis aussi par Heinze lui-même, pour une partie de la phrase du moins, quand il observe (p. 107, n. 1) : « Allerdings fügt Chalcidius oder seine Quelle in das stoische Ganze den spezifisch-akademischen Satz ein : quod nulla esset sibi cum corpore conciliatio ». Mais ici, les analogies avec des écrits appartenant au moyen platonisme sont plus considérables. Avant tout je veux citer ici le passage de Maxime de Tyr (8,7; p. 94, 15 ss. Hobein) où il est dit que la divinité, en voulant prêter son secours à la faiblesse humaine, τὸν μὲν φήμαις (*fama* Calc.) σῴζει, τὸν δὲ οἰωνοῖς, τὸν δὲ ὀνείρασιν, τὸν δὲ φωναῖς, τόν δὲ θυσίαις. Hobein *ad loc.* cite comme parallèles deux passages du Platonisme moyen, dans lesquels, pour autant que je sache, personne n'a encore signalé une influence de la doctrine stoïcienne, à savoir Albinus 15, 2 : ἀφ' ὧν (sc. τῶν τοῦ θεοῦ παίδων qu'on peut regarder comme identiques avec les δαίμονες mentionnés dans ce même chapitre) κληδόνες *(fama praescia)* καὶ ὀττεῖαι καὶ ὀνείρατα καὶ χρησμοὶ καὶ ὅσα κατὰ μαντείαν ὑπὸ θνητῶν τεχνιτεύεται, et Apul. *De deo Socr.* 6 ex. : *eorum* (sc. *daemonum*) *quippe de numero praediti curant singuli... vel somniis conformandis vel extis fissiculandis vel praepetibus gubernandis vel oscinibus erudiendis vel vatibus inspirandis*, etc. Or un tel consensus entre Plutarque, Albinus, Apulée, Maxime et Calcidius suppose une source appartenant au moyen platonisme. C'est aussi le cas pour cette doctrine du

Destin qui probablement provient de l'école de Gaius : nous en trouvons de longues citations littérales, ainsi que de longs extraits, dans le P.-Plutarque *De fato*, mais aussi chez Calcidius (chap. 142-190) et Némésius d'Emèse, ainsi que des allusions chez Albinus et chez Tacite [5].

Il existe même une analogie encore plus frappante entre Calcidius et l'un des auteurs que je viens de nommer; elle se rapporte à trois mots qui n'ont pas encore été examinés plus exactement : *signi perspicui notatione.* Ils sont en effet la justification de l'assertion de Calcidius selon laquelle Socrate était capable de deviner la présence de la divinité. Il est évident qu'il faut mettre ce *signum* en rapport avec la *significatio* mentionnée au commencement de la phrase, qui répète le σημαίνει *(significat)* du passage du *Théagès.* Toutefois, il me semble très improbable que Calcidius n'ait pas eu sous les yeux une source analogue à celle qui contenait l'explication d'Apulée, *De deo Socratis* 20 (30, 11 ss. Thomas) : *equidem arbitror non modo auribus eum* (sc. Socrate) *verum etiam oculis signa daemonis sui usurpasse. nam frequentius non uocem sed signum divinum sibi oblatum prae se ferebat. id signum potest et ipsius daemonis species fuisse, quam solus Socrates cerneret, ita ut Homericus Achilles Minervam... quod si cuivis potest evenire facultas contemplandi divinam effigiem, cur non adprime potuerit Socrati optingere, quem cuivis amplissimo numini sapientiae dignitas coaequarat?*

Si je ne me trompe, nous trouvons ici dans la « branche latine » du moyen platonisme une forme particulièrement concrète — et, par là-même, bien adaptée à l'esprit latin — d'une idée plus générale que nous lisons aussi chez Plutarque, à savoir que la transmission des pensées par la voix corporelle ressemble à un tâtonnement dans l'obscurité, tandis qu'une transmission directe des pensées des démons peut être comparée à une transmission de lumières (*De genio Socratis* 589B) : αἱ δὲ τῶν δαιμόνων (sc. νοήσεις) φέγγος ἔχουσαι τοῖς δυναμένοις <ἰδεῖν> ἐλλάμπουσιν, οὐ δεόμεναι ῥημάτων οὐδ' ὀνομάτων, οἷς χρώμενοι πρὸς ἀλλήλους οἱ ἄνθρωποι συμβόλοις εἴδωλα τῶν νοουμένων καὶ εἰκόνας ὁρῶσιν, αὐτὰ δ' οὐ γινώσκουσι. Cette conception de l'ἔλλαμψις continuera à jouer un certain rôle dans l'interprétation néo-platonicienne du *daimonion* de Socrate. Je me limiterai ici à citer une phrase de Proclus *In Alcib. mai.*, p. 389, 14-15 éd. V. Cousin [2] (Paris 1864) : τοιαῦται γὰρ αἱ τῶν ἀγαθῶν δαιμόνων καὶ τῶν θεῶν ἐλλάμψεις, et un passage du commentaire d'Olympiodore sur le même dialogue (I 21, p. 16 Westerink) dont Victor Cousin (*op. cit.*, 389, n. 1) a déjà observé la dépendance par rapport à Proclus : Τρίτον (c.à.d. la troisième explication du daimonion de Socrate) ὡς φωνῆς αὐτοῦ ἐδόκει ἀκούειν, οὐχ ὅτι ἐκεῖνος ἐλάλει, ἀλλ'ἔλλαμψίς τις αὐτοῦ ἐγένετο περὶ τὰ ἀκουστικὰ ὄργανα, καὶ φωνὴν ἐνόμιζεν εἶναι [6]. En tout cas, il semble qu'on puisse admettre la conclusion suivante : dans le chapitre 255, Calcidius a utilisé, probablement par voie indirecte, une explication du *daimonion* de Socrate qui avait son origine dans le moyen platonisme. Or, dans un autre passage où il s'occupe, dans un contexte différent, de la même doctrine concernant le langage des êtres divins, il faut plutôt supposer que sa source première est à chercher dans le néoplatonisme. Ce passage se trouve au chapitre 138, au commencement du commentaire sur le discours fait par le Démiurge aux dieux inférieurs (*Tim.* 41 a 7 ss.). Calcidius y observe que ce n'est pas sans raison que Platon fait prononcer ses propres δόγματα par un être divin (178, 20-179, 4) : *Hoc in loco dogmata etiam sua studiose asserit, ut non tam a se inuenta quam a deo praedicta uideantur, praedicta autem non illo sermone qui est positus in sono uocis ad declarandos motus intimos propter humanae mentis inuolucra; deus enim nullo obstaculo prohiberi potest ab intellectu scientiaque omnium rerum lege diuina, quam Plato ineuitabilem appellat promulgationem.*

Le sens de la première partie de ce passage est parfaitement clair : pour conférer une plus grande autorité à ses propres assertions, Platon les présente comme étant prononcées

5. Cf. n. 1.
6. Dans ce contexte, je me demande s'il est vraiment nécessaire d'insérer avec Wilamowitz ἰδεῖν après δυναμένοις.

par un dieu. Comme je l'ai déjà remarqué dans l'annotation de ce passage dans l'édition, le participe *praedicta*, au lieu duquel on s'attendrait plutôt à trouver *praedicata*, équivaut ici à προφητευθέντα ou θεσπισθέντα. Ce sont là les verbes dont Philon se sert pour indiquer des communications ou des ordonnances prononcées par Dieu (comme dans *De decalogo* 32) ou par Moïse, l'ἀρχιπροφήτης. Ensuite, Calcidius observe qu'en s'adressant aux dieux inférieurs, le Démiurge n'a pas besoin de se servir de cette forme de communication *qui est positus in sono uocis ad declarandos motus intimos propter humanae mentis inuolucra.* Calcidius donne ici la forme la plus complète d'une définition du langage que nous trouvons plusieurs fois dans son commentaire (cf. ma note *ad loc.*). La variation la plus importante se trouve dans le chapitre 220 (234, 2-3) : *sonos, sermonis elementa, quo quidem interprete mentis arcani motus aperiantur.* Mais c'est seulement au chapitre 138 qu'il dit expressément que le langage a pour cause le fait que l'esprit humain est enveloppé par le corps. Or il est remarquable que cette pensée ne se trouve fréquemment que depuis le début du IVe siècle. M. Theiler, qui s'occupe de la question à la page 311 de son article, commence par citer un passage de Grégoire de Nysse, *In Eunom.* 2, 391 : νυνὶ δὲ τῶν ἐγγενομένων ἡμῖν νοημάτων διὰ τὸ τῇ σαρκίνῃ περιβολῇ (*inuolucra* Calc.) τὴν φύσιν ἡμῶν περιείργεσθαι φανερωθῆναι (*declarandos*, *aperiantur* C.) μὴ δυναμένων, ἀναγκαίως καθάπερ σημεῖα τοῖς πράγμασι τὰς ποιὰς τῶν ὀνομάτων θέσεις ἐπιβάλλοντες δι' ἐκείνων τὰς τοῦ νοῦ κινήσεις (*mentis motus* C.) ἀλλήλοις δημοσιεύομεν. On peut y ajouter un passage du traité *De eo quid sit « Ad imaginem et similitudinem »*, *PG* 44, 1333 d : Γεννᾶται γὰρ ὁ λόγος ἐν τῇ καρδίᾳ γέννησίν τινα ἀκατάληπτον καὶ ἀσώματον, καὶ μένει ἔνδον ἀγνώριστος, καὶ γεννᾶται δευτέραν γέννησιν σωματικὴν διὰ χειλέων, καὶ τότε τοῖς πᾶσι γνωρίζεται. En outre, M. Theiler cite Proclus, *In Cratyl.*, p. 11, 27 ss. Pasquali, et deux commentateurs d'Aristote, à savoir Ammonius, *In Categ.*, p. 15, 4 ss. Busse, et son élève Simplicius, *In Categ.*, p. 12, 25 ss. Kalbfleisch.

On peut se demander dans quelle source Calcidius a trouvé l'explication *propter humanae mentis inuolucra.* A mon avis, il est probable que cette source était un traité ou un commentaire appartenant au néoplatonisme. Il est possible que cette observation se soit trouvée dans le commentaire de Porphyre sur le *Timée*[7], mais il est possible aussi qu'il ait emprunté cette idée à un auteur du IVe siècle. En tout cas il est remarquable que les passages analogues que nous venons de citer appartiennent tous à une période tardive.

Je veux ajouter ici la remarque suivante : l'emploi du substantif *inuolucrum* pour désigner la chair ou le corps comme l'enveloppe, περιβολή, de l'âme ou de l'esprit se trouve seulement chez quelques auteurs chrétiens depuis la fin du IVe siècle. Le *Thesaurus Linguae Latinae* (VII : 2, 260, 44-51) cite quatre passages, à savoir saint Ambroise, *De instit. virg.* III 18 : *mens hominis... quasi involucro quodam corporis tegitur* (où l'emploi de *quasi* et *quodam* montre qu'Ambroise regarde cette métaphore comme une nouveauté); id., *De Cain et Abel* 2, 9, 36; saint Augustin, *Contra Acad.* I 8, 23. Voilà donc trois passages écrits à la fin du IVe siècle dans la région milanaise, qui était peut-être aussi la région de cet Ossius auquel Calcidius a dédié son œuvre[8]. Le *Thesaurus* cite en outre Orientius, *Commonit.* I 260. On peut y ajouter aussi Prudence, *Hamartig.* 911.

Il nous reste à expliquer la deuxième partie de la phrase, où la suite des pensées est particulièrement obscure. Dans la première partie de la phrase, tout aurait été plus clair

7. Le passage n'a pas été reçu parmi les fragments du commentaire de Porphyre sur le *Timée* par A. R. SODANO dans son édition (Naples 1964). Je n'ai pas l'impression que les Oracles Chaldéens, dont le Cardinal Daniélou a plusieurs fois souligné l'importance dans son article et qui, à mon avis, ont certainement influencé Calcidius dans la « présentation » de Porphyre, aient déjà contenu une assertion concernant le rapport entre l'existence de la « voix corporelle » et la corporalité du genre humain.

8. Sur la possibilité que le Ossius mentionné par Calcidius soit d'origine milanaise cf. ce que j'ai écrit dans l'introduction de l'édition de Calcidius (cf. n. 2), XVI.

si, au lieu de *qui est*, Calcidius avait écrit *qui est hominum proprius quique est.* Si je ne me trompe, Calcidius y commet une erreur grave dans l'élaboration de sa source grecque. Il veut justifier la thèse que le Démiurge, en s'adressant aux dieux inférieurs, n'a pas eu besoin d'une voix corporelle. Il va sans dire que la raison doit en être cherchée dans le fait qu'aucun obstacle, y compris le corps humain, ne peut empêcher qu'une pensée ou un désir de Dieu soit connu des hommes. Ce qui a été omis par Calcidius dans son argumentation, c'est l'assertion qu'il n'est aucunement nécessaire qu'une communication divine parvienne aux hommes, pour le dire de la manière la plus simple, par l'intermédiaire de leurs oreilles. C'est là une question qu'on a beaucoup discutée au cours des IVe et Ve siècles. M. Theiler (*op. cit.*, 308) cite un passage capital de saint Basile (*Hexah.*, *PG* 29, 44B) et plusieurs autres passages, auxquels on peut ajouter saint Basile, *ibid.*, 289A. Or l'essentiel, c'est le fait que la pensée de Dieu est connue de tous les êtres, τοῖς πᾶσι γνωρίζεται, comme il est dit dans le passage de Grégoire de Nysse que nous venons de citer. Dans ce même contexte, nous pouvons citer aussi Proclus, *In Cratyl.*, chapitre 34 (p. 11, 27-29 Pasquali) : Ὅτι αἱ ψυχαὶ πρὸ τοῦ πεσεῖν εἰς γένεσιν εἶχον πάντα φανὰ καὶ αὐταῖς γνώριμα, καὶ ἡ μία ταῖς πάσαις ἐγινώσκετο καὶ αἱ πᾶσαι τῇ μιᾷ.

Or, il me semble évident que, dans la source grecque de Calcidius, se trouvait l'observation qu'une pensée ou une communication de Dieu pouvait parvenir εἰς γνῶσιν πάντων (sc. τῶν ἀνθρώπων, génitif subjectif) : Calcidius n'a pas compris ce texte, il a pris πάντων pour une forme neutre (= *omnium rerum*) et, par conséquent, pour un génitif objectif; — et il est impossible d'admettre que *res intellegunt deum.* Ainsi, il est parvenu à exprimer une idée complètement étrangère au contexte, à savoir que rien ne peut empêcher Dieu de connaître toutes choses.

Les mots *omnium rerum* constituent la fin de la proposition de sens causal qu'il vaudra mieux mettre en parenthèse : *a deo praedicta... mentis inuolucra — deus enim nullo obstaculo prohiberi potest ab intellectu scientiaque* [9] *omnium rerum* —. Ceci nous mène à la fin de la proposition, à savoir aux mots *lege diuina, quam Plato ineuitabilem appellat promulgationem.* Or la démarcation de la parenthèse, que nous venons de faire, montre nettement que ces mots se rapportent à la forme du discours, aux *praedicta*, du Démiurge. L'explication de cette combinaison un peu surprenante à première vue se trouve un peu plus loin dans le commentaire, dans le cours des chapitres 142 et 143. Dans le chapitre 142, Calcidius cite d'abord *Tim.* 41 e 2-3 (νόμους τε τοὺς εἱμαρμένους εἶπεν αὐταῖς), qu'il traduit par *Legesque immutabilis decreti docuit*, et qu'il prend comme point de départ de sa longue discussion *De fato* (chap. 142-190). Il dit immédiatement qu'il doit s'agir ici du Destin, et, à la fin du chapitre 143, il cite dans ce contexte trois passages de Platon dont nous pouvons omettre ici le troisième : *Idem* (savoir, Platon) *fatum in Phaedro quidem scitum ineuitabile, in Timaeo leges quas de uniuersae rei natura dixerit caelestibus animis... appellat.* Le *scitum inevitabile* est le θεσμὸς...Ἀδραστείας du *Phèdre* 248 c 3, et les *leges* proviennent de *Tim.* 41 e 2 [10].

Or il est clair que ce sont ces deux passages auxquels Calcidius fait une allusion à la fin de sa longue proposition; il est intéressant de voir que, pour pouvoir désigner une forme de « *praedictio* », le *scitum* (θέσμος) *ineuitabile* du Phèdre a subi une modification légère et qu'il est devenu une *ineuitabilis promulgatio.* Il vaut aussi la peine d'observer que

9. Calcidius a une prédilection marquée pour l'emploi de deux substantifs plus ou moins synonymes comme traduction d'un seul substantif grec. Inutile de souligner que c'est là une habitude qu'il a héritée du Cicéron des *Philosophica*, de qui il connaissait sans doute la traduction du *Timée*. De la traduction je cite p. 19, 19 où φύσις a été rendu par *genus generatioque*. Dans le commentaire on trouve p. ex. *mens intellectusque* (p. 81, 9 et 227, 4). Cf. particulièrement p. 269, 19 *rerum optimarum intellectus et scientia*.

10. Ces mots sont la traduction de la phrase précédente (*Tim.* 41 e 2) τὴν τοῦ παντὸς φύσιν ἔδειξεν. Ils n'ont pas d'intérêt immédiat pour le passage que nous sommes en train d'interpréter.

l'accusatif *leges* est l'objet de *dixerit* dans le passage du chapitre 143 — la *lex diuina* peut donc effectivement désigner *a deo praedicta*.

Le jubilaire pardonnera un latiniste, s'il finit par faire une conjecture : l'antithèse *praedicta non illo sermone... lege diuina, quam Plato,* etc., invite à formuler l'hypothèse qu'un *sed* a disparu devant *lege*.

Leiden. Université

II

ORIGÈNE ET LA TRADITION ALEXANDRINE

DOMINIQUE BARTHÉLEMY

ORIGÈNE ET LE TEXTE DE L'ANCIEN TESTAMENT

Jamais personne n'a disposé d'une documentation aussi complète sur la Bible grecque que celle que rassembla Origène [1]. Jamais non plus personne n'exerça sur l'histoire de son texte une influence aussi décisive, ni aussi catastrophique. Et pourtant Origène était un érudit d'une honnêteté scrupuleuse, animé d'un profond sens de la tradition. Mais le malheur voulut que lui naquirent, après sa mort, des disciples qui n'avaient pas toujours ces deux qualités. Ceux-ci obtinrent à bas prix un renom de savants en mésusant du riche héritage qu'il leur avait laissé. Origène avait conçu les hexaples comme une ample collection d'informations. Mais des glossateurs et correcteurs s'en servirent sans discernement pour retoucher le texte vulgaire de la Septante, alors qu'Origène avait donné de celle-ci une édition critique où il la traitait d'une manière autrement respectueuse. A part quelques papyri fragmentaires, il n'est pas un seul des manuscrits grecs de la Septante dont nous puissions certifier que les hexaples n'ont pas déteint sur lui de quelque manière. Nous voici donc aujourd'hui dans une situation paradoxale : alors qu'Origène avait fait des hexaples un merveilleux instrument permettant de porter un regard critique sur la Bible grecque, il nous faut commencer par purifier le texte de la Septante de toute contamination hexaplaire si nous voulons être à pied d'œuvre pour en reconstituer l'histoire originelle. Ce travail de purification pourrait s'accomplir sans trop de peine si les hexaples nous avaient été conservés. On aurait alors une base sûre pour déterminer dans la tradition textuelle actuelle ce qui est influence hexaplaire et ce qui ne l'est pas. Mais après avoir été utilisés ainsi à contre-sens, les hexaples ont été perdus, et nous ne disposons plus que de bribes éparses pour redécouvrir les caractéristiques de l'œuvre d'un Aquila, d'un Symmaque et d'un Théodotion afin d'identifier dans ce qu'on appelle Septante les doublets, gloses ou interpolations empruntés à leurs recensions.

Que le dessein d'Origène ait été dénaturé et son œuvre dilapidée par ses disciples, cela doit nous engager à déterminer avec précision le but et les principes d'une entreprise de critique textuelle unique dans l'histoire de la Bible grecque.

Les sources dont nous disposons pour mener à bien cette étude sont malheureusement très fragmentaires. Lorsqu'il s'agit de retrouver les intentions réelles d'Origène, on ne peut faire confiance aux notices rédigées par Épiphane et même celles d'Eusèbe doivent être lues d'un œil critique. Les traducteurs latins d'Origène, Jérôme et Rufin, tirent souvent la couverture chacun de son côté. L'authenticité des nombreux fragments venant des

1. Dans cette étude, le sigle *GO* signifie : « Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte, Origenes Werke », et il est immédiatement suivi du numéro d'ordre qui est affecté au volume en cette série.

catenae doit toujours être critiquée et ils ont été souvent très retouchés par ces fabricants de mosaïque exégétique. Il nous faudra donc centrer notre attention sur celles des œuvres d'Origène qui nous ont été conservées en grec et sur certains grands fragments d'identification certaine et de tradition textuelle assez sûre, tels ceux qui sont inclus dans la Philocalie ou dans les préfaces aux catenae des Psaumes.

I. Principes et méthodes de la critique textuelle d'Origène.

C'est la réponse à Africanus sur l'histoire de Suzanne qui nous informe de la façon la plus directe sur l'attitude d'Origène à l'égard des divergences existant entre les textes grec et hébraïque de l'Ancien Testament. Ce véritable petit traité fut motivé par une critique aussi brève qu'acerbe adressée par Africanus à Origène et qui toucha au vif celui-ci. Voici sur quoi portait la critique du correspondant d'Origène : au cours d'une controverse théologique qu'il avait eue avec un certain Bassus, le grand exégète avait tiré argument scripturaire d'un passage de l'histoire de Suzanne, et Africanus avait estimé convaincante l'argumentation. Mais une étude plus approfondie l'a fait changer d'avis et il écrit à Origène pour s'étonner que celui-ci ait pu prendre cette interpolation pour une partie authentique du livre de Daniel. Le fait que l'histoire de Suzanne ainsi que celles de Bel et du Dragon ne figurent pas dans le rouleau de Daniel dont se servent les juifs constitue l'argument majeur d'Africanus. Mais certains diront peut-être que ce sont les juifs qui ont retranché l'histoire de Suzanne de leurs Écritures. Il faut donc prouver qu'elle n'a jamais appartenu à l'Ancien Testament. Cette preuve, Africanus la formule sous la forme du raisonnement suivant : certains jeux de mots typiquement grecs prouvent que l'histoire de Suzanne n'a jamais eu d'original hébraïque [2]. Or l'appartenance d'un livre grec à l'Ancien Testament n'est légitime que si elle a été reconnue d'abord par les juifs de langue hébraïque. Cela n'a pu être le cas pour l'histoire de Suzanne, puisqu'elle n'a jamais existé sous la forme où ceux-ci lisaient l'Écriture. A cela, Africanus ajoute quatre ou cinq arguments secondaires [3] où apparaît la subtilité érudite de celui à qui Alexandre Sévère confia l'organisation de la bibliothèque du Panthéon.

Mais Origène, dans sa réponse, sans négliger ces données complémentaires, sait aller tout de suite à l'essentiel. Il commence par élargir le débat en précisant que, non seulement il n'ignore pas l'absence de l'histoire de Suzanne dans la Bible des juifs hébraïsants, mais qu'il a comparé attentivement les Écritures dont se sert l'Église aux exemplaires en langue hébraïque. Pour le livre de Daniel, en dehors des trois péricopes mentionnées par Africanus, il a noté que les deux cantiques chantés dans la fournaise par les compagnons de Daniel n'existent, eux aussi, qu'en grec. De même pour les éléments les plus édifiants du livre d'Esther : les prières d'Esther et de Mardochée, ainsi que pour les lettres écrites par Amman et Mardochée au nom d'Artaxerxès. Pour le livre de Job on trouve par-ci par-là des parties excédentaires dans le grec, mais le fait le plus marquant est, au contraire, l'absence dans les exemplaires de l'Église de nombreux éléments n'incluant souvent que trois ou quatre stiques, mais s'étendant parfois jusqu'à dix-neuf stiques. Origène dit d'ailleurs avoir fait, au prix de beaucoup d'efforts, un relevé exact de ces divergences entre la Bible de l'Église et celle des hébreux, afin qu'elles n'échappent pas à la conscience des chrétiens. Cette enquête comparative l'a amené à constater dans les oracles de Jérémie de nombreuses transpositions et des divergences textuelles importantes. Dès les premiers versets du livre de la Genèse, d'ailleurs, on peut noter des manques dans l'hébreu. Le premier étant celui

2. *PG*, 11, col. 49, lignes 7-19.
3. *Ibid.*, col. 72, lignes 24-30; col. 73, lignes 36-46; col. 80, lignes 1-12; col. 81, lignes 18-21; col. 84, lignes 15-20; col. 85, lignes 34-35.

de « et Dieu vit que cela était bon » après la création du firmament; l'absence ici de cette formule, qui conclut chacune des autres œuvres de la création, pose d'ailleurs aux juifs un problème non négligeable. Devant tous les excédents du grec par rapport à l'hébreu, Origène a placé des obèles pour qu'on soit conscient de cette situation. Et il a noté par des astérisques les parties qui figurent dans l'hébreu mais non chez nous. Quant à la situation textuelle du livre de l'Exode, Origène renonce à la décrire, tant les deux formes textuelles divergent quant à l'ordre et quant au sens dans ce qui concerne la fabrication du tabernacle, de l'arche et des vêtements sacerdotaux [4].

Ayant donc prouvé à Africanus qu'il avait une conscience encore plus vive que lui des divergences existant entre les deux formes textuelles, Origène aborde la question centrale : puisque le minutieux travail de comparaison qu'il vient d'accomplir permet enfin aux chrétiens de prendre conscience de l'étendue jusque-là insoupçonnée des divergences qui existent entre la Bible grecque en usage dans les Églises et celle des juifs, ne faut-il pas considérer que l'heure est maintenant venue d'abroger les formes textuelles dans lesquelles les Églises ont jusqu'ici lu leurs Saintes Écritures, et d'enjoindre aux frères qu'ils s'efforcent d'amadouer les juifs pour obtenir d'eux qu'ils leur communiquent enfin les Écritures sous leur forme authentique, c'est-à-dire indemne de toute interpolation [5] ? Par cette suggestion tentatrice, Origène se contente de pousser jusqu'à l'extrême de la logique l'argument principal d'Africanus. Et voici la réponse émue que sa foi de chrétien oppose à une telle suggestion : faudrait-il donc admettre que la Providence, en édifiant l'Église par les Saintes Écritures, n'aurait pas pris un soin suffisant de ceux qui ont été rachetés à grand prix et pour qui est mort le Christ; lui que Dieu qui est l'amour même n'a pas épargné bien que ce soit son Fils, mais livré pour nous tous, afin de nous faire don de toutes choses avec lui! Examine donc s'il ne vaut pas mieux nous souvenir de ceci : « Ne déplace pas les bornes que tes ancêtres ont fixées pour toujours (*Prov.*, XXII 28) [6]. »

Origène se refuse donc résolument à admettre que Dieu n'aurait pas muni son Église, dès la fondation de celle-ci, d'une édition des Saintes Écritures correspondant exactement au rôle qu'elles avaient à y jouer. Mais, objectera-t-on, si la Septante correspond si parfaitement à la Bible voulue par Dieu pour son Église, pourquoi Origène a-t-il dépensé ses forces à scruter les Écritures en usage chez les juifs et à instituer une comparaison minutieuse entre elles et la Bible de l'Église ? A cela, Origène répond d'abord qu'il a toujours veillé à maintenir la Septante comme le centre de référence de toutes ses recherches afin que ceux qui ne cherchent qu'à le calomnier ne puissent prétendre qu'il ait fait subir quelque altération au trésor des Églises [7]. Il reconnaît pourtant avoir consacré de grands efforts à comprendre le sens des diverses éditions en usage chez les juifs et à préciser en quoi elles divergent entre elles et se séparent de la Septante [8]. Mais il ajoute que ces grands travaux visaient essentiellement à fournir à ses coreligionnaires les moyens de discuter sur la Bible avec des juifs, sans que ceux-ci tournent leur ignorance en ridicule [9].

Dans toute controverse théologique, les juifs en effet n'acceptent comme arguments scripturaires que les citations qui trouvent un correspondant dans la forme textuelle dont ils usent et qu'ils considèrent seule comme authentique. Les controversistes chrétiens doivent donc être aidés de deux manières. Il faut d'abord qu'ils soient en mesure de savoir quelles sont les parties de la Septante auxquelles rien ne correspond dans l'hébreu, afin d'éviter de faire usage en controverse de ces textes qu'aucun juif ne reconnaîtra comme Écriture Sainte. Mais il faut aussi qu'un chrétien soit capable de tirer argument dans la

4. *Ibid.*, col. 49, ligne 19 à col. 57, ligne 8.
5. *Ibid.*, col. 57, lignes 8-14.
6. *Ibid.*, col. 57, ligne 14 à col. 60, ligne 9.
7. *Ibid.*, col. 60, lignes 15-20.
8. *Ibid.*, col. 60, lignes 9-15.
9. *Ibid.*, col. 61, lignes 4-6

controverse de certains passages qui figurent dans la Bible juive et ne se trouvent pas dans les exemplaires dont usent les chrétiens [10].

Dans sa lettre à Africanus, Origène ne mentionne que ce motif pour expliquer ses amples recherches de critique textuelle. Nous verrons plus tard cependant que l'intérêt qu'il porta aux recensions juives de la Bible grecque déborda largement le domaine de la controverse antijuive. Mais nous pouvons cependant lui faire confiance lorsqu'il nous dit que ce furent les nécessités de la controverse qui l'orientèrent vers ces textes jusqu'alors peu familiers aux chrétiens.

Depuis Justin, en effet, les chrétiens ne pouvaient ignorer que les juifs se refusaient à lire en Isaïe [11] une prophétie de la naissance virginale. Pendant une longue partie du Dialogue avec Tryphon, en effet, Justin se heurte à la prétention juive de traduire par νεᾶνις le mot que les Septante avaient rendu par παρθένος. Il revient quatre fois sur ce point [12], se laissant chaque fois éloigner de son propos par des considérations préliminaires, mais manifestant par son insistance combien cette question le préoccupe. C'est d'ailleurs toujours à propos de cette correction de παρθένος en νεᾶνις que Justin exprime l'indignation qu'il ressent devant la témérité des juifs de son temps qui ont osé critiquer et corriger l'œuvre des traducteurs alexandrins [13]. Irénée [14] et Tertullien [15] accrochent au même verset des considérations analogues et leurs argumentations semblent dépendre de celle de Justin[16], à moins qu'il ne faille chercher dans le dialogue perdu de Jason et de Papiscus leur commune source d'inspiration [17]. Enfin Origène lui-même, dans son « Contre Celse », s'étonne que le controversiste qu'il réfute n'ait pas placé dans la bouche du juif qu'il met en scène cette traditionnelle critique de la traduction de « 'almâh » par παρθένος dans la citation d'Isaïe utilisée par l'évangile de Matthieu [18]. Cette divergence textuelle entre Septante et Bible juive sur νεᾶνις-παρθένος était donc très connue dans les premiers siècles chrétiens. Mais le fait que Tertullien, Irénée et Justin s'empruntent mutuellement ou empruntent à une source commune la connaissance de ce cas montre aussi que les plus célèbres écrivains chrétiens du IIe siècle n'avaient guère l'occasion de disputer sur l'Écriture avec les juifs.

Bien que les chrétiens n'aient eu le plus souvent qu'une connaissance de seconde main des difficultés que ces divergences textuelles occasionnaient dans la controverse avec les juifs, certains d'entre eux cherchaient à obtenir des renseignements précis. Ainsi Onésime charge Méliton de Sardes, qui se rend en pèlerinage en Terre Sainte, de lui rapporter des indications sur le nombre et l'ordre des livres de l'Ancien Testament que l'on reconnaît là-bas comme Saintes Écritures et de lui composer un recueil d'extraits empruntés à ces livres qui concerneraient le Sauveur et tout l'ensemble de notre foi [19]. Sans que Méliton le dise clairement, il est probable que la requête d'Onésime s'inspire des besoins de la controverse avec les juifs. Onésime comme Justin n'avait pas attendu Origène pour comprendre qu'il ne faut argumenter contre les juifs qu'à partir de livres que ceux-ci reconnaissent comme authentiques.

Mais, en Palestine surtout, certains chrétiens allèrent plus loin et prétendirent étendre à la controverse théologique intérieure à l'Église cette règle qui s'imposait à la controverse antijuive. Dans sa lettre, Africanus, en refusant d'accepter comme arguments bibliques les textes absents de la Bible juive, ne faisait qu'exprimer en toute clarté un point de vue que certains des disciples les plus fidèles d'Origène, tels qu'Ambrosius et Tatiana, étaient

10. *Ibid.*, col. 60, ligne 20 à col. 61, ligne 3.
11. VII. 14.
12. XLIII, 8; LXVII, 1; LXXI, 3; LXXXIV, 3.
13. LXVIII, 7; LXXI, 1; LXXXIV, 3.
14. *Adv. Haer.*, III, 21, 1.
15. *Adv. Marcion.*, III, 13, 4-5.
16. C'est l'opinion de P. Prigent, *Justin et l'Ancien Testament*, Paris 1964, p. 155.
17. Sur ce dialogue attribué à Ariston de Pella, cf. O. Bardenhewer, *Geschichte der Altkirchlichen Literatur*, I, pp. 186-190.
18. *Contra Celsum*, I, 34 en *GO*, 1, p. 85, lignes 16-21.
19. Cité par Eusèbe, *Histoire Ecclésiastique*, IV, 26, 13-14.

tentés de partager, si nous en croyons une allusion du περὶ εὐχῆς [20] qui leur est dédié. C'est donc parce que la confiance des chrétiens en leur Septante risquait d'être ébranlée par les nécessités ad hominem de la controverse antijuive qu'Origène saisit le prétexte que lui offrait la lettre d'Africanus pour composer ce vrai petit traité sur les rapports existant entre l'Ancien Testament de l'Église et celui des juifs [21].

Passons maintenant à un second document qu'Origène nous fournit sur les relations existant entre l'Ancien Testament des chrétiens et la Bible des juifs. Dans son exégèse du premier Psaume, il rapporte une tradition des Hébreux, c'est-à-dire des rabbins avec lesquels il était en relation : selon eux, si le nombre des livres qui font partie du Testament (ἐνδιαθήκοι βίβλοι) est de vingt-deux, c'est parce qu'il existe vingt-deux lettres dans leur langue. La connaissance de la Sagesse divine tire en effet son origine de celle des livres saints comme la connaissance de la Sagesse humaine tire son origine de la connaissance des lettres de l'alphabet [22]. Si Origène rapporte à ses lecteurs chrétiens cette tradition rabbinique, c'est d'abord pour leur montrer que les exégètes d'Israël sont les premiers à s'interroger sur les nombres dont usent les Saintes Écritures, mais aussi parce que la conclusion sur le rôle fondamental joué par les livres saints dans l'acquisition de la Sagesse divine lui paraît opportune et édifiante au début d'un ouvrage exégétique.

Mais à peine Origène a-t-il relaté cette tradition qu'il pressent la question que vont se poser ses lecteurs : quelle est la relation qui existe entre cette collection de vingt-deux livres qui constitue le Testament des juifs et ceux que nous, chrétiens, reconnaissons comme notre Ancien Testament ? Aussi Origène informe-t-il ses lecteurs curieux sur les vingt-deux livres sacrés des juifs en les désignant sous leurs titres hébraïques et en précisant à quel livre de la Bible de l'Église chacun d'entre eux correspond : « Selon les Hébreux, les vingt-deux livres sont les suivants : Celui qui, chez nous, s'intitule Genèse s'intitule, chez les Hébreux, Bresith, d'après le début du livre, ce qui signifie : « au commencement »... ». La comparaison explicite entre les deux listes de livres reprend plus loin : Juges et Ruth sont unis chez eux en un seul : Sofetim. Le premier et le deuxième livre des Règnes n'en font qu'un chez eux : « Samouël », c'est-à-dire : « l'élu de Dieu » [23].

Lorsque Origène énumère les vingt-deux livres des Hébreux, son propos est donc purement informatif : la comparaison explicite entre ce qu'on lit « chez eux » et ce que nous lisons « chez nous » suffit à ôter à cette liste juive toute valeur normative pour l'Église chrétienne. D'ailleurs la pratique d'Origène confirme clairement qu'il entend faire le même usage des livres n'existant qu'en grec que de ceux de la Bible hébraïque. Vers la fin de la réponse à Africanus, par exemple, il relève malicieusement que son correspondant a été infidèle à ses principes en argumentant à partir de Tobie. « A propos de Tobie, il nous faut en effet savoir que les hébreux ne font pas usage de ce livre, ni de Judith non plus. Ils ne les possèdent même pas parmi leurs apocryphes hébraïques. Mais, puisque les Églises font usage de Tobie... [24] » et Origène entreprend de discuter l'argument qu'Africanus en a tiré. Bien que l'œuvre d'Origène ne nous ait été conservée que de manière très incomplète, tous les deutérocanoniques y fournissent des arguments scripturaires avec des formules de citation qui ne laissent place à aucune équivoque [25]... ce qui n'empêche pas Origène de faire allusion aux doutes qu'entraîne chez certains chrétiens la négation obstinée que les juifs opposent à ces textes.

Envisageons maintenant le passage du Tome XV sur Matthieu où Origène nous explique en fonction de quels principes il est parvenu à remédier à l'éparpillement de formes

20. *De Oratione*, 14, 4 en *GO*, 2, p. 332, lignes 2-4.
21. Il est d'ailleurs frappant de noter que c'est Ambrosius qu'il prit comme secrétaire pour écrire sa réponse à Africanus.
22. *Philocalie*, III.
23. Cité par Eusèbe, *Hist. Eccl.*, VI, 25, 2.
24. *PG*, 11, col. 80, lignes 14-19.
25. Voir références en S. M. Zarb, *De historia canonis utriusque Testamenti*², Rome 1934, pp. 138-142.

textuelles variées entre lesquelles se trouvait écartelée la Septante [26]. Avant de porter remède à ces divergences textuelles, Origène essaie d'en comprendre les causes. Parmi celles-ci, il mentionne évidemment la négligence des scribes, mais il insiste surtout sur l'audace perverse de ceux qui, sous prétexte d'améliorer le texte, se sont permis de le gloser ou de le mutiler, en se fondant sur de simples conjectures [27]. Convaincu, comme il l'est, que la correction conjecturale est l'une des principales causes de désagrégation textuelle, il va essayer pour ramener cette tradition à l'unité d'éviter de se fier à son propre jugement critique. Lorsqu'il rencontrera dans les divers témoins de la Septante des leçons divergentes, il fera choix de celle qui trouve un appui dans les autres éditions qu'il cite fréquemment en ses commentaires, c'est-à-dire surtout : Théodotion, Symmaque et Aquila [28]. Comme il le dit en son Tome VI sur l'évangile de Jean [29], Origène estime en effet que ces éditions sont trop récentes pour que leur tradition textuelle ait été corrompue. Elles peuvent donc apporter un clair témoignage sur l'état actuel du texte hébraïque.

Le voilà donc en possession d'un critère objectif pour faire un choix parmi les variantes de la Septante. Mais on notera que le choix même de ce critère suppose admis par Origène deux axiomes que la critique textuelle actuelle refuserait certainement. Le premier de ces axiomes est que la Vorlage hébraïque des premières traductions grecques s'est perpétuée immuable, comme base hébraïque des éditions d'Aquila, Théodotion et Symmaque. Or Qumrân suffirait à nous prouver que la Septante a été traduite à partir d'un texte hébraïque qui différait souvent de celui auquel les recenseurs palestiniens ont prétendu, plusieurs siècles plus tard, la conformer. Il y a donc un anachronisme évident à prétendre ramener la Septante à ses origines en faisant usage d'un critère qui n'a été admis comme tel que bien postérieurement et se réclame souvent d'une tradition textuelle qui lui est étrangère.

Le second axiome présupposé par l'entreprise d'Origène, c'est que les traducteurs anciens n'ont visé qu'à traduire littéralement en grec l'hébreu qu'ils avaient sous les yeux. Que tel ait été le propos des recenseurs palestiniens postérieurs, c'est évident, mais Origène, nous le verrons plus tard, attribue aussi aux soixante-dix traducteurs des desseins d'οἰκονομία qui les amenaient parfois à transformer la lettre du texte en la transposant en grec. Il semble donc que, dans l'usage de ce second axiome, Origène ne soit pas parfaitement logique avec lui-même, et on pourrait en dire autant du premier axiome, car il lui arrive aussi de formuler l'hypothèse que les anciens traducteurs grecs n'avaient pas sous les yeux un texte hébraïque identique à celui dont font usage les juifs de son époque. Mais, en avançant timidement cette hypothèse [30], il ne soupçonne pas l'étendue réelle des divergences. Par contre, il ne semble jamais être venu à l'idée d'Origène que certains témoins de ce qu'il désigne sous le nom de Septante, c'est-à-dire de la Bible grecque en circulation dans les Églises, aient pu avoir subi des retouches non systématiques pour les conformer au texte hébraïque en circulation à l'époque du copiste ou aient été déjà contaminés par les recensions grecques d'Aquila ou de ses devanciers. Des papyri récemment retrouvés semblent pourtant bien attester ce fait [31].

Ainsi donc, il est permis de penser que le critère utilisé par Origène l'a souvent amené à choisir, parmi les divergences textuelles de la Septante, la variante recensée récente, en laissant se perdre la vieille leçon difficile ou étrange qui avait motivé la retouche des recenseurs. Il est encore heureux qu'Origène n'ait fait usage de son critère que lorsque la tradition textuelle présentait des leçons divergentes. Mais il est à craindre que sa vaste érudition

26. § 14 en *GO*, 10, p. 388, lignes 7-10.
27. *Ibid.*, p. 387, ligne 28 à p. 388, ligne 7.
28. *Ibid.*, p. 388, lignes 13-17.
29. § 41 en *GO*, 4, p. 150, lignes 23-25.
30. *Selecta in Ezechielem* VII 27 en *PG*, 13, col. 796, lignes 10-11; Fragment du tome 30 sur *Isaïe* en P. de Lagarde, *Bibliotheca Syriaca*, p. 255, lignes 16-18; *Selecta in Psalmum* III 8 en *PG*, 12, col. 1129, lignes 26-28.
31. Par exemple, le papyrus Bodmer XXIV des *Psaumes*, le papyrus 967 d'*Ezéchiel*, le codex *Washingtonensis du Dodécaprophéton*.

ait collectionné assez de variantes dans les exemplaires de l'Église pour lui fournir l'occasion d'intervenir tout au long de la Bible grecque.

Dans le même passage de son XVe tome sur Matthieu, Origène ajoute qu'il ne s'est pas borné à unifier la tradition textuelle de la Septante. Il a tenu encore à donner aux chrétiens des renseignements aussi précis que possible sur les différences qui existaient entre leur Septante et la Bible hébraïque. Pour ce faire, il a indiqué par des obèles les parties de la Septante auxquelles rien ne correspondait dans l'hébreu. Quant aux lacunes que la Septante présentait par rapport à l'hébreu, il les a comblées en empruntant les parties manquantes aux autres éditions et en indiquant ces ajoutes par des astérisques. Origène précise encore qu'il n'a pas voulu prendre sur lui de supprimer purement et simplement les excédents de la Septante, ni intégrer clandestinement dans son texte les ajoutes empruntées aux autres éditions pour combler les lacunes de la Septante. La présence des astérisques permet au lecteur de juger par lui-même s'il entend ou non « recevoir » ces passages, c'est-à-dire en faire usage dans sa lecture, son exégèse ou son argumentation [32]. Origène entend donc, ici encore, agir en simple informateur, respecter entièrement la Septante et ne rien trancher à la place de son lecteur.

Mais quelles que soient la fermeté des principes d'Origène et la netteté de son propos, la méthode même qu'il employait pour le réaliser allait induire en erreur ses lecteurs, aboutissant à un effet très différent de celui qu'il visait. L'obèle et l'astérisque étaient en effet des signes bien connus de la critique textuelle homérique et il était téméraire de prétendre leur donner une autre portée lorsqu'on les appliquait à la Septante que celle qui leur était reconnue par les critiques d'Homère. Inévitablement les disciples d'Origène allaient oublier les intentions particulières de leur maître et attribuer à ses obèles et à ses astérisques le sens que la critique leur avait reconnu jusque-là. Or un éditeur d'Homère place un obèle devant un passage lorsqu'il est arrivé à la conclusion que ce passage constitue une interpolation du texte authentique [33]. Il s'agit d'exprimer un jugement de valeur auquel on est parvenu par la critique interne et non pas, comme le voudra Origène, de signaler seulement un excédent quantitatif qu'une certaine forme textuelle présente par rapport à une autre forme textuelle. Quant à l'astérisque, il est utilisé d'ordinaire par la critique pour mettre en valeur un passage à la manière d'une étoile qui resplendit dans la nuit [34].

Un copiste non informé des principes et de la méthode d'Origène et soucieux d'alléger son texte d'un apparat critique trop complexe croira donc être fidèle aux intentions du grand exégète en omettant comme inauthentiques les passages obélisés et en adoptant purement et simplement dans son texte les ajoutes astérisées où il croira même voir indiqués les passages essentiels de la péricope qu'il lit.

Et voilà pourquoi et comment, au long de sa transmission manuscrite, la recension origénienne de la Septante en est arrivée à se voir amputée d'un grand nombre de ses passages obélisés [35], alors que l'omission des astérisques [36] rendit indiscernables les ajoutes empruntées aux éditions palestiniennes récentes. Au cours de son histoire, cette recension devint donc de plus en plus semblable à un décalque de la Bible juive, ce qu'Origène prétendait justement vouloir éviter.

32. *In Matthaeum*, XV, 14 en *GO*, 10, p. 388, lignes 27-30.
33. R. Devreesse, *Introduction à l'étude des manuscrits grecs*, Paris 1954, p. 74 et note 1; voir les textes cités en Pauly-Wissowa, *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, 11, col. 1920, lignes 50-57.
34. Devreesse, *ibidem;* Jérôme, ep. 112, § 19; texte d'Eustathe cité en Pauly-Wissowa, 11, col. 1922, lignes 8-12.
35. Il suffit de parcourir l'apparat critique de Brooke-McLean sur l'*Octateuque* pour y noter que les passages obélisés par le codex Colbertinus-Sarravianus sont presque toujours omis par l'un ou l'autre des autres témoins de la recension hexaplaire.
36. Seuls quelques rares scribes de la recension hexaplaire ont eu la patience de copier les astérisques en face des passages qu'ils caractérisaient. Ainsi les copistes du codex Colbertinus-Sarravianus et du codex Ambrosianus Syro-hexaplaire.

Je viens de dire : « *prétendait* vouloir éviter ». Il ne s'agit pas de douter de la bonne foi d'Origène. Mais il est légitime de se demander si le comportement d'Origène-exégète est en parfaite consonance avec les principes qu'il a clairement énoncés dans la réponse à Africanus et dans le tome XV sur Matthieu.

II. Origène et l'hébreu.

Voyons d'abord quel usage Origène fait de la Bible hébraïque. Il se comporte toujours comme s'il ignorait l'hébreu, bien qu'Eusèbe ait prétendu le contraire dans sa notice de l'Histoire Ecclésiastique [37]. Lorsqu'il cite de l'hébreu, Origène se contente de copier la transcription grecque de la Bible hébraïque qu'il lit dans la deuxième colonne des hexaples. Jamais il ne se lance, comme le fera Jérôme, dans des considérations personnelles sur la forme des lettres hébraïques ou la diversité des suffixes pronominaux. Il déclare modestement : « comme disent ceux qui interprètent les noms hébraïques [38] » ou « ceux qui lisent l'hébreu prétendent [39] ».

Il arrive cependant à Origène de citer en grec des passages de l'ἑβραϊκόν [40]. Qu'entend-il par là ? Est-ce une traduction qu'improvisent les rabbins qui lui servent d'informateurs, ou bien serait-ce une traduction écrite différant de celles qui figurent dans les Hexaples ? Il est certes possible qu'Origène soit informé par ses rabbins sur le sens de tel passage dans l'hébreu. Mais alors il cite d'ordinaire ses sources : « Interrogeant le patriarche Iullos et l'un de ceux qui portent le titre de sage chez les juifs, j'ai entendu [41] » ou bien : « je ferai usage d'une tradition hébraïque qui nous est parvenue par quelqu'un qui avait fui son peuple pour la foi du Christ et était venu jusqu'au lieu où nous résidons [42] », ou encore : « comme je m'informais auprès des hébreux, l'un prétendait que la lettre taw est la dernière des vingt-deux dont les hébreux font usage, ... un autre disait... que la loi s'appelle Tora et que ce mot commence par taw... un troisième enfin qui était passé à la foi du Christ prétendait que, dans l'écriture ancienne, le taw a la forme de la croix [43] ».

Mais le plus souvent, lorsque Origène cite une leçon grecque sous la référence : τὸ ἑβραϊκόν, il s'agit d'une leçon empruntée à l'une ou l'autre des trois ou quatre éditions grecques qu'il a rassemblées et dont il estime qu'elle représente fidèlement le sens de l'hébreu. C'est d'ordinaire Aquila qui lui sert d'oracle, car « si tu veux, dit-il, connaître avec précision le sens littéral de l'hébreu, écoute comment Aquila traduit... [44] ». On ne se trompera certainement pas en disant que, neuf fois sur dix, c'est des hexaples qu'Origène tire sa connaissance de l'ἑβραϊκόν. On sait en effet par les fragments Taylor et par quelques extraits en colonnes disposés dans les catenae que chaque ligne des hexaples ne contenait guère qu'un mot du texte biblique. Lorsque Origène veut savoir, par exemple, si les mots que la Septante fait dire par Caïn à Abel ont quelque chose dans l'hébreu qui leur correspond, il lui suffit donc de voir si, au niveau de ce passage de la cinquième colonne, les deux premières colonnes contiennent quelque chose [45]. Et, pour savoir que le mot Léviathan, lu par lui sur le diagramme des Ophites, réapparaît dans les Écritures des juifs pour désigner un être que le

37. *Hist. Eccl.* VI, 16, 1.
38. *In Genesim homil.* XII, 4 en *GO*, 6, p. 110, ligne 6.
39. *In Numeros homil.* XIV, 1 en *GO*, 7, p. 121, ligne 14 et *Selecta in Psalmum* XXIII, 10 en *PG*, 12, col. 1269, ligne 17.
40. *In Jeremiam homil.* XX, 5 en *GO*, 3, p. 184, lignes 26-27; *Contra Celsum*, V, 48 en *GO*, 2, p. 52, lignes 25-26; *In Johannem*, VI, 6, en *GO*, 4, p. 115, lignes 5-8.
41. *Préface à certaines chaînes des Psaumes* éditée en *PG*, 12, col. 1056. lignes 15-18 et *Contra Celsum*, I, 45 en *GO*, 1, p. 95, lignes 3-4.
42. *In Jeremiam homil.* XX, 2 en *GO*, 3, p. 178, lignes 9-11.
43. *Selecta in Ezechielem* en *PG*, 13, col. 800, ligne 51 à col. 801, ligne 10.
44. *In Matthaeum*, XVI, 19 en *GO*, 10, p. 542, lignes 6-8. Voir aussi *Selecta in Psalmum* IV, 5 en *PG*, 12, col. 1144, lignes 14-15.
45. *Selecta in Genesim* IV, 8 en *PG*, 12, col. 101, lignes 40-41.

Seigneur a créé afin de s'en moquer, il lui suffit de parcourir la deuxième colonne des Hexaples des Psaumes et de s'arrêter sur le v. 26 du Psaume CIII [46]. De même, pour détecter et corriger de graves corruptions de la Septante dans la transmission des noms propres, il lui suffit d'un balayage horizontal de la ligne des hexaples où figure ce nom, balayage qui lui permet de constater l'identité entre le contenu des deuxième, troisième et quatrième colonnes (hébreu écrit en grec, Aquila et Symmaque) alors que le contenu de la cinquième (Septante) diverge nettement [47], bien que cette divergence puisse avoir pour cause des principes archaïques de transcription où le « 'aïn » était encore rendu par « gamma » et le « heth » par « chi », ce qu'Origène ignore.

Lorsque j'affirme ainsi qu'Origène pouvait tirer de ses hexaples de précieuses données sur le contenu de la Bible hébraïque, je devine que l'on va m'objecter qu'Origène étant l'auteur des hexaples, il avait fallu qu'il y mette d'abord lui-même la science que je prétends qu'il y a puisée. Mais Origène est-il vraiment l'auteur des hexaples ? Voilà une question qui mérite d'être posée.

III. Hexaples et tetrasses.

Précisons d'abord que le mot hexaples, pas plus que tétraples, n'apparaît jamais dans l'œuvre d'Origène [48]. Dans sa notice de l'Histoire Ecclésiastique, Eusèbe, après avoir énuméré les diverses éditions de l'Ancien Testament rassemblées par Origène, ajoute : « Toutes ces éditions, les rassemblant en un seul ouvrage, les divisant en côla et les mettant en regard les unes des autres avec la reproduction du texte des hébreux aussi, il nous légua les exemplaires des hexaples [49]. »

Eusèbe affirme donc essentiellement qu'Origène a légué les hexaples à ses disciples, dont il est lui-même l'un des plus fervents. Mais c'est aussi à Origène, qu'Eusèbe attribue la composition des hexaples. Et il est permis de lui attribuer cette œuvre en effet à la manière dont on attribue à un général la fortification d'une ville ou à un roi la construction d'un temple. Origène conçut ce type de synopse et rassembla les versions. Puis il mit en chantier et fit exécuter l'œuvre par des calligraphes professionnels sous le contrôle direct d'hébraïsants vraisemblablement issus du judaïsme, ceux-ci se chargeant de copier le texte hébraïque dans la première colonne, d'en établir une transcription grecque dans la deuxième, et de veiller au découpage en côla des versions grecques. De nombreux indices nous prouvent que c'est ainsi qu'il faut imaginer la confection des hexaples.

Notons d'abord comment s'expriment ceux qui ont eu en main les exemplaires mêmes d'Origène. Jérôme, dans les commentarioli in Psalmos [50] dit : « cum vetustum Origenis hexaplum psalterium revolverem, quod ipsius manu fuerat emendatum ». Une notice d'un manuscrit d'Ézéchiel appartenant à l'abbé Apollinaire affirmait qu'il avait été corrigé par Eusèbe sur l'exemplaire des tétraples qu'Origène avait lui-même corrigé et muni de scholies de sa propre main [51]. Un manuscrit d'Esther, copié par le martyr Pamphile, portait une notice où celui-ci disait l'avoir transcrit et corrigé à partir des hexaples d'Origène qui ont été corrigés par lui [52]. Qu'il s'agisse donc des hexaples des Psaumes ou de ceux d'Esther ou

46. *Contra Celsum*, VI, 25 en *GO*, 2, p. 95, lignes 10-11.
47. *In Johannem*, VI, 41 en *GO*, 4, p. 150, lignes 33-34.
48. C'est à tort que Delarue a incorporé dans les *Selecta in Genesim* d'Origène une scholie, copiée par Combefis dans le Barberini 569, sur *Gen.* XLVII, 5. Ce n'est sûrement pas Origène en personne qui y dit que « ce manuscrit a été copié sur les tétraples »!
49. *Hist. Eccl.* VI, 16, 4.
50. *Commentariolus in Psalmum* IV, 8 en *CC*, LXXII, p. 185, lignes 28-30.
51. Cette notice a été recopiée au début d'Ezéchiel par le scribe qui, vers le début du VIIe siècle, munit le codex Marchalianus de marginalia hexaplaires.
52. Cette notice a été recopiée à la fin d'Esther par l'un des correcteurs du Sinaïticus.

des tétraples d'Ézéchiel, les témoignages de Pamphile, d'Eusèbe et de Jérôme s'accordent pour nous dire que les exemplaires originaux conservés à la bibliothèque de Césarée avaient été corrigés et éventuellement munis de scholies par Origène lui-même. Pour qu'on souligne ce fait, il faut croire qu'Origène avait limité à ce rôle de diorthote son intervention personnelle dans la réalisation de l'œuvre qu'il avait conçue. D'ailleurs, son riche protecteur et disciple Ambrosius lui avait constitué un véritable atelier comprenant sept tachygraphes, au moins autant de copistes et des jeunes filles exercées à la calligraphie [53]. Sans cette équipe de spécialistes, un travail de l'ampleur des hexaples eût été impossible. Si l'on admet en outre avec Mercati [54] que la transcription grecque du texte hébraïque fut spécialement réalisée pour les hexaples [55] à partir d'une Vorlage évidemment non-vocalisée, il faut donner la principale responsabilité dans l'exécution à un hébraïsant beaucoup plus compétent qu'Origène.

Les hexaples constituent donc un remarquable instrument de travail, une précieuse synopse qu'Origène s'était fait constituer sur ses propres plans et en laquelle il puisa pratiquement toute la connaissance de la Bible hébraïque dont font état ses commentaires. Après avoir servi à l'usage personnel d'Origène, il semble bien que les hexaples n'aient connu une certaine diffusion, très limitée d'ailleurs, que sur l'initiative des restaurateurs de la bibliothèque de Césarée : Pamphile, Eusèbe, Acace et Euzoius.

On admet généralement que les tétraples seraient une forme allégée des hexaples, les deux premières colonnes (hébreu et transcription de l'hébreu) ayant été supprimées pour faciliter la diffusion. Mais il faut noter que ni Eusèbe ni Jérôme ne mentionnent jamais l'existence des tétraples, alors qu'ils parlent tous deux fréquemment des hexaples. C'est Épiphane, dont la curiosité n'a d'égale que l'absence de sens critique, qui déclare dans le « de mensuris et ponderibus » [56] : « Les Bibles grecques sont des tétraples lorsque sont disposées ensemble les traductions d'Aquila, de Symmaque, des Septante-deux et de Théodotion. Quand ces quatre colonnes sont jointes aux deux colonnes hébraïques, cela s'appelle des hexaples. De même, si l'on y joint la cinquième et la sixième traduction, cela s'appelle des octaples ». Rien, dans ce texte, ne nous affirme qu'Origène ait composé lui-même des « tétraples » [57]. C'est dans l'Histoire Ecclésiastique d'Eusèbe, par contre, que l'on a cru lire cette affirmation, et l'on était en droit de le penser jusqu'en 1903, date où une communication d'Eduard Schwartz [58] précédant sa nouvelle édition de cet ouvrage [59] a démontré de façon évidente qu'Eusèbe ne mentionne pas les « tétraples » dans sa notice, mais dit seulement qu'Origène a assemblé à part les versions d'Aquila, Symmaque, Théodotion avec celle des Septante dans les « tétrasses » ἐν τοῖς τετρασσοῖς et non ἐν τοῖς τετραπλοῖς. Schwartz lui-même était si habitué à lire ce texte dans l'optique des tétraples qu'il ne voyait en τετρασσά qu'une déformation pédante de l'expression technique τετραπλά [60]. Mais, pour accepter cette interprétation, il faudrait d'abord établir que le mot τετραπλά avait un sens technique à l'époque d'Eusèbe, alors que, justement, il n'a pris cette valeur technique que lorsque, sous l'influence d'Épiphane, il a eu pris la place de l'inintelligible

53. Eusèbe, *Hist. Eccl.*, VI, 23, 2.
54. *Biblica*, 28 (1947), p. 211.
55. Notons ici que J. A. Emerton (*JTS*, 21 (1970), pp. 17-31) a soumis à une étude attentive les textes rabbiniques par lesquels certains ont voulu prouver que des transcriptions grecques de la Bible hébraïque ont été en usage parmi les juifs. Il conclut (pp. 30-31) : « None of the rabbinical passages examined has been found to contain evidence for the use by Jews of texts of the Old Testament in the Hebrew language written in Greek letters. »
56. § 19 en *PG*, 43, col. 268, lignes 45-51.
57. Le fait qu'un certain nombre de notices de manuscrits bibliques témoignent qu'ils ont été copiés ou recensés sur « les tétraples » d'Origène ne prouve rien non plus, car d'autres notices analogues mentionnent des « octaples », des « hexaples » ou des « pentaples ». Eusèbe, dans sa notice de l'Histoire Ecclésiastique, appelle « hexaples » du Psautier ce qui, dans la terminologie d'Épiphane, serait des « octaples ». On comprend donc que d'autres scribes aient appelé « tétraples » (en ne comptant que les traductions) des hexaples amputés ou non de leurs deux premières colonnes.
58. *Zur Geschichte der Hexapla* (N. G. W. Gött. Ph.-Hist. Kl. 1903, pp. 693-700).
59. *GCS*, *Eusebius*, 2, Zweiter Teil, Leipzig 1908.
60. *Ibid.*, p. 694.

τετρασσά, en ce même texte d'Eusèbe, substitution qui est déjà attestée, vers l'an mil, par la Souda, puis, au début du XIIe siècle, par Jean Zonaras [61]. Que la mention des τετρασσά ait été déjà inintelligible pour les plus anciens lecteurs d'Eusèbe, nous en avons la preuve dans le fait que Rufin (en 402), et le traducteur syriaque (également pendant le Ve siècle), ne comprenant plus ce mot, l'omettaient dans leur traduction.

Si l'on veut comprendre le sens de ce mot, il faut chercher s'il se retrouve dans l'œuvre d'Eusèbe. Or il s'y retrouve juste une fois et dans un contexte où il s'agit encore de la technique d'édition biblique. Dans sa « Vie de Constantin » [62], Eusèbe de Césarée copie la lettre que lui envoya l'empereur pour lui demander de faire réaliser par des calligraphes compétents une ἐπισκευή de cinquante exemplaires des Saintes Écritures « faciles à lire (εὐανάγνωστα) et faciles à transporter (εὐμετακόμιστα) ». Eusèbe ajoute [63] que l'ordre fut exécuté immédiatement et que les exemplaires furent envoyés, en des volumes magnifiquement ornés, τρισσὰ καὶ τετρασσά. Carl Wendel [64] soumet ces deux mots à une discussion approfondie et repousse les deux interprétations les plus répandues, qui sont : « en ternions et quaternions », ou « en pages de trois et de quatre colonnes ». A la suite d'Eberhard Nestle [65] et d'Aug. Merk [66] il comprend : « en séries de trois et de quatre », et Devreesse [67] penche lui aussi en ce sens. En effet, Constantin demande que ces Bibles soient à la fois faciles à lire (et donc écrites assez gros) et faciles à transporter (et donc peu encombrantes). La seule solution est de relier chacune en plusieurs volumes. Selon la taille des peaux disponibles, certaines durent être divisées en quatre volumes et d'autres purent tenir en trois seulement. Le fait d'ailleurs que τρισσὰ καὶ τετρασσά est une précision liée à la mention du luxe de la reliure et du mode d'expédition nous indique qu'il s'agit là d'un mode de présentation des ouvrages à l'usager plutôt que d'une caractéristique de l'œuvre des copistes.

Si donc τετρασσά, lorsque Eusèbe utilise ce mot à propos de l'ἐπισκευή de manuscrits bibliques, signifie une Bible en quatre volumes, nous avons là une clé très valable pour comprendre le ἐν τοῖς τετρασσοῖς ἐπισκευάσας qui achève la notice consacrée à l'œuvre de critique textuelle d'Origène. Il ne s'agirait donc pas, comme on l'a imaginé en s'inspirant d'Épiphane, d'une édition d'hexaples réduits, privés de leurs deux premières colonnes, mais d'une célèbre Bible en quatre volumes obélisée, astérisée et munie de scholies par Origène. Les matériaux utilisés pour la confection de cette édition critique de la Septante auraient été empruntés essentiellement à Aquila, Symmaque et Théodotion, comme le dit Eusèbe, et l'on pourrait considérer un fragment de la Bodléienne [68], le codex Colbertinus-Sarravianus ou la Syrohexaplaire comme la descendance plus ou moins directe de cette édition critique en quatre volumes réalisée par Origène : (τὰ τετρασσά) qui devait représenter pour Eusèbe l'un des plus précieux trésors de la Bibliothèque de Césarée. C'est sur cet exemplaire que furent vraisemblablement copiés les τρισσὰ καὶ τετρασσά par lesquels il répondit à la demande de Constantin.

En dehors du fait qu'elle est la seule qui puisse se fonder sur un emploi parallèle du mot par Eusèbe lui-même, cette interprétation de τὰ τετρασσά permet de rendre compte de deux faits qui s'accordaient mal avec la conception des « tétraples » qui dominait jusqu'ici. En effet, si Origène, à partir de son exemplaire des hexaples, avait édité lui-même une Bible en colonnes qu'il aurait privée des deux colonnes hébraïques pour en faciliter la diffusion, on ne comprendrait pas qu'aucun exemplaire, même fragmentaire, d'une telle Bible n'ait survécu; alors qu'on possède encore, sous forme fragmentaire, deux manuscrits

61. *PG*, 134, vol. 1033, ligne 16. Notons que Nicéphore Calliste (*PG*, 145, col. 1092, ligne 19), au début du XIVe siècle, lisait encore τετρασσοῖς.
62. *Vita Constantini*, IV, 36 en *GCS*, *Eusebius*, I, p. 131, ligne 17 à p. 132, ligne 7.
63. *Ibid.*, IV, 37 en p. 132, lignes 8-10.
64. *Der Bibel-Auftrag Kaiser Konstantins*, en *Zentralblatt für Bibliothekswesen*, 56 (1939), pp. 165-175.
65. *Einführung in das griechische Neue Testament*, Göttingen 1899, p. 49.
66. *Stimmen aus Maria Laach*, 82 (1912), p. 444.
67. *Introduction à l'étude des manuscrits grecs*, p. 125.
68. *Papyrus Gr. bibl.*d.4 (P) des IIIe-IVe siècles.

d'hexaples ayant contenu la transcription de l'hébreu en caractères grecs. Second fait troublant : Origène ne nous dit jamais que son travail de critique textuelle ait abouti à la rédaction ou à l'édition de Bibles à colonnes parallèles du type tétraples, hexaples ou octaples, mais bien à une édition critique de la Septante habillée d'obèles et d'astérisques, les ajoutes astérisées étant empruntées aux autres éditions bibliques grecques [69]. Et c'est bien ainsi que devait se présenter l'exemplaire d'où proviennent le codex Colbertinus-Sarravianus et la Syrohexaplaire, alors que les deux manuscrits des hexaples aujourd'hui connus ne portent ni astérisques ni obèles. Faudrait-il donc croire qu'Eusèbe mentionnerait dans sa notice, comme fruit ultime de l'activité critique d'Origène, un ouvrage, les « tétraples », dont Origène ne nous dit pas un mot et qui aurait totalement disparu depuis, tandis qu'il passerait sous silence un ouvrage, la recension critique de la Septante, qu'Origène mentionne plusieurs fois comme le terme de son travail et dont nous possédons encore a progéniture directe ?

IV. Origène-exégète et le texte.

Considérons donc comme établi que l'essentiel de la connaissance de la Bible des juifs que possède Origène lui vient des matériaux réunis dans les hexaples. Quel usage va-t-il faire de cette connaissance ? S'en sert-il seulement pour composer son édition critique de la Septante avec astérisques et obèles ? Non. C'est tout au long de son œuvre exégétique qu'il consulte les diverses colonnes des hexaples. Mais quelle position prend-il à l'égard des divergences qui séparent la Bible juive de celle de l'Église ?

Si l'on analyse le comportement d'Origène-exégète, on notera qu'il se montre parfaitement conscient des difficultés techniques impliquées par une traduction biblique. Même si l'entreprise des Septante avait visé au plus strict littéralisme, il était inévitable, souligne-t-il, qu'ils se permettent certaines transpositions (lorsqu'il s'agit par exemple de sauver certains jeux de mots essentiels à la compréhension de l'original) [70]. En d'autres cas, il leur a fallu créer en grec des mots nouveaux [71] ou gauchir le sens habituel de certains mots existants [72]. D'où la nécessité pour l'exégète d'éclairer un mot difficile par tous les autres emplois bibliques du même vocable. Parfois, ne trouvant dans le vocabulaire grec aucun correspondant valable, les traducteurs se sont bornés à transcrire le mot hébraïque [73]. Origène, conscient de tout cela, n'exigera donc pas des Septante un littéralisme utopique. Mais il va plus loin en admettant que des desseins particuliers ont pu les détourner d'une traduction littérale [74]. Les Septante ont voulu dire aux grecs ce que la Bible juive devait signifier pour eux, grecs [75]. Aussi ont-ils guidé par quelques gloses l'interprétation de

69. Le texte fameux du tome 15 sur *Matthieu* (*GO*, 10, p. 388, lignes 7-24), auquel nous avons déjà fait de nombreuses allusions, ne parle nullement de la composition des hexaples, mais bien de la réalisation de cette édition critique de la Septante munie d'obèles et complétée par des ajoutes astérisées. Il est d'ailleurs caractéristique que les seuls manuscrits d'hexaples qui nous aient été conservés (les palimpsestes de la geniza du Caire et de la bibliothèque ambrosienne) ne comportent ni obèles ni ajoutes astérisées et ont comme Septante un texte vulgaire qui n'a rien de typiquement « origénien ». Cela s'explique parfaitement par le fait que les hexaples ne furent rien d'autre que le gigantesque « dossier » qui servit de documentation à Origène pour réaliser cette édition critique de la Septante avec obèles et astérisques : la « recension origénienne ». Dans sa première préface aux Paralipomènes, Jérôme semble d'ailleurs distinguer, lui aussi, comme deux œuvres successives d'Origène, la composition des hexaples, puis l'édition critique de la Septante avec astérisques et obèles : « Et certe Origenes *non solum exapla conposuit* quattuor editionum e regione singula verba describens, ut unus dissentiens statim ceteris inter se consentientibus arguatur, *sed*, quod maioris audaciae est, *in editione Septuaginta Theodotionis editionem miscuit*, astericis designans quae minus fuerint, et virgulis quae ex superfluo videantur adposita. »

70. *PG*, 11, col. 77, lignes 2-5.

71. *GO*, 2, p. 366, ligne 33 à p. 367, ligne 10; *GO*, 3, p. 159, lignes 20-25.

72. *GO*, 4, p. 355, lignes 17-22.

73. *GO*, 4, p. 218, lignes 13-16.

74. *PG*, 13, col. 713, lignes 16-18.

75. *GO*, 6, p. 464, lignes 14-20.

passages ambigus [76]. Ils ont visé à mettre spécialement en relief la figure du Messie [77], se permettant de modifier des passages qui leur semblaient trop terre-à-terre [78] ou même de supprimer quelques passages qui leur semblaient prêter à de fausses interprétations [79]. Enfin ils ont coutume de présenter comme déjà réalisé ce que l'hébreu annonce comme futur [80]. Origène désigne par les mots οἰκονομέω, οἰκονομία l'ensemble de ces desseins prudentiels qui ont souvent prédominé sur le souci du littéralisme dans l'œuvre des traducteurs grecs. Mais l'οἰκονομία n'intervient pas seulement au niveau de la traduction; elle intervient en toute communication scripturaire de la parole de Dieu aux hommes. Par exemple, c'est par οἰκονομία que Dieu, pour corriger l'humanité, lui laisse croire qu'il est capable de colère. Il agit ainsi comme les parents qui, par amour, imitent les gestes de la colère, afin d'impressionner les enfants désobéissants [81]. C'est encore par οἰκονομία que le Verbe a souvent fermé aux exégètes l'accès d'un sens littéral digne de l'Écriture, les forçant ainsi à chercher comme seul authentique un sens spirituel [82] qu'ils n'auraient pas soupçonné si le sens littéral les avait satisfaits à peu de frais.

Si la traduction biblique grecque a obéi à une économie providentielle qui lui interdit le littéralisme, l'Église ne devra donc pas la remplacer par un décalque littéral de l'hébreu. Il est normal que la Bible des juifs et celle de l'Église s'expriment en deux voix de timbres différents. Mais leurs témoignages doivent être considérés comme complémentaires et tout à fait consonants pour qui sait les interpréter. En fait, Origène, dans son exégèse de tel ou tel verset, donne toujours la première place à la Septante de l'Église, mais il essaie ensuite de rendre compte de la lecture juive de ce verset [83]. Pour ce faire, il use volontiers de Symmaque dont il apprécie la langue coulante et la pensée limpide [84], alors que Théodotion, au style très proche de celui de la Septante, lui sert plutôt de source pour les ajoutes astérisées, et qu'il trouve en Aquila un décalque mot-à-mot de l'ἑβραϊκόν [85].

Si l'on suit Origène, au fil de son exégèse, on est bien forcé de constater que l'intérêt qu'il porte à la Bible juive dépasse de beaucoup les simples nécessités tactiques de la polémique antijuive. Des relations aisées et confiantes existèrent entre lui et certaines personnalités de premier plan du rabbinat palestinien [86], et cela à une époque où, les chrétiens ne pouvant compter sur un soutien de la part de l'empire, de telles relations ne pouvaient être motivées par l'opportunisme. Il faut donc croire que ces rabbins reconnurent en l'intérêt qu'Origène portait à leur Bible un attrait qui dépassait la controverse ou la simple curiosité. Et de fait, c'est bien la parole de Dieu qu'Origène cherche à déchiffrer dans la Bible des juifs comme en celle de l'Église. Ces deux points de visée distincts lui permettent de prendre une sorte de vue stéréoscopique sur les profondeurs du sens spirituel, à travers des sens superficiels qui ne se recouvrent pas exactement. Au fond, c'est à un dualisme biblique qu'aboutit Origène, dualisme complémentaire plutôt qu'antithétique. Dans ce dualisme, le chrétien fervent qu'il est veut sauver la priorité de la Septante, même si l'érudit est sensible à l'attrait captivant d'un retour aux sources que lui offrent les lectures juives de la Bible.

Toutefois, Origène est assez cultivé et assez subtil pour pressentir que ni le texte hébraïque des juifs ni sa Septante ne circulent à l'état pur. Il se peut que l'une ou l'autre des deux traditions textuelles ait été corrompue par des corrections tendancieuses de

76. *PG*, 12, col. 1116, lignes 44-48.
77. *PG*, 13, col. 796, lignes 8-10.
78. *PG*, 12, col. 1129, lignes 28-29.
79. *GO*, 3, p. 137, lignes 14-16.
80. *PG*, 12, col. 1420, lignes 46-48; *ibid.*, col. 1104, lignes 37-39.
81. *GO*, 3, p. 160, lignes 12-16.
82. *GO*, 5, p. 321, lignes 3-11; *ibid.*, 6, p. 75, ligne 24 à p. 76, ligne 2.
83. Par exemple, *GO*, 3, p. 107, lignes 24-29 et p. 108, lignes 21-23; *GO*, 2, p. 52, ligne 23 à p. 53, ligne 2; *GO*, 10, p. 531, lignes 5-25.
84. *PG*, 12, col. 1133, ligne 29 et col. 1145, lignes 21-23.
85. *PG*, 11, col. 52, lignes 20-24.
86. C'est ce que j'ai déjà conclu d'une étude sur la tradition textuelle de Philon : « Est-ce Hoshaya Rabba qui censura le Commentaire Allégorique? » en : PHILON D'ALEXANDRIE, *Colloques nationaux du CNRS*, Paris 1967, pp. 45-78.

certains lettrés [87] juifs soucieux de sauver la réputation de leur peuple [88], ou par les retouches facilitantes de certains scribes terre-à-terre [89] qui ont coupé les ailes au sens spirituel en voulant obtenir à tout prix un sens littéral satisfaisant. Tant il est vrai que l'économie visée par le Verbe et celle que visent les dépositaires de la parole de Dieu sont loin de coïncider. L'exégète devra donc préférer à la leçon facile et terre-à-terre la leçon difficile riche en sous-entendus sublimes [90]. En dehors de ces corrections facilitantes issues d'un dessein délibéré, Origène reconnaît que des corruptions très fréquentes ont atteint les transcriptions de l'hébreu en caractères grecs [91], qu'il s'agisse de noms propres ou de ces mots auxquels les traducteurs n'ont pas su trouver de correspondants grecs. Sans se douter que la prononciation des laryngales et la vocalisation de l'hébreu ont sérieusement évolué depuis l'époque de Ptolémée Philadelphe, Origène ne fait guère de difficulté pour corriger celles des transcriptions de la Septante qu'il estime corrompues, un accord entre la deuxième colonne des Hexaples et telle ou telle des autres éditions garantissant suffisamment pour Origène l'authenticité d'une transcription [92].

Le tome XV de son commentaire sur Matthieu avait fourni à Origène l'occasion d'expliquer les principes qui ont gouverné son édition critique de la Septante. Ici encore, son comportement d'exégète apporte à ces principes, avec une confirmation essentielle, le bénéfice de quelques nuances : en cas de divergences à l'intérieur de la tradition textuelle de la Septante, nous voyons Origène, comme il le déclarait [93], s'appuyer sur les autres éditions pour déterminer quels exemplaires de la Septante ont conservé avec le plus d'exactitude le texte authentique. Son jugement est pourtant parfois tempéré par le fait qu'il reconnaît que les Septante ont pu s'éloigner de l'hébreu de façon intentionnelle. Certains juifs lui ont d'ailleurs suggéré que les Septante avaient peut-être pour base un texte hébreu différent de celui qu'ils lisent à l'époque d'Origène; et cela s'ajoute aux indices de corruption qu'Origène décèle dans la Bible juive de son temps pour l'amener à user avec réserve du critère qu'il proposait pour départager les variantes grecques, critère constitué par leur conformité ou non-conformité à l'ἑβραϊκὸν attesté par les autres colonnes des Hexaples. Lors donc qu'il ne peut départager avec certitude les témoins grecs, il accepte de faire place dans son exégèse à leurs voix diverses.

Dans le commentaire sur Matthieu, Origène disait vouloir laisser ses lecteurs libres d'accueillir ou de refuser les ajoutes astérisées [94]. Lui, en tout cas, les traite dans son exégèse comme des parties authentiques du texte biblique [95]. Quant aux parties obélisées, il nous confirme qu'il faut qu'elles se révèlent absolument dénuées de sens pour qu'il se résigne à n'en pas tenir compte [96].

Comme on le voit, le comportement quotidien d'Origène-exégète ne contredit pas les principes de critique textuelle qu'il a formulés dans la réponse à Africanus ou dans le commentaire sur Matthieu. Nous avons pourtant noté des nuances et des assouplissements qui ôtent aux principes susdits un peu de leur raideur, mais aussi beaucoup de leur cohérence.

Il est permis de dire que l'intuition critique d'Origène est en avance sur les principes qu'il formule. On ne peut que déplorer qu'il n'ait pas eu de disciple digne de lui. Ceux qui se réclameront de lui raidiront ses principes (tel Rufin) ou gauchiront ses intuitions (tel Jérôme), mais personne ne saura rendre au maître le service d'intégrer ses intuitions

87. *Philocalie*, VIII, 1, début.
88. Voir la note de Huet en *PG*, 13, coll. 451-452.
89. *GO*, 10, p. 388, lignes 5-7; *ibid.*, 3, p. 137, lignes 14-15.
90. *GO*, 8, p. 100, ligne 29 à p. 101, ligne 7.
91. *GO*, 4, p. 150, lignes 3-4 et 21-23.
92. La recension origénienne a, en effet, corrigé sans scrupules les noms propres dans les listes de Josué et ailleurs. Voir d'ailleurs en Brooke-McLean une scholie d'Origène sur *Gen.* IV, 18.
93. *GO*, 10, p. 388, lignes 7-17.
94. *GO*, 10, p. 388, lignes 27-30.
95. Comparer *GO*, 3, p. 137, lignes 14-16 et *ibid.*, p. 138, ligne 27. Voir l'usage fait d'une ajoute astérisée en *GO*, 3, p. 55, lignes 17-20.
96. Voir en Ziegler, sur *Ez.* XXXII, 17 une scholie du Marchalianus empruntée au 19e tome d'Origène sur Ezéchiel.

critiques dans un système plus compréhensif et mieux équilibré que celui dont il n'avait tracé que l'ébauche.

Comme nous le disions au début de cet article, Origène eut pour disciples plutôt des pillards que des continuateurs. Si ses desseins furent vite méconnus et si sa tentative pour guérir les maladies textuelles de la Septante aboutit à un échec, les riches matériaux qu'il rassembla fournirent aux exégètes chrétiens d'Orient et d'Occident un trésor dont ils allaient, pendant plus d'un millénaire, tirer de l'ancien et du nouveau. Et encore aujourd'hui, il arrive à certains amoureux de ces ruines de reprendre en main le tamis, d'y faire repasser pour la ennième fois le sable qu'a charrié le torrent. Des paillettes d'or y brillent encore.

Fribourg

RANIERO CANTALAMESSA

LES HOMÉLIES PASCALES DE MÉLITON DE SARDES ET DU PSEUDO-HIPPOLYTE ET LES EXTRAITS DE THÉODOTE

Ce que je me propose de montrer dans ces quelques pages, c'est que les auteurs des deux plus anciennes homélies pascales que nous connaissons du christianisme ont connu certains passages des écrits de Théodote, le gnostique valentinien, et, tout en les refusant, ils les ont utilisés.

Le Peri Pascha de Méliton de Sardes.

Dans un article sur la christologie de Méliton j'attirais l'attention, il y a quelques années, sur l'éventualité d'un arrière-fond antivalentinien du § 66 de son homélie [1]. Cette suggestion a été saisie par Th. Halton dans une note qui porte le titre : « Valentinian Echoes in Melito Peri Pascha ? [2] ». En rapprochant le § 66 du *Peri Pascha* avec des expressions tirées des *Extraits de Théodote*, Halton concluait, très justement à mon avis, que cette affinité ne peut pas s'expliquer par l'influence de Méliton sur Clément d'Alexandrie qui nous a conservé les Extraits, mais plutôt par l'influence de la source valentinienne sur Méliton [3]. Cependant, Halton dans sa note n'a pas pris en considération deux textes, l'un de Méliton et l'autre de Théodote, qui seuls nous offrent la clef pour établir et éclairer le rapport qui existe entre les deux.

L'évêque de Sardes témoigne d'un intérêt tout à fait particulier pour le thème de la *passion (pathos)* et de la *compassion (sympatheia)* qui à son époque — c'est-à-dire avant la controverse patripassienne — nous paraît rare pour ne pas dire inédit chez les écrivains ecclésiastiques. Il semble surtout préoccupé d'établir à qui revient la *passion* et à qui la *compassion* : « quel est — pour employer ses mots — celui qui souffre et qui est-ce qui compatit à la douleur de celui qui souffre » : Μάθετε οὖν τίς ὁ πάσχων καὶ τίς ὁ τῷ πάσχοντι συμπαθῶν [4].

Il revient trois fois sur ce sujet, au cours de quelques passages qu'on aura l'occasion de rappeler par la suite, et avec une insistance telle qu'on ne peut pas s'empêcher d'y déceler une intention polémique. Pour la découvrir il nous faut lire l'extrait suivant de Théodote qui est précédé par la réfutation de Clément et en partie entremêlé avec elle :

> Ensuite, oublieux de la gloire de Dieu, ils ont l'impiété de dire que Dieu a pati (παθεῖν). Car, le fait que le Père a éprouvé de la compassion (συνεπάθησεν), alors

1. Cfr. *Méliton de Sardes : une christologie antignostique du IIe siècle* : *RSR* 37 (1963), p. 16.
2. Dans *JThS*, N.S. 20 (1969), pp. 535-58.3
3. *Ibidem*, p. 537-8.
4. *Peri Pascha*, 46 (O. Perler, *SC*, 123, Paris 1966, p. 84).

> qu'il est, dit Théodote, de nature solide et sans fléchissement; le fait qu'il s'est lui-même infléchi pour que Silence puisse saisir ce (qu'elle a saisi), cela c'est une passion (πάθος). Car la compassion (συμπάθεια) est la passion (πάθος) éprouvée par quelqu'un à cause de la passion (πάθος) d'un autre. Oui, vraiment : et quand la passion (πάθος) (scil. de Sophia) s'est produite, le Tout (= le Plérôme) a compati (συνεπάθησεν), lui aussi, pour le redressement (εἰς διόρθωσιν) de l'être qui souffrait cette passion (τοῦ παθόντος) [5].

La dernière phrase qui est pour nous la plus intéressante est tirée directement, semble-t-il, de la source valentinienne, sans aucune glose de Clément, et elle n'envisage plus Silence, dont il est question au début du texte, mais plutôt le mythe célèbre de la passion de Sophia [6]. La *passion* conçue par Sophia de saisir la grandeur du Père, selon Irénée; d'engendrer sans *syzygia* comme le Père, selon Hippolyte [7], produit par contrecoup la *compassion* (συμπάθεια) du Plérôme tout entier, y inclus le Père suprême, à cause de la solidarité du monde divin dont Théodote va parler dans l'extrait suivant (*Extrait* 31, 1). C'est précisément cette compassion qui pousse le Sauveur à s'étendre en dehors du Plérôme, par-dessus la Limite, afin de relever celle qui souffrait la passion. Il s'agit de la première rédemption gnostique, la mythique, qui se déroule dans l'ogdoade et qui va devenir bientôt le modèle de la rédemption ' historique ' opérée par le Christ.

A mon avis, lorsque Méliton exhorte ses auditeurs par les mots : « Apprenez donc qui est-ce qui souffre et qui est-ce qui compatit à la douleur de celui qui souffre », c'est bien cette version gnostique du péché *(pathos)* et de la rédemption *(sympatheia)* qu'il entend corriger, en lui opposant la conception orthodoxe d'une passion, celle d'Adam, et d'une compassion, celle du Christ, qui se situent dans le temps et dans l'histoire. En effet, dans ce qui suit, Méliton ne fait que développer ce thème. Il traite d'abord du péché de l'homme (§§ 47-56), dont il souligne la liberté avec des termes clairement antignostiques (§ 48); ensuite il parle de la passion du Christ (§§ 57-71), après cette sorte d'ouverture qui est la préfiguration des souffrances (τὰ πάθη) du Seigneur chez les Patriarches et les Prophètes (§§ 57-65). Lorsqu'il arrive à parler de l'incarnation, Méliton reprend son thème de la passion et de la compassion dont il est parti, en écrivant :

> Celui-ci étant arrivé des cieux sur la terre à cause de celui qui souffrait (διὰ τὸν πάσχοντα) et ayant revêtu (ἐνδυσάμενος) celui-ci même par (διά) le sein de la Vierge il sortit comme homme [8].

Je ne pense pas qu'il s'agisse là d'un pendant chrétien que l'auteur opposerait à la passion endurée en Égypte par le peuple élu et dont le Seigneur vint le libérer [9]. Ce que Méliton veut affirmer me paraît plutôt ceci : c'est l'homme que le Sauveur est venu revêtir et non pas la semence de Sophia, comme l'affirment Théodote et les autres valentiniens avec lui [10]. Et cela parce que c'était l'homme qui souffrait [11] et non pas un être imaginaire tel que l'Aeon Sophia [12]. A la restitution de Sophia dans le Plérôme (εἰς διόρθωσιν τοῦ

5. *Excerpta Theodoti* 30, 1-2 : trad. de F. Sagnard, *SC* 23, pp. 124-127).
6. Voir aussi Irénée, *Adv. Haer.* I, 2, 3; Hippolyte, *Refutatio*, VI, 31, 2 et encore de Théodote l'*Extrait* 67,4.
7. Irénée, *Adv. Haer.* I, 2, 2; Hippolyte, *Ref.* VI, 30, 6 ss.
8. *Peri Pascha*, 66 (Perler, p. 96) : Οὗτος, ἀφικόμενος ἐξ οὐρανῶν ἐπὶ τὴν γῆν διὰ τὸν πάσχοντα, αὐτὸν δὲ ἐκεῖνον ἐνδυσάμενος διὰ παρθένου μήτρας καὶ προελθὼν ἄνθρωπος κτλ. Méliton ne paraît pas être au courant de la distinction valentinienne entre διά « à travers », et ἐκ « de » la Vierge (cf. Irénée, *Adv. Haer.* I, 7, 2 et Tertullien, *De carne Christi*, 20, 1 (CC, II, 908) : « Per Virginem dicitis natum, non ex virgine »). En effet, il emploie indifféremment soit la proposition διά (§ 66), soit ἐκ (§ 71), soit ἐν ou ἐπί (§ 104). Théodote ne paraît non plus avoir fait cette distinction qui d'ailleurs ne se rencontre pas avant Tertullien, pour ce qui concerne l'usage des différentes prépositions.
9. Voir dans ce sens G. S. Hall, *Melito in the Light of the Passover Haggada* : *JThS*, N.S. 22 (1971), pp. 38 ss.
10. *Excer. Theod.* 59, 1 (*GCS*, Clem. III, p. 126) : σπέρμα μὲν οὖν <τὸ> παρὰ τῆς τεκούσης ἐνεδύσατο.
11. Voir aussi *Peri Pascha*, 100 (Perler, p. 120) : Κύριος ἐνδυσάμενος τὸν ἄνθρωπον, καὶ παθὼν διὰ τὸν πάσχοντα κτλ.
12. Voir aussi *Excer. Theod.* 67, 4, où l'on parle de Sophia (« la femme d'en haut ») dont les passions (τὰ πάθη) sont devenues création et à cause de laquelle le Sauveur est venu (δι'ἣν ὁ Κύριος κατῆλθεν).

πάσχοντος) Méliton oppose la réintroduction de l'homme dans le ciel : ἵνα τὸν πάσχοντα ἀμφιασάμενος ἁρπάσῃ εἰς τὰ ὑψηλὰ τῶν οὐρανῶν [13].

Mais il y a plus que cela. Méliton corrige le schéma valentinien de Théodote, d'un autre point de vue non moins essentiel. Clément d'Alexandrie, en commentant la pensée de Théodote dans le texte que nous avons cité, lui reproche d'attribuer à Dieu le Père la *passion (pathos)* en lui attribuant la *compassion (sympatheia)* qui n'est que « la passion qu'on souffre à cause de la passion d'un autre » [14]. Le scandale intellectuel de l'Alexandrin est peut-être quelque peu exagéré à cet endroit, puisque le même problème se posait aussi au sein de l'orthodoxie ecclésiastique, comme la controverse patripassienne était en train de le montrer, et son langage à lui, lorsqu'il parle de l'incarnation, ne diffère pas beaucoup de celui de Théodote [15].

Méliton s'efforce de répondre à cette difficulté par la thèse, qui lui est chère, des « deux natures » et qui constitue sa contribution la plus remarquable au développement de la christologie [16]. Dans le texte de l'homélie dont nous nous occupons à présent, les deux natures du Christ sont désignées, suivant la tradition qui remonte à Rom. 1, 3-4, avec le schéma *corps — Esprit* (σῶμα-πνεῦμα) :

> Par son corps (σῶμα) capable de souffrir il a pris sur lui les souffrances (πάθη) de celui qui souffrait (τοῦ πάσχοντος) et a détruit les souffrances de la chair, tandis que par son Esprit (πνεύματι) qui ne peut pas mourir il tua la mort homicide [17].

Le Sauveur a pu exercer sa compassion, a pu « revêtir un corps sans compromettre la simplicité de sa nature divine », comme il affirme ailleurs [18], grâce à l'humanité réelle dont il s'était revêtu. C'est d'ailleurs la solution qui avait été ébauchée en des termes assez semblables, par Ignace d'Antioche lorsqu'il définit le Christ *passible* (παθητός) en tant que (ou, lorsqu'il était dans la) chair (σαρκικός) et *impassible* (ἀπαθής) en tant que (ou, depuis qu'il est) Esprit ressuscité (πνευματικός) [19]. Méliton donne ainsi — et il en est peut-être déjà conscient — une réponse ' orthodoxe ' au problème que les valentiniens tâchaient de résoudre par celle qu'Irénée appelle la doctrine des deux Christs : le Christ psychique et pseudo-corporel qui endura la passion et le Christ Esprit qui demeura impassible s'étant envolé au moment de son arrestation [20].

L'affirmation du corps réel du Sauveur est commandée ici — comme d'ailleurs presque toujours dans les contextes antignostiques — par l'idée sotériologique, c'est-à-dire par le salut de la chair. Le Christ vient avec un corps pour guérir « les passions de la chair » (τὰ τῆς σαρκὸς πάθη). Qu'on rapproche du texte de Méliton ce passage d'un écrit gnostique sur l'incarnation et on s'apercevra sans peine quelle est son intention cachée :

> C'est pourquoi Jésus, le Sauveur a été engendré par Marie, pour réparer (ἵνα διορθώσηται) les choses d'ici-bas comme le Christ d'en-haut, émis par le Nous et par la Vérité, avait reparé les passions (τὰ πάθη) de Sophia du dehors, c'est-à-dire de l'avorton. A son tour, le Sauveur engendré par Marie vint réparer (διορθώσασθαι) les passions de l'âme (τὰ πάθη τῆς ψυχῆς) [21].

13. *Peri Pascha*, 47 (PERLER, p. 84).

4. Il s'agit d'une définition courante qui s'inspire de la psychologie stoïcienne : voir TERTULLIEN, *Adv. Praxean*, 29, 5 (*CC*, II, p. 1203) : « Quid est enim compati quam cum alio pati ? Porro si impassibilis Pater, utique et incompassibilis ».

15. A. ORBE, *La teologia del Espiritu Santo*, Roma 1966, p. 201 a attiré justement l'attention sur le texte de *Quis dives salvetur*, 37, 2-3 (*GCS*, CLEM. III, p. 184) : καὶ τὸ μὲν ἄρρητον αὐτοῦ πατήρ, τὸ δὲ εἰς ἡμᾶς συμπαθὲς γέγονε μήτηρ... διὰ τοῦτο καὶ αὐτός κατῆλθε, διὰ τοῦτο ἄνθρωπον ἐνέδυ, διὰ τοῦτο τὰ ἀνθρώπων ἑκὼν ἔπαθεν.

16. Voir aussi *Peri Pascha*, 8 (PERLER, p. 64) : φύσει θεὸς ὢν καὶ ἄνθρωπος; Fragm. VI (PERLER, p. 226) : τὰς δὺο αὐτοῦ οὐσίας.

17. *Peri Pascha*, 66.

18. Fragm. XIV (PERLER, p. 240).

19. *Éphés*. 7, 2.

20. Voir IRÉNÉE, *Adv. Haer.* III, 16, 8 : « Si enim alter quidem passus est, alter autem impassibilis mansit... non unus sed duo monstrantur; voir aussi *Excer. Theod.* 61, 3-4.

21. Chez HIPPOLYTE, *Ref.* VI, 36, 3. L'hymne des Naassiens (chez HIPPOLYTE, *Ref.* V, 10, 2) décrit précisément ces passions de l'âme déchue; un texte semblable est *Excer. Theod.* 67, 4.

On dit « les passions de l'âme », car l'âme est l'objet exclusif de la rédemption gnostique, le corps en tant que matière étant incapable de salut [22]. Étant donné ces contextes si proches, ce n'est peut-être pas arbitraire de voir dans l'expression mélitonienne « les passions de la chair » (τὰ τῆς σαρκὸς πάθη) une réplique voulue à celle qui est employée par les valentiniens : « les passions de l'âme ».

L'HOMÉLIE « IN SANCTUM PASCHA » DU PS.-HIPPOLYTE.

Dans l'homélie du Ps.-Hippolyte que — pour des raisons développées ailleurs [23] — je considère issue du même milieu quartodéciman que celle de Méliton, nous trouvons un emploi assez semblable, pour ne pas dire identique, des mêmes sources valentiniennes. Nous allons concentrer notre attention sur une section de l'homélie, qui concerne encore une fois l'incarnation, qui paraît construite entièrement d'après les *Extraits* 57-60 de Théodote, bien qu'en polémique évidente avec eux.

La description s'ouvre dans l'un et l'autre texte par un tableau sombre dans lequel on voit l'humanité sous la domination de la mort :

In s. Pascha, 45 (ed. Nautin, SC, 27, p. 165, 4-6)	*Excerpta Theodoti*, 58, 1 (GCS, Clem. III, p. 126, 8-10)
Ὁρῶν ἡμᾶς ἄνωθεν ὑπὸ τοῦ θανάτου τυραννουμένους καὶ δεσμοῖς φθορᾶς λυομένους ὁμοῦ καὶ δεσμουμένους, ῥέοντας εἰς τὴν ἀναγκαίαν καὶ ἀνυπόστροφον ὁδόν..........	Μετὰ τὴν τοῦ θανάτου τοίνυν βασιλείαν μεγάλην μὲν καὶ εὐπρόσωπον τὴν ἐπαγγελίαν πεποιημένην, οὐδὲν δὲ ἧττον διακονίαν θανάτου γεγενημένην.........

Le Verbe alors, après avoir refusé d'envoyer dans le monde des puissances subalternes (« principautés et divinités », selon Théodote; « anges et archanges », selon l'homéliste [24]), prend sur lui-même la lutte (*agôn*, chez l'homéliste; *agonistes* comme titre du Christ

22. Voir IRÉNÉE, *Adv. Haer.* I, 6, 1 : « Et hylicum autem nihil omnino suscepit : non enim esse hylicum capacem salutis »; cf. aussi *Excer. Theod.* 58, 1.

23. Cf. R. CANTALAMESSA, *L'omelia « In s. Pascha » dello Pseudo Ippolito di Roma*, Milano 1967.

24. A propos du thème du refus d'envoyer dans le monde des puissances subalternes, le réseau des témoignages s'élargit dans des directions fort intéressantes à suivre. Tout d'abord il faut citer *Ad Diogn.* 7, 2 (ed. H. I. MARROU, *SC*, 33 bis, Paris 1965, pp. 66-67) : « C'est en vérité le Tout Puissant lui-même, le Créateur de toutes choses, l'invisible Dieu lui-même qui, l'envoyant du haut des cieux, l'a établi chez les hommes comme Vérité et Verbe saint et incompréhensible et l'a affermi dans leurs cœurs. Non comme certains pourraient l'imaginer, qu'il ait envoyé aux hommes quelque subordonné, ange ou archonte (ὑπηρέτην τινὰ πέμψας ἢ ἄγγελον ἢ ἄρχοντα), un des esprits chargés des affaires terrestres, ou de ceux à qui est confié le gouvernement du ciel, mais bien l'Artisan et le Démiurge de l'univers par lequel Dieu a créé les cieux ». Déjà A. VON HARNACK : *Geschichte der altchristlichen Literatur*, I, 2, Leipzig 1958², p. 758 et II, 1, p. 573) avait signalé l'affinité de *Ad Diogn.* 7, 2 avec un passage de l'*Apocalypse d'Élie*, dont la version copte, la seule que nous possédons, est datée du IVe (cf. H. WEINEL, *Die spätere christliche Apokalyptik;* in *Eucharisterion*, Festschr. Gunkel, II, Göttingen 1923, pp. 141-173), ou du IIIe siècle (cf. P. RIESSLER, *Altjüdisches Schrifttum ausserhalb der Bibel*, Heidelberg-Darmstadt, 1966², pp. 114-125 et STEGEMANN, cité par S. MORENZ, in *TU*, 56, Berlin 1951, p. 86). A son tour, le texte copte semble remonter — la chose est passée inobservée par la plupart de ceux qui se sont occupés de la question — à un original grec antérieur, dont un fragment fut publié par E. PISTELLI, *Papiri greci e latini* (Publicazioni della Società Italiana, 1), Firenze 1912, pp. 16-17, qui correspond à *Apoc. copte d'Élie*, 42 (= STEINDORFF, *Die Apokalypse des Elias* [*TU*, 17, 3, a], Leipzig 1899, p. 105, 5 ss.) (Voir aussi M. NALDINI, *Documenti dell'antichità cristiana. Rassegna di papiri e pergamene della Raccolta Fiorentina*, Firenze 1964). Selon la traduction du passage en question fournie par G. GUILLAUMONT (rapportée par MARROU dans *SC* 33 *bis*, p. 198) l'affinité avec l'*Extrait* de THÉODOTE et plus spécialement avec le Ps.-HIPPOLYTE est frappante : « C'est pourquoi le Dieu de gloire a eu pitié de nous et a envoyé son Fils dans le monde pour nous sauver de la captivité : il n'a pas envoyé un ange (ἄγγελος), ni un archange (ἀρχάγγελος), ni aucune puissance (ἀρχή), mais il s'est chargé de la manière d'un homme, venant vers nous pour nous sauver ». C'est aussi l'interprétation de STERN, cité par HARNACK (*op. cit.*, I, 2, p. 758) : « Er hat keinen Engel angewiesen zu uns zu kommen », tandis que la version de STEINDORFF (*op. cit.*, pp. 69 et 156) : « Nicht liess er es wissen einen Engel, als er zu uns kam » semble suggérer plutôt, mais à tort, le thème de la « descente cachée » du Verbe (étudiée par J. DANIÉLOU, *La théologie du Judéo-christianisme*, Paris 1958, pp. 228-237). Que faut-il penser de la relation qui existe entre ces divers témoignages ? (J'hésiterais à y joindre ORIGÈNE, *De Princ.* III, 5, 6 et j'exclurais IRÉNÉE, *Adv. Haer.* I, 22, 1). A mon

chez Théodote) de la rédemption humaine, revêtant le corps [25] du premier homme (encore une correction 'ecclésiastique'; Théodote, en bon gnostique, dit qu'il revêt l'*Église* des spirituels!). Voici les deux passages :

Ibidem (p. 165, 6-10) :

ἐλθὼν καὶ <τὸ σῶμα> λαβὼν τοῦ πρώτου πλάσματος ἐν βουλαῖς πατρικαῖς, οὐκ ἀγγέλοις, οὐκ ἀρχαγγέλοις τὴν ὑπὲρ ἡμῶν λειτουργίαν ἐνεχείρισεν, ἀλλὰ αὐτὸς ὁ λόγος ὅλον τὸν ἀγῶνα τὸν ὑπὲρ ἡμῶν ἀνεδέξατο πειθόμενος ταῖς πατρῴαις ἐντολαῖς.

Ibidem (p. 126, 10-12) :

πάσης ἀπειπούσης ἀρχῆς καὶ θεότητος ὁ μέγας ἀγωνιστὴς Ἰησοῦς Χριστὸς ἐν ἑαυτῷ δυνάμει τὴν ἐκκλησίαν ἀναλαβών, τὸ ἐκλεκτὸν καὶ τὸ κλητόν...

Théodote poursuit sa description de l'incarnation dans la ligne de la meilleure orthodoxie valentinienne. Jésus revêt successivement la semence spirituelle de Sophia et ensuite le Christ psychique du Démiurge. Mais ces éléments — remarque-t-il — sont tous deux invisibles, tandis qu'il était nécessaire que celui qui venait dans le monde pour y être vu, saisi et y vivre avec les autres eût un corps sensible. C'est pourquoi un corps lui est tissé à partir d'une substance psychique invisible qui arrive dans le monde sensible par vertu de divine préparation.

Le Ps.-Hippolyte retranche de cette description les éléments typiquement valentiniens, mais il en suit fidèlement le schéma et le déroulement de la pensée. Ce qu'il y a de vraiment différent chez lui c'est que la nécessité d'un corps visible n'est plus fondée sur l'invisibilité de l'élément pneumatique de Sophia et du Christ psychique, mais tout simplement sur l'inaccessibilité de l'Esprit divin dans son état pur, sans le voile d'un corps. Ce qui suffit à réduire d'un seul coup le Christ aux quatre éléments de la gnose valentinienne [26] au Christ *corps* et *Esprit*, c'est-à-dire au schéma dichotomiste courant à cette époque dans les milieux orthodoxes et qu'on a rencontré tout à l'heure chez Méliton. Voici donc les textes en question :

avis, nous nous trouvons en présence d'un *midrash* tout à fait analogue à celui qu'on rencontre chez Clément d'Alex., chez le Ps.-Hippolyte (*In s. Pascha*, 56; Nautin, p. 185, 7 s.), chez les Naassiens et chez d'autres encore, tiré de *Deut.* 4, 12 et de *Sag.* 18, 1, que j'ai longuement étudié dans mon livre *L'omelia « In s. Pascha » dello Pseudo-Ippolito di Roma*, Milano 1967, pp. 253-259. Dans notre cas, à l'origine du *midrash*, il faut placer *Is.* 63, 9 : « Il fut leur Sauveur dans toutes leurs angoisses. Ce ne fut ni un messager (Sept. πρέσβυς), ni un ange (ἄγγελον), mais sa Face (Sept. αὐτὸς κύριος) qui les sauva dans son amour et sa pitié ». Irénée (*Adv. Haer.* III, 20, 4), Tertullien (*De carne Christi*, 14, 6) et enfin Cyprien (*Testim.* II, 7) nous montrent que ce texte a constitué pour les auteurs chrétiens, à partir du IIe siècle, un *testimonium* bien affermi de l'incarnation. Appliqué à la libération du peuple élu de l'esclavage d'Égypte, ce *midrash* se rencontre aussi dans l'*Haggada* pascale juive : « Le Seigneur nous fit sortir de l'Égypte, non par le moyen d'un envoyé, ni d'un séraphin, ni d'un chargé, mais le Saint lui-même avec sa majesté » (*Haggada de Pesach*, ed. R. Bonfil, Milano, Fondaz. Sally Meyer, 1962, p. 61). Il n'est donc pas à exclure que l'*Apocalypse d'Élie* — qui remonte à un apocryphe juif homonyme composé en Égypte dans le Ier siècle après J.-C. connu par Origène (*Comm. in Matth. series* 117 [*GCS*, Orig. XI, p. 250]) — puisse avoir joué un rôle d'intermédiaire dans la diffusion de ce *midrash*, bien qu'il soit impossible de préciser le rapport qui existe entre le texte actuel, christianisé, de la version copte et les autres témoignages chrétiens que nous venons de signaler (Sur l'*Apoc. d'Élie* voir W. Schneemelcher, dans *Neutestamentliche Apokryphen*, II, Tübingen 1964, p. 534 et pour une bibliographie mise au point : A. M. di Nola, dans *Enciclopedia delle religioni*, II, Firenze 1970, pp. 1142-1144). Pour l'homélie du Ps.-Hippolyte il s'agit d'un nouvel indice de son enracinement dans le milieu théologique de la fin du IIe siècle et de son extraordinaire familiarité avec les *testimonia* christologiques de cette époque (pour d'autres cas, voir ce que j'ai écrit dans *L'omelia « In s. Pascha » dello Pseudo Ippolito*, pp. 110-115 [Dt. 28, 66]; pp. 121-122 [Jer. 17, 9]; pp. 160-163 [Is. 45, 14-15]; p. 289 [*testimonia* sur la croix]).

25. *Corps* (σῶμα) est restitué par conjecture d'après l'expression du § 48 (Nautin, p. 173, 12) : ἐνεδύσατο σῶμα, mais μόρφωσις et φύσις seraient aussi possibles.

26. Cf. Irénée, *Adv. Haer.* I, 7, 2. Pour la doctrine de l'incarnation chez Théodote et les autres gnostiques, voir tout récemment l'étude très fouillée de A. Orbe, *La Encarnación entre los valentinianos* : Greg. 53 (1972), pp. 201-235.

Ibidem (p. 165, 11-167, 6)

Ἀπροσίτου δὲ ὄντος τοῖς ὅλοις ἀκράτου θείου πνεύματος, ἵνα μὴ πάντα συμπάθῃ ταῖς ἀμιγέσι τοῦ πνεύματος ἐμβολαῖς, αὐτὸς ἑκὼν ἑαυτὸν συστείλας ἐν ἑαυτῷ καὶ τὸ μέγεθος πᾶν τῆς θεότητος εἰς ἑαυτὸν συναθροίσας καὶ συναγαγών, τοσοῦτος ἦλθεν ὅσος ἠθέλησεν, οὐ μειούμενος ἐν ἑαυτῷ οὐδὲ ἐλαττούμενος οὐδὲ τῇ δόξῃ δαπανώμενος· δυνάμεως δὲ πατρῴας ὑπερβολῇ ὃ μὲν εἶχεν οὐκ ἀπώλεσεν, ὃ δὲ οὐκ εἶχε προσλαμβάνων, τοσοῦτος ἦλθεν ὅσος ἤμελλε χωρεῖσθαι.

Ἐπεὶ δὲ ἔδει τι δοχεῖον γενέσθαι τοῦ θείου πνεύματος, ἵνα οἱ πρῶτοι [...] [27] τῆς ἀνθρωπίνης φύσεώς τε καὶ οὐσίας μετάσχωσι, διυλίσας καὶ συναριθμήσας, τὸ μὲν ὅσον περισσὸν ἦν καὶ θολερὸν ἀποβράσας καὶ ἀποχωρίσας τὸ δὲ ὅσον καθαρὸν καὶ διαυγὲς καὶ εἰλικρινὲς περιλάμψας καὶ περιαστράψας καὶ περιαυγάσας καὶ πυρώσας καὶ παστώσας καὶ παρθενώσας καί, ὡς εἰπεῖν, ἐξαγγελλώσας, εἰς τὴν ἀνθρωπίνην εἰκόνα σωματικῶς ἐμορφοῦτο, πνευματικὴν μὲν ἔχων τὴν ἀνατολήν, σωματικὴν δὲ προσλαμβάνων τὴν μόρφωσιν.

Excer. Theod. 59, 1-4 (p. 126, 17-25)

Σπέρμα μὲν οὖν πρῶτον <τὸ> παρὰ τῆς τεκούσης ἐνεδύσατο, οὐ χωρηθείς, ἀλλὰ χωρήσας αὐτὸ δυνάμει, ὃ κατὰ μικρὸν μορφοῦται διὰ γνώσεως· κατὰ δὲ τὸν Τόπον γενόμενος εὗρεν Ἰησοῦς Χριστὸν ἐνδύσασθαι τὸν προκεκηρυγμένον, ὃν κατήγγελλον οἱ προφῆται καὶ ὁ νόμος, ὄντα εἰκόνα τοῦ Σωτῆρος· ἀλλὰ καὶ οὗτος ὁ ψυχικὸς Χριστός, ὃν ἐνεδύσατο, ἀόρατος ἦν, ἔδει δὲ τὸν εἰς κόσμον ἀφικνούμενον, ἐφ' ᾧτε ὀφθῆναι, κρατηθῆναι, πολιτεύσασθαι, καὶ αἰσθητοῦ σώματος ἀνέχεσθαι· σῶμα τοίνυν αὐτῷ ὑφαίνεται ἐκ τῆς ἀφανοῦς ψυχικῆς οὐσίας, δυνάμει δὲ θείας ἐγκατασκευῆς εἰς αἰσθητὸν κόσμον ἀφιγμένον.

L'un et l'autre des deux textes portent à cet endroit la citation de *Lc* 1, 35 [28], ce qui me paraît confirmer l'hypothèse d'une interdépendance directe entre les deux.

Nous avons lu dans l'homélie du Ps.-Hippolyte : « Puisqu'il fallait qu'il y eût aussi un réceptable de l'Esprit divin, afin qu'il participe de la nature et de la substance humaine... il prend une forme corporelle ». Cette proposition décalque presqu'à la lettre celle de Théodote : « Puisqu'il fallait que celui qui venait dans le monde pour y être vu et y vivre comme les autres eût un corps sensible..., un corps lui est tissé ».

A l'intérieur de cette affinité de structure et de thèmes, il y a des correspondances de détail qui méritent d'être signalées. Tout d'abord, le concept de la *systolè* ou contraction de l'Esprit divin. On a écrit que ce terme, à cet endroit, serait la marque d'une conception monarchienne ou stoïcienne de la divinité [29]. Je suis convaincu qu'il s'agit plutôt d'une façon foncièrement quantitative de se représenter la substance divine influencée par la gnose. Théodote emploie le même verbe συστέλλω pour indiquer la contraction de l'Esprit divin dans la mort du Christ [30], contraction qui est analogue à celle qui accompagne le passage de la vie pléromatique à la terrestre. D'ailleurs, ce dernier usage, qui est celui de notre homéliste, nous est témoigné aussi par une source gnostique du IIe siècle, dans un passage qui rappelle de près celui de l'homélie que nous venons de citer [31]. Dans la perspec-

27. Un ou plusieurs mots sont tombés, qui à s'en tenir au contexte, indiquaient l'Esprit divin, désigné au pluriel par une périphrase comme dans le § 1 (NAUTIN, p. 117, 2) : « les flambeaux de l'Esprit », ou comme dans le § 3 (p. 121, 7) : « les aurores de l'Esprit », ou comme dans notre contexte même (§ 45) où l'on parle des « effusions de l'Esprit ».

28. *In s. Pascha*, 45 (NAUTIN, p. 167, 10 ss.); *Excer. Theod.* 60.

29. Ainsi M. RICHARD, *Une homélie monarchienne sur la Pâque ;* in *Studia Patristica* III (TU, 78), Berlin, 1961 pp. 279 et 282; l'interprétation stoïcienne est soutenue par M. SPANNEUT, *Le stoïcisme des Pères de l'Église*, Paris, 1957, pp. 302-303.

30. *Excer. Theod.* 61, 6 (*GCS*, CLEM. III, p. 127, 15 ss.): ἀπέθανεν δὲ ἀποστάντος τοῦ καταβάντος ἐπ' αὐτῷ ἐπὶ τῷ Ἰορδάνῃ πνεύματος, οὐχ ἰδίᾳ γενομένου ἀλλὰ συσταλέντος.

31. Voir chez HIPPOLYTE, *Ref.* VIII, 10, 3.

tive monarchienne ou modaliste, l'incarnation, tout comme la création, ne constitue pas le moment de la contraction (συστολή) mais au contraire celui de l'expansion (πλατυσμός) de la substance divine [32].

C'est encore à la discussion avec les gnostiques qu'il faut rapporter la phrase célèbre et discutée du Ps.-Hippolyte : « Il n'a pas perdu ce qu'il avait et ce qu'il n'avait pas, il l'a pris », dont nous avons donné ci-dessus le texte grec. C'est là une réponse implicite au reproche que les hérétiques adressaient à la doctrine orthodoxe de l'incarnation réelle et non fictive du Verbe : le reproche d'admettre une métamorphose en Dieu. C'est ce que nous apprend un passage de Tertullien dirigé contre les gnostiques [33]. Il faut donc conclure qu'il ne s'agit pas d'une interpolation postérieure, ni non plus d'un argument en faveur d'une datation plus tardive de l'homélie.

En parlant du corps revêtu par le Sauveur, Théodote affirme qu'il était d'une « substance psychique invisible ». L'homéliste paraît vouloir dépasser en zèle son adversaire gnostique dans l'effort d'alléger le poids et réduire l'épaisseur du corps du Christ. Selon lui, c'est d'après une sorte de triage que s'opère l'incarnation du Verbe. L'Esprit divin filtre et sépare tout ce qu'il y a de trouble (θολερόν) dans le corps humain du Sauveur, tandis qu'il rend brillant, resplendissant et, pour ainsi dire, angélique ce qu'il y a de pur et de transparent (εἰλικρινές).

J'ai pensé, vis-à-vis de ce texte, à une certaine tendance encratite de l'auteur qui se manifeste aussi ailleurs dans l'homélie et qui le rapproche encore une fois de certains Actes des Apôtres apocryphes de cette époque [34]. Tout en maintenant en partie cette hypothèse, aujourd'hui je suis d'avis que l'influence gnostique est la prédominante, les deux courants — gnosticisme et encratisme — étant d'ailleurs presque toujours apparentés à cette époque. C'est peut-être la plus grande concession qu'il fait à ses adversaires, dont la lutte acharnée contre ce qu'on appelait les « spurcitiae genitalium elementorum » [35] semble l'avoir vivement impressionné. Il réagit de la même manière que Clément d'Alexandrie qui lui aussi parle d'une « chair céleste purifiée » [36] du Sauveur, sans que soit aucunement en discussion dans l'un et l'autre cas la réalité du corps du Christ et son origine humaine.

C'est encore une fois parmi les Extraits de Théodote que l'on trouve l'équivalent le plus proche de ce langage, là où il est question de la séparation de la substance psychique, qu'on appelle lumineuse (φωτεινή) et transparente (εἰλικρινές), de la substance hylique qu'on définit trouble (θολερόν) et lourde (παχυμερές) [37].

Il est à remarquer enfin l'insistance de l'homéliste sur le thème de la μόρφωσις σωματική par lequel il s'oppose au concept gnostique de la μόρφωσις πνευματική, souvent répété par Théodote dans le contexte que nous venons d'examiner [38]. L'intention antidocétiste de cette expression (voir aussi dans le même texte rapporté ci-dessus l'expression σωματικῶς ἐμορφοῦτο) est confirmée par ce que l'homéliste écrit par la suite : « Si c'était seulement l'Esprit (πνεῦμα) qui était tombé dans le péché, devenant ainsi esclave de la mort, cette venue si solennelle du Christ avec un corps (σῶμα) aurait été vaine, le corps n'étant pas soumis dans ce cas ni au péché ni à la mort » [39]. En d'autres termes, ce qu'il veut dire est que le Christ a pris un corps parce que le corps, non moins que l'esprit ou l'âme de l'homme, avait besoin et était capable d'être sauvé.

32. Pour les Sabelliens et les disciples de Marcel d'Ancyre, voir Ps.-Athanasius, *Oratio c. Arianos* 4, 13 (*PG*, 26, 484C).

33. Tertullien, *De carne Christi*, 3, 4 (*CC*, II, p. 876) : « Non potes dicere : Ne, si natus fuisset et hominem vere induisset, deus esse desisset, *amittens quod erat, dum fit quod non erat* ».

34. Cf. R. Cantalamessa, *L'omelia « In s. Pascha »*, cit., pp. 213 ss.

35. Tertullien, *De carne Christi*, 4, 1

36. *Paid.* I, vi, 43, 3 : ἁγιαζομένη σὰρξ οὐράνιος.

37. *Excer. Theod.* 47, 3. Je dois ce rapprochement de textes à une aimable indication du P. A. Orbe.

38. Cf. *Excer. Theod.* 57 et 60; μόρφωσις σωματική est l'équivalent chez notre auteur de ἐνσωμάτωσις qui lui est inconnu, ainsi que σωματικῶς ἐμορφοῦτο correspond au verbe σαρκόω employé par Méliton et absent chez lui.

39. *In s. Pascha*, 47 (Nautin, p. 173, 4-7).

Ainsi, tout en utilisant le schéma et souvent aussi la terminologie de sa source gnostique, l'auteur a atteint son but qui était, comme pour Méliton, de corriger la christologie mythique et docétiste valentinienne par l'affirmation de l'humanité réelle et corporelle du Sauveur.

A la lumière de ces données, on peut valoriser d'autres correspondances avec les sources gnostiques, en dehors du chapitre qu'on vient d'analyser, et qui à elles seules pourraient être jugées dues au hasard. Voici quelques exemples :

In s. Pascha, 44 (Nautin, p. 165)	*Excerpta Theod.* 76, 1 (*GCS*, p. 130-131)
Τίς ἡ Χριστοῦ ἐπιδημία; παλαιᾶς ἀνάγκης ἀπαλλαγή κτλ.	ἡ γέννησις τοῦ Σωτῆρος γενέσεως ἡμᾶς καὶ εἱμαρμένης ἐξέλαβεν
Ibidem, 49 (p. 175, 12)	
πάθει πάθους ἠλευθέρωσε.	καὶ τὸ πάθος πάθους.
Ibidem, 56 (p. 185, 6)	*Excerpta Theod.* 36, 2 (p. 118, 22-23)
Μεμέρισται ὁ ἀμερής, ἵνα τὰ πάντα σωθῇ.	τὸ ἀμέριστον μερισθῆναι, μέχρις ἡμᾶς ἑνώσῃ αὐτοῖς εἰς τὸ πλήρωμα.

Je ne m'arrête pas sur l'influence gnostique dans l'hymne à la croix cosmique (*In s. Pascha*, 51), puisque je l'ai signalée ailleurs [40]. Il me semble utile, au contraire, de rappeler la citation directe de l'*Évangile des Égyptiens* qu'on lit dans l'homélie, puisque ce fait nous témoigne de sa connaissance directe des sources gnostiques.

Clément d'Alexandrie nous a transmis un *logion* du Sauveur contenu dans l'*Evangelium Aegyptiorum* qui dit :

> ἦλθον καταλῦσαι τὰ ἔργα τῆς θηλείας,
> « Je suis venu détruire les œuvres de la femme [41] ».

Notre homéliste fait sienne cette sentence, en entendant par œuvre de la femme le péché entré dans le monde à cause d'Ève :

> τὸ γὰρ ἔργον τῆς θηλείας λῦσαι θελήσας κτλ.
> « Voulant détruire l'œuvre de la femme... [42]. »

Il me paraît peu probable que l'auteur ecclésiastique ait pu citer cet apocryphe dans une homélie de la veille pascale, s'il écrit après qu'il fut répudié comme hérétique par l'Église, c'est-à-dire après Origène [43].

Conclusions. Ce que nous avons vu jusqu'ici nous montre la connaissance et l'emploi de l'œuvre de Théodote et d'autres sources valentiniennes dans les deux plus anciennes homélies pascales du christianisme que nous possédons. L'hypothèse selon laquelle les deux homélistes ont connu la source gnostique directement et non pas à travers les extraits faits par Clément d'Alexandrie me paraît confirmée (pour Méliton la chose va de soi pour des raisons chronologiques certes) par le fait que rien chez eux ne laisse soupçonner qu'ils connaissent la critique de Clément qui accompagne la plupart des Extraits.

Cette parenté revêt une importance considérable. Elle nous apprend un aspect, ou du moins un terrain nouveau de la controverse gnostique, nous indiquant comment les pasteurs d'âmes réagissaient au mouvement envahissant de la gnose dans leur contact direct avec les fidèles, surtout dans la liturgie. C'est, peut-être, ici, dans cette pastorale *ad intra* de l'Église, bien plus que dans les grands ouvrages écrits, que très peu de gens étaient à

40. Cf. R. Cantalamessa, *L'omelia « In s. Pascha »*, *cit.*, pp. 135 s.

41. Clément d'Alex., *Strom.* III, 63, 2 (*GCS*, Clem. II, p. 225, 4-5).

42. *In s. Pascha*, 53 (Nautin, p. 181, 1).

43. Origène, *Hom. in Lc.* (*GCS*, Orig. IX, p. 4, 21 ss.).

même de lire, que la gnose a perdu ses chances de supplanter l'orthodoxie. Les masses fidèles ayant été prévenues de la sorte, la gnose resta presque exclusivement un phénomène littéraire qui se déroula à l'étage supérieur des esprits cultivés.

C'est aussi la question de la date de composition des sources rassemblées par Clément d'Alexandrie dans ses *Extraits de Théodote* qui pourrait faire des progrès, si l'on accepte l'hypothèse de leur utilisation par Méliton que j'ai essayé de démontrer.

Mais c'est surtout la compréhension des deux homélies qui paraît enrichie par la découverte de cet arrière-fond valentinien qui vient de s'ajouter à ce que nous savions de l'antimarcionisme de ces auteurs.

Je ne m'arrête pas sur les conclusions qu'on pourrait tirer à l'égard de l'autre homélie, celle du Ps.-Hippolyte, de son importance littéraire et théologique, de son ancienneté et de son étroit rapport avec celle de Méliton. Mais c'est évident que nous avons là un nouvel indice du milieu dans lequel l'homélie est enracinée.

MILAN. UNIVERSITÉ DU SACRÉ-CŒUR

HENRI CROUZEL

L'EXÉGÈSE ORIGÉNIENNE DE I COR 3, 11-15 ET LA PURIFICATION ESCHATOLOGIQUE [1]

Au début du chapitre 3 de la *Première Épître aux Corinthiens* Paul réprimande, comme il l'a déjà fait plus haut [2], certains chrétiens de Corinthe qui, pour s'opposer à leurs frères, se glorifient de celui qui les a appelés à la foi : les uns se rangent sous la bannière de Paul, d'autres sous celle d'Apollos. Paul et Apollos ne sont que des serviteurs : Dieu seul a tout fait. L'œuvre apostolique de chacun, qui lui vaudra son salaire, c'est de bâtir l'édifice de l'Église sur l'unique fondement, le Christ.

> On ne peut poser d'autre fondement que celui qui y est déjà, Jésus-Christ. Mais si quelqu'un construit sur ce fondement avec de l'or, de l'argent, des pierres précieuses, du bois, du foin, de la paille, l'ouvrage de chacun sera manifesté pour ce qu'il est : car le jour le fera connaître, parce que (ce jour) est révélé dans le feu et le feu éprouvera l'ouvrage de chacun en montrant ce qu'il est. Si l'ouvrage de quelqu'un, qu'il a construit sur ce fondement, subsiste, il recevra son salaire; si l'ouvrage de quelqu'un est consumé, il subira dommage; lui, il sera sauvé, mais comme à travers le feu.

Le Jour du Seigneur, avec le feu qui le symbolise, jugera donc l'œuvre apostolique que chacun a bâtie sur le fondement du Christ. Si son efficacité a été faible, par la faute de l'ouvrier, il n'en restera rien, mais lui sera sauvé, après être passé par le feu, ce qui exclut une activité hérétique ou scandaleuse. Le Jour du Seigneur, c'est la manifestation du Christ à la parousie, mais il peut être anticipé dès ici-bas dans les épreuves que subira l'Église [3].

Nous avons relevé chez Origène 38 passages où ces versets sont expliqués ou utilisés, contre 3 chez Clément [4] et 1 chez Tertullien [5]. On peut les dater de toutes les périodes

1. Nous utilisons dans les notes les abréviations suivantes. Pour les œuvres exégétiques d'Origène : *Hom. (Homélie)*, *Com. (Commentaire)*, *Ser. (Séries)*, *Fragm. (Fragment)*, *Sch. (Scolie)*, suivis du sigle d'un livre de la Bible. Pour les autres livres d'Origène : *CCels (Contre Celse)*, *PArch. (Peri Archon)*; *ExhMart. (Exhortation au Martyre)*. De même pour d'autres auteurs : *Exp. (Expositio)*, *Strom. (Stromates)*.

2. *I Cor.* 1, 11-17.

3. Pour l'exégèse du texte voir : E. B. ALLO, *Saint Paul : Première Épître aux Corinthiens*, *Études Bibliques*, Paris 1935, pp. 59-67, notamment pp. 66-67 « La doctrine du Purgatoire trouve-t-elle un appui chez saint Paul ? »; J. HUBY, *Saint Paul : Première Épître aux Corinthiens*, *Verbum Salutis* XIII, Paris, 1946, pp. 109-113.

4. *Strom* V, IV, 26, 3-4 (*GCS* II² p. 342, ligne 10). Sur le fondement du Christ posé par Paul l'édification en or, argent, pierre précieuse représente « les constructions de la gnose sur la base de la foi dans le Christ Jésus », celle en paille, bois et foin « les superstructures des hérésies ». *Strom.* VI, XVII, 152, 1 (*GCS* II² p. 510 ligne 8) : il est tout naturel à celui qui a la foi de participer à la gnose « s'il désire ajouter et construire au-dessus du fondement qui a été mis à la base de l'or, de l'argent, des pierres précieuses ». Et le *Quis dives salvetur* ? 25, 6 (*GCS* III p. 176 l. 15), en opposant la persécution qui vient de l'extérieur à la tentation intérieure, fait au feu qui éprouve une allusion qui peut être une réminiscence de *I Cor.* 3, 13.

5. *Adversus Marcionem* V, 6, 11 (*CC* 1, p. 681 l. 12) :

de sa vie, de l'époque alexandrine (le *Peri Archon*) au début (derniers livres du *Commentaire sur Jean*, fragments sur *I Corinthiens*, *Exhortation au Martyre*) puis à la fin du séjour à Césarée (*Commentaire sur Matthieu*, *Commentaire sur Romains*, *Contre Celse*, nombreux passages d'homélies) [6].

Les quelques citations explicites faites dans des œuvres conservées en grec ne soulèvent guère de problèmes textuels. Voici le verset 11 : Θεμέλιον γὰρ ἄλλον οὐδεὶς δύναται θεῖναι παρὰ τὸν κείμενον, ὅς ἐστιν Ἰησοῦς Χριστός [7]. Le verset 12 est représenté par de multiples allusions, mais sans citations nettes. Du verset 13 on ne trouve que le dernier membre de phrase : ἑκάστου (δὲ) τὸ ἔργον ὁποῖόν ἐστι, τὸ πῦρ δοκιμάσει [8]. Le verset 14 : εἴ τινος τὸ ἔργον μένει, ὃ ἐπῳκοδόμησε, μισθὸν λήψεται [9]. Enfin le verset 15 : εἴ τινος τὸ ἔργον κατακαήσεται, ζημιωθήσεται, αὐτὸς δὲ σωθήσεται, οὕτως (δὲ) ὡς διὰ πυρός [10].

Certaines de ces exégèses restent fidèles à l'intention paulinienne : celui qui bâtit est l'ouvrier apostolique. Si le Christ n'est pas encore formé dans les âmes, les docteurs, responsables de cette formation, en subiront dommage [11]. Élever un édifice durable, c'est mener le pécheur à la pénitence par avertissements, exhortations, enseignements, le détourner de ses erreurs, le corriger de ses vices, et ainsi lui rendre Dieu propice. Il s'agit des « prêtres du Seigneur », figurés par ceux de l'Ancien Testament. Est-il question ici du sacerdoce hiérarchique, ou, comme souvent chez Origène quand il explique l'ancien culte, du sacerdoce spirituel des parfaits : aucune des deux interprétations ne semble exclue [12]. Un autre passage mentionne les prêtres avec la même indécision de sens, mais la nature de ce qu'ils édifient ne présente pas clairement le même caractère apostolique [13]. S'agit-il seulement du combat spirituel contre les péchés et les puissances diaboliques ou aussi du combat apostolique dans l'exégèse des luttes d'Israël contre les Madianites décrites par le chapitre 32 du *Livre des Nombres* ? [14] La première exégèse domine certainement, mais la seconde est insinuée par plusieurs traits, notamment par l'évocation de Paul et de Pierre [15]. Les « architectes habiles [16] » ont abandonné le peuple juif : ils sont passés dans l'Église où ils construisent sur le fondement de Jésus-Christ [17]. Le sens apostolique donné à ces « architectes » est clair à cause du passage de *Jérémie* [18] qui entraîne ce développement : les Juifs ont interdit au prophète de prophétiser, de même au Christ. Aussi ils n'ont plus de prophète, ils souffrent « la faim d'entendre la parole de Dieu [19] », car la Parole de Dieu

le Christ fondement des croyants; la doctrine digne ou indigne bâtie sur lui; l'œuvre éprouvée par le feu, ainsi que la récompense. Cette épreuve est accomplie par le Dieu créateur.

6. Voici quelques écrits traitant de la purification eschatologique chez Origène. G. Anrich, « Clemens und Origenes als Begründer der Lehre vom Fegfeuer ». *Theologische Abhandlungen für H. J. Holtzmann*, Tübingen/Leipzig 1902, pp. 95-120. P. Th. Spáčil, « La dottrina del Purgatorio in Clemente Alessandrino ed in Origene », *Bessarione* 23, 35 3/4, 1919, pp. 131-145. A. Michel, « Purgatoire », *DTC* XIII/1, 1936, col. 1193-1196. C. M. Edsman, *Le baptême de feu*, Leipzig/Uppsala 1940, pp. 1-13. J. Gnilka, *Ist I Kor. 3, 10-15 ein Schriftzeugnis für das Fegfeuer?* Düsseldorf 1955, pp. 20-25. A. Recheis, *Engel, Tod und Seelenreise : Das Wirken der Geister in der Lehre der alexandrinischen und kappadokischen Väter*, Roma 1958. H. Crouzel, « Origène et la structure du sacrement », *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* 63, 1962, 81-104 (à propos du baptême de feu dont le baptême est le symbole sacramentel). M. Simonetti, « Note sull'interpretazione patristica di Deuteronomio 4, 24 », *Vetera Christianorum* 5, 1968, 131-136. Voir également sur le baptême de feu C. Blanc dans *Studia Patristica* XI (TU 108, Berlin 1972) p. 113-124.

7. *Fragm. I Cor.* XV (*JThS* IX p. 244, ligne 38).

8. *Hom. I R* grecque 10 (*GCS* III p. 294 ligne 18, avec le δέ), *CCels* IV, 13 (*GCS* I p. 283 ligne 15), *Fragm. I Cor.* XV (*JThS* IX p. 244 ligne 36, ἑκάστου mis après ἐστιν, et αὐτό supprimé).

9. *CCels* IV, 13 (*GCS* I p. 283 ligne 16).

10. *Hom. 1 R* grecque 10 (*GCS* III p. 294 ligne 18, sans le δέ), *Hom. Jér.* XVI, 7 (*GCS* III p. 139 ligne 23), *Fragm. Lc* 129 (*GCS* IX² p. 280 ligne 3 : seulement *I Cor.* 3, 15 *a*; le τό rétabli par l'éditeur), *Com. Jn* XIX, 14, 85 (*GCS* IV p. 313 ligne 24 : seulement *I Cor.* 3, 15*a*), *Fragm. I Cor.* XV (*JThS* IX p. 244 ligne 33 : seulement *I Cor.* 3, 15*b*), *CCels* IV, 13 (*GCS* I p. 283 ligne 17 : seulement *I Cor.* 3, 15*a*).

11. *Hom. Ex.* X, 3 (*GCS* VI p. 249 ligne 12).

12. *Hom. Lév.* V, 4 (*GCS* VI p. 342 ligne 12).

13. *Hom. Lév.* XV, 3 (*GCS* VI p. 490 ligne 23).

14. *Hom. Nombr.* XXV, 5 (*GCS* VII p. 240 ligne 20).

15. *Ibid.* 6 p. 242 ligne 5.

16. *Is.* 3, 3 : cf. *I Cor.* 3, 10.

17. *Hom. Jér.* X, 4 (*GCS* III p. 75 ligne 7).

18. *Jér.* 11, 21.

19. *Amos* 8, 11.

n'habite plus chez eux. Ceux qui édifient avec les différents matériaux, réfractaires ou non au feu, sont les docteurs « enseignant soit la vérité, soit la gnose faussement nommée [20] ». La même interprétation ressort nettement du seul passage qui fasse *ex professo* l'exégèse de ces versets [21] : ce qui est édifié au-dessus du fondement qu'est le Christ, c'est l'Église, bâtie avec des bons ou des mauvais chrétiens que symbolisent les divers matériaux [22]. En Judée les apôtres ont placé Jésus comme fondement de l'Église, Paul et Barnabé l'ont fait parmi les Gentils. Ceux qui construisent par-dessus avec les métaux que le feu laisse indemnes sont les orthodoxes, les autres les hérétiques. Mais, après avoir indiqué ainsi l'exégèse la plus conforme à l'intention de Paul, Origène dans le même fragment applique ces versets à la vie religieuse personnelle de chaque chrétien. C'est ce qu'il fait dans tous les autres passages.

Le verset 11 est fréquemment mentionné : nous n'envisageons ici que les textes qui le mettent en rapport avec les versets qui suivent. Jésus est le fondement de l'édifice qui représente l'Église et aussi la personnalité religieuse de chaque chrétien. En effet « par l'action de celui qui l'enseigne le croyant a pour fondement le Christ Jésus [23] ». Il est aussi parlé du « fondement de la foi [24] » et, d'après *Ap.* 21, 14 qu'évoque le même contexte de pierres précieuses, du « fondement des prophètes et des apôtres [25] », c'est-à-dire du fondement qu'ils ont posé, Jésus-Christ [26]. Le *Contre Celse* [27] montre le mauvais édifiant ses constructions de matière combustible sur τῷ προϋποβεβλημένῳ λογικῷ θεμελίῳ. Ce qualificatif λογικός est difficile à rendre. Il peut signifier « du Logos » et rejoindre ainsi le verset paulinien. Il peut aussi avoir le même sens que νοητός opposé à αἰσθητός, que πνευματικός opposé à σωματικός et qualifier la réalité spirituelle (le Christ) dont une réalité corporelle (le fondement d'un édifice) est l'image [28]. Car, sur le fondement du Christ, le chrétien peut élever une construction de péchés, peut-être même de gros péchés. C'est ce que suggère un passage d'homélie [29] interprétant « le bois, le foin, la paille » : « Celui qui construit ainsi a sans aucun doute vendu sa maison à un très méchant acheteur, le diable, de qui chaque pécheur obtient le prix de son péché, la satisfaction de son désir ». Mais il n'est pas question ici dans le contexte de *I Cor.* 3, 15 *b* : « lui il sera sauvé, mais comme à travers le feu ». La plupart du temps dans l'interprétation d'Origène les matériaux combustibles désignent des fautes moindres.

Avant d'en venir à eux le verset 12 énumère l'or, l'argent, les pierres précieuses. Dans la perspective du travail apostolique ce sont les efforts faits pour amener les pécheurs à la pénitence [30], pour introduire dans l'Église des âmes resplendissantes [31]. Dans les autres textes sont indiquées par là les bonnes actions [32], les vertus [33] : elles ne sont pas consumées, mais purifiées [34] par le feu, qui rend plus brillant celui qui les porte [35]; tel est le butin qu'il nous faudra ramener des combats de cette vie [36]. Origène essaie souvent, à son habitude, de préciser la signification allégorique particulière à l'or, à l'argent, aux pierres précieuses : il s'agit des bonnes pensées, actions et paroles. Dans deux passages [37] cette énumération tripartite est faite en vrac dans un ordre changeant sans que chaque catégorie soit rapportée à l'une des trois substances. Mais ailleurs [38] l'or représente « les doctrines

20. *Fragm. Jér.* XII (*GCS* III p. 203 ligne 24) : I *Tim.* 6, 20.
21. *Fragm. I Cor.* XV (*JThS* IX p. 243-245).
22. *Ibid.* Ligne 20.
23. *Fragm. Jér.* XII (*GCS* III p. 203 ligne 17).
24. *Hom. Jos.* IV, 3 (*GCS* VII p. 311 ligne 24.)
25. *Fragm. Matth.* 152 (*GCS* XII p. 75 ligne 3).
26. *Ibid.* p. 76 ligne 8 : cf. *Fragm. I Cor.* XV (*JThS* IX p. 244-245 lignes 39-42).
27. *CCels* IV, 13 (*GCS* I p. 283 ligne 7).
28. Sur ce sens voir : H. Crouzel, *Origène et la « connaissance mystique »*, Bruges 1961 p. 45.
29. *Hom. Lév.* XV, 3 (*GCS* VI p. 491 ligne 14).
30. *Hom. Lév.* V, 4 (*GCS* VI p. 342 ligne 11).
31. *Fragm. I Cor.* XV (*JThS* IX p. 244 ligne 23).
32. *Hom. Jér.* XVI, 5 (*GCS* III p. 137 ligne 28), *Hom. Éz.* I, 3 (*GCS* VIII p. 324 ligne 15).
33. *Hom. Éz.* XIII, 3 (*GCS* VIII p. 449 ligne 5).
34. *Hom. Lév.* XIV, 3 (*GCS* VI p. 482 ligne 23).
35. *Hom. Jos.* IV, 3 (*GCS* VII p. 311 ligne 22).
36. *Hom. Nombr.* XXV, 5 (*GCS* VII p. 240 ligne 20).
37. *Hom. Ex.* VI, 3 (*GCS* VI p. 194 ligne 27), *Hom. Ps.* 36 III, 1 (*PG* 12, 1337 A).
38. *Fragm. Jér.* XII (*GCS* III p. 203 ligne 18).

de la vérité », l'argent « une parole de salut », les pierres précieuses « l'édification qui vient des vertus ». Le fragment XV sur *I Cor.* [39] explique dans le même sens :

> Ceux qui construisent par-dessus, s'ils sont dans l'orthodoxie par les doctrines éternelles, les pensées divines, les paroles bonnes et les actions saintes, édifient sur le fondement avec de l'or, de l'argent, des pierres précieuses. On peut en effet observer que souvent l'or désigne l'intelligence (νοῦς) et les pensées (νοήματα); si je parle bien, j'édifie avec de l'argent; si je vis [40] comme il se doit et que j'exhorte convenablement mes auditeurs à une bonne conduite, je construis en pierres précieuses.

Mais le butin rapporté des combats de cette vie peut être d'une nature bien inférieure qui ne résiste pas à l'épreuve du feu. L'ouvrier apostolique peut se mêler « d'actes vains et superflus [41] », élever sa construction sans tenir compte de « la Parole de Dieu et de la vérité [42] », « introduire sans discernement dans l'Église des âmes mauvaises [43] ». Pire que cela, « tous ceux qui, enseignant Jésus-Christ, sont tombés de la vérité, ont construit sur le fondement avec du bois, du foin et de la paille ». Il s'agit là des hérétiques, mais il y a des degrés dans leur malice : « les plus grands blasphémateurs ont édifié avec du bois, ceux qui ont moins péché dans leur enseignement avec du foin, ceux qui ont commis des erreurs ténues et, pour ainsi dire, de peu d'importance, avec de la paille [44] ».

Dans un sens plus général les matériaux combustibles désignent les mauvaises actions, les péchés [45], toutes les habitudes mauvaises [46]. Ceux qui sont figurés par le bois sont les plus graves, par le foin moins graves, par la paille encore moins graves : on a vu cela précisé à propos des fautes contre la foi, mais d'autres passages l'appliquent aux péchés en général [47]. L'explication tripartite par les pensées, paroles et actions se rencontre à plusieurs reprises [48]. Et après avoir reproduit cette explication le fragment sur *I Cor.* XV [49] ajoute que les mauvaises pensées sont le bois, « car les pensées (νοήματα) sont sources des maux », les paroles le foin et l'action la paille, « en effet la valeur de l'action est inférieure à celle des dispositions d'esprit (λογισμός) ». Ailleurs il est question des pensées, actions et désirs [50].

Des exemples sont donnés. Ainsi la négligence à surmonter l'habitude de maudire (ou de jurer) : certes la malédiction ne part pas du cœur ni de la volonté, elle ne vient pas de la méchanceté, mais elle n'en souille pas moins les lèvres [51]. Ailleurs il s'agit du bois de la colère, du foin de l'indignation, de la paille des paroles irritées, car ce sont là des péchés que commettent aussi « les bons et les prudents [52] ». Le bois c'est aussi, pour les consciences relâchées, les excès de boisson, les vols, les moyens peu honnêtes de se procurer le nécessaire, les moqueries [53]. Le bois, le foin et la paille sont tout ce qui altère la pureté de notre confession de foi [54]. Le premier exemple donné montre qu'il s'agit de fautes où la personnalité et la volonté ne sont pas entièrement engagées et on ne trouve pas dans la liste les trois péchés les plus graves distingués par la tradition primitive, l'idolâtrie (ou apostasie), l'homicide, l'adultère (ou fornication). Cependant l'hérésie, qui n'est pas sans rapport avec l'apostasie, a été plus haut identifiée au bois [55] et l'*Exhortation au Martyre* y voit même le reniement [56].

39. *JThS* IX p. 245 ligne 46.
40. Nous traduisons διάγω au lieu de διηγοῦμαι dont on ne voit pas la place ici.
41. *Hom. Lév.* V, 4 (*GCS* VI p. 342 ligne 20).
42. *Fragm. Jér.* XII (*GCS* III p. 203 ligne 23).
43. *Fragm. I Cor.* XV (*JThS* IX p. 244 ligne 21).
44. *Ibid.* p. 245 ligne 51.
45. *Hom. Jér.* XVI, 5 (*GCS* III p. 137 ligne 28), *PArch.* II, 10, 4 (*GCS* V p. 177 ligne 9), *CCels* IV, 14 (*GCS* I p. 283 ligne 5).
46. *Sch. Apoc.* XV (*TU* 38 p. 27 ligne 4).
47. *Hom. Lév.* XIV, 3 (*GCS* VI p. 482 ligne 13), *Hom. Éz.* I, 3 (*GCS* VIII p. 324 ligne 12).
48. *Hom. Ex.* VI, 3 (*GCS* VI p. 194 ligne 27; p. 195 ligne 3), *Ser. Matth.* 20 (*GCS* XI p. 26 ligne 27), *CCels* V, 15 (*GCS* II 16 ligne 10).
49. *JThS* IX p. 245 ligne 63.
50. *PArch.* I, 1, 2 (*GCS* V p. 17 ligne 26).
51. *Hom. Lév.* XIV, 3 (*GCS* VI p. 482 ligne 27).
52. *Hom. Ps.* 36 II, 3 (*PG* 12, 1332 A).
53. *Hom. Jér.* XX, 3 (*GCS* III p. 181 lignes 3 et 10).
54. *Exh. Mart.* XI (*GCS* I p. 11 ligne 19).
55. *Fragm. I Cor.* XV (*JThS* IX p. 245 ligne 53).
56. *Exh. Mart.* XXXVI (*GCS* I p. 33 ligne 28).

Il y a là un problème. On pourrait en effet comprendre, selon l'opinion communément attribuée à Origène, que tous les péchés, même les plus graves et les plus conscients, subiront l'épreuve du feu sans que le salut définitif soit compromis puisque le pécheur « sera sauvé, mais comme à travers le feu ». Cependant d'autres exégèses de ces versets s'opposent à cette conclusion. Dans le *Commentaire sur Jean* [57], texte conservé en grec, Origène écrit, appuyant son opinion sur plusieurs citations scripturaires : « Le péché est mort de l'âme, je pense cependant qu'il ne s'agit pas là de tout péché, mais de celui que Jean appelle le péché pour la mort [58]. En même temps il définit qu'un péché est mort de l'âme, qu'un autre péché est faiblesse de l'âme, peut-être aussi qu'un troisième péché est dommage de l'âme ». L'expression « dommage » est montrée par *Matth.* 16, 26 mêlé à *Lc* 9, 25 : « Que sert-il à l'homme de gagner tout l'univers et de perdre ou d'endommager son âme ? » et par *I Cor.* 3, 15 : « si l'ouvrage de quelqu'un est consumé, il subira dommage ». La distinction d'un péché « mort », d'un péché « faiblesse » et d'un péché « dommage », avec la même citation de *I Cor.* 3, 15 se lit dans un fragment sur *Luc* [59]. Nous ne prétendons pas rechercher ici en quoi consiste cette « mort de l'âme » qu'entraîne pour Origène le « péché pour la mort », donc sa conception de l'enfer : la réponse n'est pas aussi simple que l'ont cru les adversaires de l'Alexandrin et elle demande une ampleur que ne permettent ni les limites ni le sujet de cet article. En ce qui concerne les passages qui nous ont fait difficulté, on peut remarquer qu'il n'est pas question dans leur contexte du salut à travers le feu et conclure plus simplement que dans ces textes l'exégèse d'Origène manque un peu de précision et étend la mention du bois à des péchés qui peuvent être « pour la mort ».

Parmi les matériaux qui subiront l'épreuve du feu Origène fait parfois intervenir d'autres métaux en leur donnant une signification voisine de celle du bois, du foin et de la paille. Il se réfère alors à *Nombr.* 31, 21-23 et *Éz.* 22, 20. Aux Hébreux qui reviennent, chargés de butin, de combattre les Madianites, le prêtre Eléazar ordonne de la part de Iahvé de faire passer au feu pour les purifier « l'or, l'argent, le bronze, le fer, l'étain, le plomb » tout ce qui ne peut aller au feu passera par l'eau. Qu'ils soient précieux ou vils, ces métaux figurent tout ce que, donnés en spectacle aux anges, nous rapporterons des combats de cette vie [60]. Étain, bronze et plomb mêlés à l'or et à l'argent, tels sont les « vices et passions » qui dénaturent nos vertus et rendent nécessaire l'épreuve du feu d'après *Éz.* 22, 20 [61]. C'est alors l'image du creuset qui est au premier plan [62].

Dans l'exégèse du verset 13 l'expression « le jour » n'est pas relevée : aucun rapprochement n'est fait avec les emplois similaires de l'Ancien Testament. On lit seulement, sans explication aucune, dans le fragment sur *I Cor.* XV : « ... sachant que l'ouvrage que je construis le feu jugera ce qu'il est en ce jour-là [63] ». Le caractère eschatologique de l'épreuve est cependant mentionné la plupart du temps, quelquefois par un simple futur, ailleurs par des expressions plus précises. Ainsi : lorsque les anges et les puissances célestes nous contempleront, rapportant notre butin, après le combat contre les vices et les puissances adverses, quand nous partirons d'ici [64]. Cela se passera à la fin de notre vie [65], ou « à la consommation des siècles », qui ne semble guère en être distinguée [66]. Ce sera le moment

57. *Com. Jn* XIX, 14 (3), 84 (*GCS* IV p. 313 ligne 17).
58. *I Jn* 5, 16.
59. *Fragm.Lc* 129 (*GCS* IX² p. 280). Le copiste de l'unique manuscrit qui le contient, le *Palatinus 20* de la Bibliothèque Vaticane, a écrit à la suite : ταῦτα 'Ωριγένης εἰπὼν τὴν διαφορὰν οὐ προσέθηκεν. Fr. Fournier (dans *SChr* 87 p. 512 note 3) traduit : « En disant cela Origène n'a pas ajouté cette différence » et commente : « Le copiste souligne ainsi qu'Origène a trouvé dans l'Écriture la distinction entre les péchés ». On pourrait comprendre autrement cette glose : le copiste voudrait dire alors qu'Origène n'a pas donné d'autre explication permettant d'identifier de façon plus précise chacune des trois sortes de péchés.
60. *Hom. Nombr.* XXV, 5 (*GCS* VII p. 240 ligne 20).
61. *Hom. Éz.* I, 13 (*GCS* VIII p. 338 ligne 9).
62. Le même rapprochement entre *I Cor.* 3, 12 et *Éz.* 22, 20 intervient deux fois dans le *CCels* : IV, 13 et V, 15 : *GCS* I, p. 283; II p. 16.
63. *JThS* IX p. 244 ligne 20.
64. *Hom. Nombr.* XXV, 5 (*GCS* VII p. 240 lignes 18 et 30).
65. *Hom. Jér.* XVI, 5; XX, 3 (*GCS* III p. 137 ligne 28; p. 181 ligne 15).
66. *Hom. I R* grecque 10 (*GCS* III p. 294 ligne 12 : à la ligne 13 « quand nous partirons d'ici »; les deux expressions sont donc équivalentes).

du jugement où nos cœurs seront ouverts devant toutes les créatures raisonnables et où tous nos secrets seront manifestés [67]; celui de la « seconde résurrection », marquée par le « baptême de feu », et distinguée de la « première résurrection » que mentionne l'*Apocalypse* [68], opérée dès cette vie par le « baptême de l'Esprit Saint », qui nous conforme à la Résurrection du Christ selon *Rom.* 6, 3-6 [69]. Alors se produira l'entrée dans les biens célestes et le salut [70], dans la béatitude [71], dans le Paradis où est l'arbre de vie [72].

Parfois cependant, au lieu du futur, le présent est employé [73]. Dieu qui est feu consume les mauvaises pensées, les actions honteuses et les désirs de péché « lorsqu'il pénètre dans les intelligences des croyants et qu'il habite avec son Fils dans ces âmes qui ont été rendues capables de contenir son Verbe et sa Sagesse [74] ». L'épreuve du feu n'est donc pas réservée absolument à l'eschatologie : elle se produit déjà ici-bas dans la venue en chaque âme du Père et du Fils.

En effet, d'après la plupart des textes, le feu qui éprouve, c'est Dieu lui-même. Origène le lit dans deux versets du *Deutéronome* [75] appelant Dieu πῦρ καταναλίσκων, « feu consumant » ou « dévorant ». L'exégèse origénienne de cette appellation mérite d'être étudiée pour elle-même [76]. On l'envisage ici seulement dans le contexte des versets pauliniens qui sont l'objet de cet article. En voyant Dieu dans le feu qui éprouve ou éprouvera l'ouvrage construit par chacun, on ne peut dire qu'Origène trahisse l'intention de Paul, mais il la précise fortement. Pour l'Apôtre en effet ce feu est celui du « jour », le jour du Seigneur qui se manifestera « dans le feu ».

Assez fréquemment Origène ressent le besoin de préciser qu'il ne s'agit pas d'un feu corporel : ce serait une pensée indigne de Dieu. Il ne consume point du bois, du foin et de la paille au sens où nous entendons ces mots, mais des réalités spirituelles que ces matériaux symbolisent : leur lieu est l'*hégémonikon*, la partie supérieure de l'âme [77]. Cela est dit pour contrecarrer des opinions contemporaines : les interprétations des chrétiens anthropomorphites qui entendaient à la lettre les anthropomorphismes bibliques et subissaient la contamination du matérialisme stoïcien en ce qui concerne la nature de Dieu et de l'âme; les moqueries des philosophes païens, et en particulier de Celse, qui comprenaient les expressions de l'Écriture dans un sens étroitement littéral pour pouvoir mieux les tourner en dérision.

Puisque Dieu est feu « souviens-toi de ce qui est écrit : Ceux qui s'approchent de moi s'approchent du feu [78] ». Malgré ce que dit ici Origène cette phrase ne se trouve pas dans l'Écriture : c'est un *agraphon*, une parole attribuée au Christ par la tradition primitive, mais qui n'est pas rapportée dans le Nouveau Testament. « Moi » semble ici, d'après le contexte, se rapporter à Dieu. Il n'en est pas de même dans une autre citation origénienne, plus complète, de l'*agraphon*, mise expressément dans la bouche du « Sauveur » : « Qui est près de moi est près du feu : qui est loin de moi est loin du royaume [79] ». Le texte origénien de l'*agraphon* n'est conservé qu'en latin : le grec se trouve chez Didyme qui l'a vraisemblablement pris à Origène et l'attribue de même au « Sauveur » : Ὁ ἐγγύς μου ἐγγὺς τοῦ πυρός· ὁ δὲ μακρὰν ἀπ' ἐμοῦ μακρὰν ἀπὸ τῆς βασιλείας [80]. Dans quelques

67. *Com. Rom.* IX, 41 (*PG* 14, 1242B).
68. *Apoc.* 20, 6.
69. *Hom. Jér.* II, 3 (*GCS* III p. 19 ligne 21).
70. *Ibid.* p. 20 ligne 8.
71. *CCels* VI 44 (*GCS* II p. 115 ligne 6).
72. *Exh. Mart.* XXXVI (*GCS* I p. 34 ligne 3).
73. *Hom. Lév.* V, 3 (*GCS* VI p. 338 ligne 25), *Hom. Éz.* I, 3 (*GCS* VIII p. 324 ligne 9).
74. *PArch.* I, 1, 2 (*GCS* V p. 17 ligne 25).
75. *Deut.* 4, 24 et 9, 3.
76. Voir note 6 l'article de M. SIMONETTI.
77. *Hom. Lév.* V, 3 (*GCS* VI p. 338 ligne 25), *Hom. Éz.* I, 3 (*GCS* VIII p. 324 ligne 10), *Com. Jn* XIII, 23, 137-138 (*GCS* IV p. 246 ligne 26, texte très lacuneux), *PArch.* I, 1, 2 (*GCS* V p. 17 ligne 22), *CCels* IV, 13; VI, 70 (*GCS* I p. 283 ligne 9; II p. 140 ligne 4).
78. *Hom. Jos.* IV, 3 (*GCS* VII p. 311 ligne 22).
79. *Hom. Jér.* latine III (selon Jérôme), 3 (*GCS* VIII p. 312 ligne 25)
80. *Exp. Ps.* 88, 8 (*PG* 39, 1488D). A. RESCH (*Agrapha*, 2e édition, *TU* 30, 3/4), rapporte une conjecture de Harnack πυρός serait dû à une faute de lecture d'Origène à la place de πατρός et l'*agraphon* se rattacherait pour la première partie à *Jn* 14, 6, pour la seconde à *Mc* 12, 34.

passages le « feu » est mis en rapport avec le Christ. C'est en effet de lui que Jésus dit : « Je suis venu mettre le feu à la terre et qu'est-ce que je veux, sinon qu'elle s'enflamme? [81] ». Par là est plutôt exprimée la purification que déjà en cette vie la venue du Christ fait subir à l'homme. « Plût au ciel que ma terre soit embrasée de ce feu divin pour qu'elle ne porte plus épines ni chardons [82] ». « Ma terre », c'est ce qu'il y a en moi de terrestre et de charnel. Pareillement l'*Apocalypse* [83] peint le Fils de Dieu avec des yeux qui sont « comme la flamme du feu » : « ils consument en effet toute habitude (ἕξιν) mauvaise, appelée bois, foin, paille [84] ». Mais dans la plupart des textes le feu est rapporté à Dieu, c'est-à-dire au Père, dont ce mot est pour Origène le nom propre.

Le feu exprime l'οὐσία de Dieu, son essence, sa substance ou sa nature : « il ne détruit pas ce qui a été fait à son image et ressemblance, il ne consume pas sa propre créature, mais ce qui a été construit dessus avec du foin, du bois et de la paille [85] ». « Quel est ce feu si sage qu'il conserve mon or et montre mon argent plus resplendissant, qu'il laisse intacte la pierre précieuse qui est en moi, et qu'il consume seulement le mal que j'ai fait, ce que j'ai bâti par-dessus en bois, foin et paille ? [86] ». Dieu est en effet « feu dévorant pour les pécheurs, lumière pour les justes et les saints [87] ». L'or, il le fait briller [88], ou il le rend plus pur, mais tout ce qui est combustible est réduit en cendres [89]. Ainsi le feu divin « purifie la nature raisonnable, quand elle est pleine du plomb de la méchanceté et des autres matières impures, altérant ce qu'on peut appeler la nature d'or et d'argent de l'âme [90] ».

Tous les hommes subiront-ils l'épreuve du feu ? Bien des textes l'affirment : « le feu éprouvera l'ouvrage de chacun en montrant ce qu'il est ». « A ce que je pense, il faut que nous venions tous à ce feu. Même si quelqu'un est Paul, ou Pierre, il vient cependant à ce feu. » Les uns ne font que le traverser sans être atteint par sa flamme : « Mais s'il existe un pécheur comme moi, il viendra bien à ce feu comme Pierre et Paul, mais il ne le traversera pas comme Pierre et Paul [91]. » Ainsi le juste passera auprès de l'« épée de feu » sans en ressentir de dommage [92], et les Chérubins, gardiens du Paradis, le laisseront passer, alors que l'épée de feu retiendra ceux qui ont bâti en bois, feu et paille [93]. Cependant seuls auront besoin de la purification par le feu ceux à qui l'Esprit n'a pas suffi [94]. Cette dernière affirmation s'explique par un texte qui traite d'un thème voisin, au contenu identique, celui du baptême de feu. « Bienheureux celui qui est baptisé dans l'Esprit Saint et n'a pas besoin du baptême qui vient du feu. Trois fois malheureux celui qui a besoin d'être baptisé dans le feu... Et bienheureux celui qui a part à la première résurrection, celui qui a gardé le baptême de l'Esprit Saint. Quel est celui qui sera sauvé dans l'autre résurrection ? Celui qui a besoin du baptême qui vient du feu, lorsqu'il arrive à ce feu et que ce feu l'éprouve et que ce feu trouve en lui bois, foin, paille à brûler [95] ». On a vu plus haut le sens de cette « première » et de cette « seconde résurrection ». Si donc le saint, ou le juste, en qui il n'y a rien à brûler, vient à ce feu — il y va nécessairement, puisque ce feu est Dieu — il n'aura pas à être baptisé en lui, en tant que ce baptême exprime une purification douloureuse.

A côté du feu qu'est Dieu, il est aussi question d'un feu que chaque pécheur s'allume

81. *Lc* 12, 49 : *Hom. Éz.* I, 3 (*GCS* VIII p. 324 ligne 20). Voir la fin du fragment sur *Ps.* 118, 140 dans R. Devreesse, *Les anciens Commentateurs grecs des Psaumes, Studi e Testi* 264, Vaticano 1970, p. 70.
82. *Gen.* 3, 18 : *Hom. Lév.* 5, 3 (*GCS* VI p. 339 ligne 6).
83. *Apoc.* 2, 18.
84. *Sch. Apoc.* (*TU* 38/3 p. 27).
85. *Hom. Jn.* XVI, 6 (*GCS* III p. 138 ligne 17).
86. *Hom. Éz.* I, 3 (*GCS* VIII p. 324 ligne 16). Voir W. C. van Unnik, "The 'wise fire' in a gnostic eschatological vision". *Kyriakon, Festschrift Johannes Quasten.* Vol. I, Münster i. W. 1970, p. 277-288.
87. *Hom. Jér.* II, 3 (*GCS* III p. 19 ligne 20), *Com. Rom.* IX, 41 (*PG* 14, 1242 B).
88. *Hom. Jos.* IV, 3 (*GCS* VII p. 311 ligne 23).
89. *Hom. Lév.* XIV, 3 (*GCS* VI p. 482 ligne 27).
90. *CCels* IV, 13 (*GCS* I p. 283 ligne 24).
91. *Hom. Ps.* 36 III, 1 (*PG* 12, 1337B, texte ambigu).
92. *Hom. I R* grecque, 10 (*GCS* III p. 294 ligne 24) : *Gen.* 3, 24.
93. *Exh. Mart.* XXXVI (*GCS* I p. 33 ligne 20).
94. *Hom. Éz.* I, 13 (*GCS* VIII p. 337 ligne 17).
95. *Hom. Jér.* II, 3 (*GCS* III p. 19 ligne 14).

à lui-même. Ainsi dans le *Peri Archon* selon Rufin : « Voyons ce que veut dire la menace du feu éternel. Nous trouvons en effet dans le prophète Isaïe que le feu qui punit est montré comme propre à chacun. Il dit en effet : Marchez dans la lumière de votre feu et dans la flamme que vous vous êtes allumée à vous-mêmes [96]. Ces paroles paraissent indiquer que chaque pécheur s'allume à lui-même la flamme de son propre feu, et n'est pas plongé dans un feu qui aurait été allumé par un autre ou avant lui. La nourriture et la matière de ce feu sont vos péchés, nommés par l'apôtre Paul bois, foin ou paille [97] ». L'homélie III sur Ézéchiel [98] exprime la même idée avec les mêmes citations de *Is.* 50, 11 et de *I Cor.* 3, 12. Il s'agirait alors d'un feu alimenté par le souvenir des péchés et les remords. Est-ce un autre aspect de la même purification par le feu, ou s'agit-il d'un autre feu ? La mention du bois, du foin et de la paille parlerait en faveur de la première hypothèse. On trouve cependant une distinction nette du feu qui vient de Dieu et de celui qui vient de nous : « Tous ne sont pas purifiés avec ce feu qui est pris sur l'autel. Aaron est purifié par ce feu, ainsi qu'Isaïe et ceux qui lui sont semblables; d'autres qui ne le sont pas, parmi lesquels je me compte moi-même, nous serons purifiés avec un autre feu. Ce second feu ne vient pas de l'autel. Le feu qui vient de l'autel, c'est le feu du Seigneur; celui qui est hors de l'autel n'est pas du Seigneur, mais est propre à chaque pécheur dont il est dit : Leur ver ne mourra pas et leur feu ne s'éteindra pas [99]. C'est le feu de ceux-là mêmes qui l'ont allumé, selon ce qui est écrit ailleurs : Marchez dans votre feu et dans la flamme que vous vous êtes allumée à vous-mêmes [100]. » Il s'agit donc dans les deux cas d'un feu de purification.

Certains de ces textes sont ambigus quand on veut y retrouver notre distinction entre le Purgatoire et l'enfer : ainsi le début de l'homélie III sur le Psaume 36 [101]. Cependant on a vu plus haut Origène distinguer clairement, et dans un écrit grec indiscutable, des péchés qui sont mort de l'âme, d'autres qui sont faiblesse de l'âme, d'autres dommage de l'âme et c'est à ces derniers que s'applique alors *I Cor.* 3, 15. On trouve dans les homélies quelques échos de cette distinction : « Le Seigneur dit dans les Évangiles : Que sert à l'homme de gagner l'univers entier s'il perd ou endommage son âme [102]. Il semble montrer par là que quelques péchés causent un dommage, non cependant la mort; car celui qui a subi dommage, on dit cependant qu'il sera sauvé, comme à travers le feu. De là, à mon avis, l'apôtre Jean dit dans son épître que certains péchés sont pour la mort [103], d'autres non. Quelles sortes de péchés sont pour la mort, quelles sortes ne sont pas pour la mort, mais pour le dommage, je ne pense pas qu'il soit facile à quelque homme de le distinguer. Car il est écrit : les fautes, qui les comprend ? [104] ». Une distinction nette est faite aussi entre les pécheurs dont Dieu consume les fautes et les obstinés que la mort engloutit : « Mais Dieu, le feu, consume les péchés humains, il les supprime, les dévore, les purifie, selon ce qu'il dit ailleurs : je te purifierai au feu jusqu'à la pureté [105]. C'est cela manger le péché de celui qui offre un sacrifice pour le péché. Lui-même il a pris nos péchés [106] et en lui-même, en tant que feu, il les mange et les détruit. Ainsi, au contraire, ceux qui restent dans les péchés, on dit que la mort les engloutit, selon ce qui est écrit : la mort prévalant sur eux les engloutira [107] ». Malgré des textes plus confus, où le bois, le foin et la paille semblent s'appliquer à des péchés « pour la mort », Origène a donc une conscience nette que *I Cor.* 7, 15 concerne seulement certaines catégories de péchés.

96. *Is.* 50, 11.
97. *PArch.* II, 10, 4 (*GCS* V p. 177 ligne 1).
98. 7 (*GCS* VIII p. 355 ligne 9).
99. *Is.* 66, 24.
100. *Is.* 50, 11 : *Hom. Lév.* IX, 8 (*GCS* VI p. 432 ligne 17).
101. 1 (*PG* 12, 1337A) à partir de « *Sed si quidem...* ». On pourrait citer aussi *CCels* V 15 (*GCS* II p. 16 lignes 8-12), mais bien qu'il y ait une allusion au bois, au foin et à la paille le passage est présenté comme « l'opinion de certains Grecs » et la phrase suivante rapporte celle des « paroles divines ».
102. *Matth.* 16, 26.
103. *I Jn* 5, 16.
104. *Ps.* 18 (19), 12 : *Hom. Ex.* X, 3 (*GCS* VI p. 249 ligne 14).
105. *Is.* 1, 25.
106. *Matth.* 8, 17.
107. *Ps.* 48 (49), 15 : *Hom. Lév.* 5, 3 (*GCS* VI p. 338 ligne 26).

Le dommage subi sera douloureux. On a lu plus haut, à propos d'un thème tout proche : « Trois fois malheureux celui qui a besoin d'être baptisé dans le feu [108] ». « Le feu brûlera comme du foin leurs actions charnelles, torturant l'âme en même temps que le corps à cause des fautes corporelles qui se sont accumulées [109] ». Le *Commentaire sur Jean* précise de même à propos du feu qu'est le Seigneur et des péchés identifiés au bois, au foin et à la paille : « il convient au Seigneur de détruire de telles choses et de faire disparaître ce qu'il y a de pire; mais je pense que pendant que cela se produit, il y a souffrances et peines, qui ne viennent pas d'un châtiment corporel mais affectent l'*hégémonikon*, là où se trouve la construction qui mérite d'être détruite [110] ». Aussi l'homéliste ne partage guère l'enthousiasme de Paul quand il souhaite mourir pour être avec le Christ [111] : « Moi, je ne puis parler ainsi, car je sais que, lorsque je m'en irai, il faudra que mes bois soient brûlés en moi [112] ». Et pensant à la manière dont il a rempli son activité apostolique, il s'écrie : « Je crains moi aussi qu'à cause de moi du bois soit entré (dans l'édifice) et du foin et de la paille. Malheur à moi-même si par ailleurs je suis jugé digne de salut, car il est écrit : lui, il sera sauvé, mais comme à travers le feu, parce que je serai sauvé comme ayant été cause, pour n'avoir pas gardé la grâce et n'avoir pas bien construit, d'une construction pleine de bois, de foin et de paille, que ne veut pas le Verbe de Dieu [113] ». Cette purification douloureuse n'empêche donc pas le salut : cela est précisé dans le texte précédent et bien d'autres fois encore [114].

L'homélie XIII sur Jérémie [115], conservée en grec, pose avec clarté le problème qui fait l'objet de notre étude :

> Si nous quittons cette vie avec des péchés, mais aussi des bonnes actions, serons-nous sauvés à cause des bonnes actions sans qu'il soit tenu compte des fautes commises en toute connaissance ? Ou bien serons-nous châtiés pour les péchés sans obtenir aucun salaire pour les bonnes actions ? Mais la seconde solution, celle qui nous fait recevoir les maux et non les biens, n'est pas conforme à la justice de Dieu; et la première, celle qui nous fait recevoir les biens et non les maux, n'est pas davantage conforme à la justice de Dieu qui veut purifier et éliminer la méchanceté. Supposons que tu aies construit, sur le fondement, Jésus-Christ, qu'on t'a enseigné, non seulement de l'or, de l'argent, des pierres précieuses — plût au ciel que tu aies de l'or, beaucoup ou peu! —; supposons donc que tu aies de l'argent, des pierres précieuses et pas seulement cela, supposons que tu aies aussi du bois, du foin et de la paille; que veux-tu qu'il t'arrive après la mort ? Entrer dans le sanctuaire avec ton bois, ton foin et ta paille pour souiller le royaume de Dieu ? Ou au contraire tu veux rester dans le feu avec ton foin, ton bois et ta paille et ne rien recevoir pour ton or, ton argent, tes pierres précieuses ? Cela n'est pas davantage raisonnable! Quoi donc ? Il s'ensuit que tu dois recevoir d'abord à cause du bois le feu qui détruit le bois, le foin et la paille.

Cette doctrine d'une purification eschatologique, infligée pour les péchés moins graves et n'empêchant pas le salut, n'est guère familière aux contemporains d'Origène : certains textes le montrent : « Chacun de nous pense que puisqu'il n'a pas commis d'idolâtrie ni de fornication — plût au ciel que nous soyons purs de ces fautes! —, au sortir de cette vie, il sera sauvé ». Et il ne tient aucun compte des beuveries qui ont dépassé la mesure, des vols ou des moyens illégitimes de gagner sa vie. Il ne sait pas que selon Paul [116] nous devons tous comparaître devant le tribunal du Christ pour recevoir le salaire de nos actes.

108. *Hom. Jér.* II, 3 (*GCS* III p. 19 ligne 25).
109. *Ser. Matth.* 20 (*GCS* XI p. 36 ligne 28).
110. *Com. Jn* XIII, 23, 138 (*GCS* IV p. 247 ligne 2) : l'*hégémonikon* partie supérieure de l'âme, lieu de rencontre entre l'homme et Dieu. D'après *Hom. Jér.* XX (XIX), 8 (*GCS* III p. 190 ligne 22), le feu intelligible est bien plus douloureux que le feu sensible, car si ce dernier brûle la surface, le premier brûle le cœur, autre nom de l'*hégémonikon*.
111. *Phil.* 1, 23.
112. *Hom. Jér.* XX, 3 (*GCS* III p. 181 ligne 9).
113. *Fragm. I Cor.* XV (*JThS* IX p. 244 ligne 31).
114. *Hom. Jos.* IV, 3 (*GCS* VII p. 312 ligne 1), *Hom. I R* grecque 10 (*GCS* III p. 294 ligne 19).
115. 5-6 (*GCS* III p. 137 ligne 28).
116. *II Cor.* 5, 10.

Mais si on insiste sur le caractère purificatoire de tels châtiments, on risque aussi de détendre les énergies dans la lutte contre le péché. Dans ce cas on devrait taire cette doctrine, « mais les hérétiques nous obligent à publier ce qu'il faudrait cacher » : ces hérétiques sont tous les détracteurs du Dieu créateur et juge, blâmant sa cruauté [117].

I *Cor.* 3, 11-15 n'est pas le seul lieu scripturaire qu'Origène interprète d'une purification eschatologique. D'autres thèmes ont été rencontrés dans les textes cités et méritent d'être étudiés pour eux-mêmes : Dieu feu dévorant [118], le baptême de feu [119], le jugement, le retour au Paradis malgré les Chérubins et le glaive de feu qui en interdisent l'entrée [120]. Il faut y ajouter le thème, inspiré peut-être par la gnose valentinienne [121], des « douaniers de l'au-delà », figurés par les publicains, c'est-à-dire des anges déchus qui, postés aux frontières de ce monde, dépouillent les passagers de ce qui leur appartient, à eux les démons [122]; ou encore l'exégèse de *Lc* 12, 58-59, de la prison dont on ne sortira pas avant d'avoir payé le dernier sou [123]. La doctrine des purifications, ici-bas, ou dans l'au-delà, a dans la théologie d'Origène, en particulier quand il explique les sacrifices de l'Ancien Testament, une ampleur considérable : et corrélativement celle des « souillures », souvent distinguées des péchés.

Plusieurs textes interprètent donc I *Cor.* 3, 11-15 dans la perspective de Paul, celle de l'œuvre apostolique édifiée par les prédicateurs de l'Évangile sur le fondement du Christ : la plupart cependant appliquent ces versets à l'édifice que constitue la vie religieuse du chrétien. Il contient, certes, des bonnes œuvres et des vertus, mais aussi des fautes, plus ou moins graves. Plût au ciel qu'il n'y ait pas en lui de « péchés pour la mort », comme l'apostasie, l'homicide, la fornication, mais seulement ceux dont il s'agit ici, ceux qui endommagent l'âme. Cette construction subira l'épreuve du feu. Quand ? Après la mort ou à la « consommation des siècles » ? Les deux affirmations sont attestées et il ne semble guère que pour Origène les deux moments soient habituellement distingués. On ne trouve pas chez lui de différence entre le jugement particulier et le jugement général, ni de spéculation sur cette période intermédiaire entre le temps et l'éternité qui s'étendrait de la mort individuelle à la résurrection commune [124], comme dans la théologie postérieure. Cependant l'épreuve du feu peut se produire d'une certaine façon dès ici-bas. Il ne semble guère que la purification eschatologique soit distinguée du jugement lui-même.

Parfois ce feu désigne les remords intimes du pécheur. Dans la plupart des textes il est Dieu lui-même, « feu dévorant [125] ». Cette identification, que l'Écriture inspire à Origène, est d'autant plus remarquable qu'on la retrouvera plus tard dans les intuitions de certains mystiques, s'appuyant sur l'expérience de leurs purifications intérieures, surtout de sainte Catherine de Gênes dans son célèbre *Traité du Purgatoire :* le feu purifiant n'est autre que celui de l'amour divin, source à la fois d'une grande joie et d'une grande souffrance, car il rend l'âme consciente de son impureté et la purifie par là-même [126]. Selon Origène, celui qui a construit en bois, foin ou paille, Dieu le purifie en consumant douloureusement son édifice : mais lui sera sauvé, comme à travers le feu.

117. *Hom. Jér.* XX, 3 (*GCS* III p. 180 ligne 31), *Hom. Éz.* I, 3 (*GCS* VIII p. 325 ligne 2).
118. *Deut.* 4, 24 et 9, 3.
119. *Matth* 3, 11; *Lc* 3, 16.
120. *Gen.* 3, 24.
121. Voir A. Orbe, *Los primeros herejes ante la persecucion, Estudios Valentinianos* V, Roma 1956, pp. 126-159.
122. *Hom. Lc* XXIII (*GCS* IX², p. 144 ligne 16).
123. *Hom. Lc* XXXV (*GCS* IX², p. 196). Sur ces deux derniers thèmes voir A. Recheis (références note 6), pp. 152-164.
124. Il y a cependant une exception à signaler, un fragment d'origine inconnue sur l'état des êtres humains entre la mort et la résurrection à propos de la parabole du riche et de Lazare (*Lc* 16, 19-31) et de l'apparition de Samuel à Saül (*1R (1S)* 28, 3-25) : cité par Méthode dans *Aglaophon* ou *De la Résurrection*, que nous ne possédons plus en son entier que dans une version en vieux-slave (III, 17, éd. Bonwetsch *GCS* p. 413, ligne 17), son texte grec a été conservé par Photius dans le *Codex* 234 de sa *Bibliotheca* où il résume ce livre (éd. Henry CUF V pp. 105-106). Voir *PG* 11, 96AB.
125. Cet aspect échappe complètement à A. Michel quand il expose la doctrine d'Origène dans l'article « Purgatoire » du *DTC* : voir note 6.
126. Sainte Catherine de Gênes. *Textes* traduits et présentés par P. Debongnie, *Les Écrits des saints*, Namur 1962, pp. 27-54.

Depuis G. Anrich [127] on voit en Clément, qui y fait quelques allusions, et en Origène, les fondateurs de la théologie du Purgatoire. Ce dernier donne en effet à la purification eschatologique une grande place dans ses homélies et même dans toute son œuvre. Mais sa doctrine est plutôt une recherche, parfois peu cohérente et ambiguë, ballottée au gré des textes et des images scripturaires qui l'inspirent et il est assez délicat de la comparer aux spéculations de la théologie latine postérieure qui, en revanche, n'a pas toujours évité le risque de rationaliser artificiellement le mystère.

Toulouse. Institut catholique

127. Voir note 6.

ROBERT M. GRANT

THE STROMATEIS OF ORIGEN

At least three ancient writers produced books which they entitled *Stromateis*, thereby indicating the variegated nature of their work. These were Plutarch, Clement of Alexandria, and Origen. Only Clement's *Stromateis* survive as a whole, and it is a question whether or not Plutarch really wrote the fragment ascribed to him; it consists of nothing but a typical doxographical selection [1]. The work of Clement is far more important, and it has recently received the kind of analysis of which it is worthy in the detailed study by André Méhat [2]. This scholar provides us with a point of departure for our discussions of Origen.

> Nous savons que dix livres de *Stromates* ont été écrits par Origène. Qu'ils soient une continuation et une imitation de ceux de Clément, la chose n'est guère douteuse. Or, ils sont l'œuvre d'un écrivain qui connaissait les usages et les genres littéraires de son temps, qui possédait aussi nombre d'ouvrages que nous avons perdus; enfin qui avait sans doute connu Clément et se trouvait mieux placé que quiconque pour comprendre le but que son prédécesseur s'était proposé.

By viewing Origen as somehow the continuator of Clement's work, Méhat avoids treating Origen's *Stromateis* as merely exegetical. Instead, he insists—following Jerome—that the work was primarily intended to set forth a comparison between philosophy and Christian doctrine [3]. We shall bear Méhat's point in mind as we examine the contents of the fragments of the *Stromateis*.

First of all, we should consider a group of testimonies to the origin and nature of the work. Chronologically, the most important is the statement of Eusebius in his *Church History* (VI 24, 3). He is listing the works which Origen wrote before he left Alexandria in 230/231, and he says that he wrote those entitled *Stromateis*, ten in number, in the same city in the reign of Alexander, as is shown by the annotations in his own hand at the front of the tomes. Since the reign of Alexander lasted from 222 to 235, it is evident that Origen wrote the *Stromateis* at some point between 222 and 230. We do not have enough information to be sure that he wrote them, as René Cadiou suggested, toward the very beginning of Alexander's reign [4]. In any event, they probably belong to the period in which he was at work not only on commentaries but on the theological treatise *De principiis*. After he removed to Caesarea he still regarded the *Stromateis* as representative of his thought,

1. Eusebius, *Praep. ev.* I 8, 1-12; H. Diels, *Doxographi Graeci* (Berlin, 1879), 579-83; cf. 156-58.
2. *Recherches sur les « Stromates » de Clément d'Alexandrie* (Paris, 1966).
3. *Ibid.*, 104-6.
4. *La jeunesse d'Origène* (Paris, 1936), 249.

for in the thirteenth book of the *Commentary on John* he referred back to this earlier work [5].

Even more important than the question of the date is the question of the content of the *Stromateis*, not the content as known from the fragments but the content as intended by Origen. We must of course take seriously the statement of Jerome that "in imitation of Clement, Origen wrote ten *Stromateis*, comparing the views of Christians and philosophers with one another and confirming all the doctrines of our religion out of Plato and Aristotle, Numenius, and Cornutus" [6]. This is an important testimony, and it seems to be related to the statement of Porphyry that Origen "was always involved with Plato and was occupied with the writings of Numenius and Cronius, Apollophanes and Longinus and Moderatus, Nicomachus and the distinguished men among the Pythagoreans; he also used the books of Chaeremon the Stoic and Cornutus; and from them he learned the metaphorical method of the Greeks' mysteries and attached it to the Jewish writings" [7]. (Porphyry was probably right in not mentioning Aristotle, for whom Origen had little esteem) [8].

But the *Stromateis* were no mere compilation of Christian and philosophical opinions. There was a definite thesis involved, at least in some of the ten books, and it was a thesis closely resembling the one set forth in the last book *De principiis*, where Origen explains the necessity of the allegorical method. We see this expressed in Jerome's statement that "especially in the fourth book *On the resurrection*, and in the exposition of the first Psalm, and in the *Stromateis*, Origen says that a twofold error is current in the church—ours and that of the heretics" [9]. By "ours" Jerome must be referring to Origen's criticism of the "simpler believers," with whom Jerome was now associating himself. Origen's point must have been that the spiritual exegete falls into neither the crude literalism of the *simpliciores* nor the exaggerated allegorization of Gnostic heretics. His *Stromateis* were addressed, then, "to the perfect and to (his) pupils," as Jerome says [10]. The books combined philosophy with scripture in order to reach the goal of exegetical theology.

We turn now to the extant fragments of Books I, III-VI, and IX-X.

Book I

The only fragment from this book is barely legible and occurs in "a text-critical work of the tenth century" published by E. von der Goltz [11]. It is concerned with *James* 2,13: "Judgment will be merciless for the one who has not effected mercy," but it is not possible to say what Origen had in mind when he discussed the verse [12].

Book III

In his *Commentary on John* (XIII, 45) Origen explains that the "harvest for eternal life" of *John* 4, 36 refers to the state of mind of the true Christian; he has already made this point in the third book of the *Stromateis* when providing exegesis of *Matthew* 6, 4: "Your Father who sees will secretly reward you" [13].

5. *Ioh. comm.* XIII 14 (271-72 Preuschen).
6. *Ep.* 70, 4 (*CSEL* 54, 706).
7. Eusebius, *H. E.* VI 19, 8 (560, 11-17 Schwartz).
8. Cf. H. Crouzel, *Origène et la philosophie* (Paris, 1962), 31-35.
9. *C. Ioann. Hieros.* 25 (*PL* 23, 392A).
10. *C. Rufin.* I 18 (*PL* 23, 431C).
11. *Texte und Untersuchungen* XVII 4 (Leipzig, 1899), 46.
12. *James* 2, 13 is not among the passages from Origen cited by J. B. Mayor, *The Epistle of St. James* (London, 1892), lxiiif. (cf. J. H. Ropes, *The Epistle of St. James*, New York, 1915, 92-93). Presumably he would have quoted the verse in relation to predestination and in regard to *Romans* 9, 14-18, but in the relevant sections of *Rom. comm.* VII, 15-18 (*PG* 14, 1142A-52C) there is no use of James.
13. Cf. Cadiou, *op. cit.*, 250 n. 2.

Two other passages in this book were concerned with the interpretation of the divine election as discussed in *Romans* 9, 10-11 and 9, 23 [14]. Since in the latter verse Origen certainly read ἵνα γνωρίσῃ τὸν πλοῦτον, etc., without the preceding καί, we may perhaps assume that he mentioned Romans 9, 11 as a parallel, beginning with ἵνα. The basic problem with which he was concerned, however, must have been related to predestination and free will, discussed, for example, in the third book *De principiis*.

Book IV

All the fragments we possess from this book have to do with *I Corinthians*, and since according to Jerome's list of Origen's works he wrote nothing on this epistle [15] we must probably infer that the catena fragments published by J. A. Cramer [16] and re-edited by Claude Jenkins [17] are all derived from the *Stromateis*. We shall discuss only those specifically ascribed to the *Stromateis*, however; these are all included in the collection of von der Goltz. The first, on *I Corinthians* 6, 14, deals with Origen's reading of the text: "God both raised the Lord and raised us up" [18]. Origen noted that the verse thus speaks of the resurrection as a past event and explained that those who had received partial knowledge (cf. *I Cor.* 13, 9.12) had received a partial resurrection. The second, on *I Corinthians* 7, 31, explains that the reading should not be "and those who use this world as not consuming this world" but "those who use this world as not using this world." In his exegesis Origen then defined the second "use" as "abuse" [19]. The third fragment, on *I Corinthians* 7, 34, refers to "the more accurate copies" as reading "the unmarried woman and the unmarried virgin." Both are properly called unmarried because Paul is emphasizing the importance of celibacy for devotion to the Lord [20]. The fourth, on *I Corinthians* 9, 20-22, points out that Paul was actually a Jew and "weak" (he does not say, "Not being a Jew" or "Not being weak") but became only "like one under law" and "like one without law" [21]. (Origen must therefore have read ἐγενόμην τοῖς Ἰουδαίοις Ἰουδαῖος in *I Cor.* 9, 20.) Finally, like most of the early Fathers, Origen read "Let us not test Christ" in *I Corinthians* 10, 9 and supported his reading with a reference to "the rock as taken allegorically of Christ" in the fourth verse of the same chapter [22].

The fourth book of the *Stromateis*, as far as we can tell, dealt not with a particular theological theme but with exegetical notes on I Corinthians. To be sure, such themes were present, just as they were in Books IX-X in spite of the concentration there on the book of Daniel. By using the title *Stromateis* Origen was free to incorporate various kinds of materials into his discussions.

Book V

Jerome severely criticizes the allegorical exegesis of *Jeremiah* 22, 24-30 which Origen provided in this book. Origen regarded Christ, not the king of Judah, as the ring which God the Father pulled off and sent into the land of captivity, into the valley of tears; he was crucified and his mother, the synagogue (or is this Jerome's addition ?), was captured

14. Von der Goltz, *op. cit.*, 58-59.
15. *Ep.* 33, 4 (*CSEL* 54, 255-59).
16. *Catenae Graecorum Patrum* V (Oxford, 1844).
17. *Journal of Theological Studies* 9 (1907-8), 231-47, 353-72, 500-14; 10 (1908-9), 29-51.
18. Von der Goltz, *op. cit.*, 62; the book number should probably be Δ instead of A.
19. *Ibid.*, 63.
20. *Ibid.*, 64.
21. *Ibid.*, 65; read <ἄνομος> after ἀνόμοις.
22. *Ibid.*, 65-66.

and cast out. It was, indeed, Christ whom Jeremiah called "abominated" and "sterile" [23].

The other fragment of this book at first appears to be merely a bit of biblical lore. Quoted in the catena of Cramer [24], it explains that a "Sabbath day's journey" is 2,000 cubits in extent and relates the distance to that mentioned in *Numbers* 35, 5. But in *De principiis* IV 3, 2 we see what Origen made of this information. He cites the Jewish tradition on the subject to show first that the command not to go out on the Sabbath (*Exodus* 16, 29) is literally impossible, while the Jewish modification of it is a "lifeless tradition". Once more he is defending allegorization.

Book VI

The subject of this book too is allegorization. Throughout the fourth book *De principiis* Origen insists on the concealment of the truth in the letter of the scriptures, and in works written considerably later he maintains the same view [25]. What especially aroused Jerome's ire when he dealt with the sixth book of the *Stromateis*, was that here Origen explicitly quoted Plato's defence of the medicinal lie (*Rep.* III, 389b) and then went on to give the biblical examples of Judith, Esther, and Jacob, and to argue that this kind of lie was necessary for disciples of him who said, "I am the truth" (*John* 14, 6) [26]. Actually Origen must have been concerned not so much with justifying the ways of human teachers as with explaining the presence of false statements in scripture when taken literally.

Book IX

As in the case of *I Corinthians*, Origen wrote no treatises specifically dealing with the exegesis of the book of Daniel [27], although he did compose a letter to Julius Africanus in response to criticisms of the canonicity of the story of Susanna [28]. Origen's exegesis of the book of Daniel occurs chiefly in the ninth book of the *Stromateis*, where it was read by Jerome [29].

The method Origen follows is the same allegorical method which he had employed so thoroughly in regard to the book of Lamentations [30], and many of the themes are the same. When Azarias laments the fate of the Hebrew people, Origen refers his words to the heavenly Jerusalem and to the souls thence fallen to earth. Set in a place of tears (see Book V) and confusion, they lament their former sins [31]. Origen insisted that the kings mentioned in the book of Daniel all signified the devil. The story of Nebuchadnezzar, he held, was certainly allegorical, for a man delicately brought up could not have eaten grass for seven years; he could not have lived with wild beasts without harm; his subjects would not have waited seven years for his restoration — and Chaldaean history shows that there was no regent or immediate successor [32]. No one would have bound him with an iron and gold chain [33].

From *Daniel* 4, 6 onwards, Origen made use of Theodotion's version because the

23. *Jerem. comm.* IV (*PL* 25, 849B-C).
24. *Op. cit.*, III, 10, 16-21.
25. *Ioh. comm.* X 5 (175); *C. Cels.* III 52, IV 18.
26. *C. Rufin.* I 18 (*PL* 23, 431A-C); *Ep.* 84, 3 (*CSEL* 55, 124-25).
27. Cf. *Jerome*, *Ep.* 33, 4.
28. *PG* 11, 48B-85D; for Africanus cf. W. Reichardt in *Texte und Untersuchungen* XXXIV 3 (Leipzig, 1909).
29. Cf. J. Lataix, « Le commentaire de saint Jérôme sur Daniel », *Revue d'histoire et de littérature religieuses* 2 (1897), 164-73, 268-77.
30. Cadiou, *op. cit.*, 107-16.
31. *PL* 25, 509C-510A (*Dan.* 3, 37).
32. *Ibid.*, 513A-B (*Dan.* 4, 1); cf. Origen, *Jerem. hom.* 1, 3 (3, 4 Klostermann); *Ezech. hom.* 11, 5 (432, 1 Baehrens).
33. *Ibid.*, 516A (*Dan.* 4, 20); 518A (*Dan.* 4, 33) is hypothetical.

Septuagint was unreliable [34]. In addition, the Septuagint did not contain *Daniel* 4, 6 itself, with its reference to Daniel as having the holy Spirit of God in himself. This verse was important to Origen.

What was also important to him was that he could use the future repentance of these kings as allegorical references to the future repentance of the devil. At the end he would repent (and be saved); the stories of both Nebuchadnezzar and Darius prove this point [35].

Such are the main ideas of Book IX. We can hardly doubt that Porphyry was parodying them when he suggested that Homer spoke allegorically about Achilles and Hector, with reference to the devil. "Before the victory of Achilles, Hector exalted himself above all and was considered mightier than all others. He did this in order to confuse (διαβαλεῖν) people. But this marks the end of the method finding a higher meaning!" [36] Porphyry has had enough of Origen's pan-diabolism.

Book X

In the tenth book Origen dealt with the visions and predictions at the end of Daniel and, according to Jerome, "encouraged us to seek for what we do not understand" [37]. In dealing with the seventy weeks of *Daniel* 9, 24, Origen claimed, as did many other early Christians, that their meaning is to be sought throught historical study, by investigation of the number of years from the first year of Darius up to the advent of Christ. In *De principiis* IV 1, 5 he similarly views this period as historical. Again, he views the words of *Daniel* 12, 3 as to be taken rather literally. The learned saint, in his view, would be like the heaven; the simple saint would be like the stars—not so bright [38].

Soon afterward must have come a concluding remark on the book of Daniel as a whole, and on the allegorical interpretation of it [39].

> Librum autem illum potest solvere qui scripturarum sacramenta cognovit et intelligit aenigmata et verba tenebrosa propter mysteriorum magnitudinem et interpretatur parabolas et occidentem litteram transfert in spiritum vivificantem.

As Lataix pointed out, these cannot be the words of Jerome, who throughout his commentary on Daniel has ridiculed such exegesis. Moreover, the expressions, with their allusions to biblical language, are thoroughly characteristic of Origen.

It seems likely that Porphyry has these words of Origen too in mind when he writes against the Christians and specifically against allegorizers and Origen their chief [40]. He says that they treat what was spoken plainly by Moses as αἰνίγματα and as θεσπίσματα πλήρη κρυφίων μυστηρίων. These are Origen's terms, whether taken from the *Stromateis* or not.

But this was not the end of Book X. Origen included a few comments on Susanna and on Bel and the Dragon, making use of the learning of certain 'Hebrews' and of his own word studies [41]. At the very end he turned once more to expound Galatians in favor of the allegorical method [42], doubtless discussing the ἀλληγορούμενα of *Galatians* 4, 24 (though Jerome does not say so) and certainly relying on Paul's words about freedom in 5, 13 as a point of departure [43].

We see, then, that from beginning to end the *Stromateis* consisted of a combination

34. *Ibid.*, 514A; cf. *De princ.* I 3, 3.
35. *Ibid.*, 512B-C (*Dan.* 3, 96); 527A (*Dan.* 6, 25).
36. "Papyrus fragment from Didymus of Alexandria": C. Bender in *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 3 (1968), 82-95.
37. *PL* 25, 549B.
38. *Ibid.*, 576C.
39. *Ibid.*, 577B (*Dan.* 12, 4).
40. Eusebius, *H. E.* VI 19, 4 (558, 18-21).
41. *PL* 25, 580 B (*Sus.* 4); 582C (*Sus.* 58-59); 584A (*Bel.* 18).
42. Jerome, *Gal. comm.*, prol. (*PL* 26, 333A).
43. *Ibid.*, 434A-36A.

of textual, literary, historical, and philosophical discussions, all intended to lead up to the free use of the allegorical method. Such discussions can lead to difficulties if they fall into the hands of hostile critics. We have already noted points at which they seem to have fallen into the hands of Porphyry. Now we turn, finally, to consider the influence of Origen, especially in the *Stromateis*, upon the anti-Christian work of the great Neoplatonist critic.

Porphyry

We have already referred to several passages in which Porphyry seems to have had Origens' *Stromateis* in mind. (See notes 7, 36, and 40.) The two passages cited by Eusebius from Porphyry's third book against the Christians are related specifically to Origen as the leading Christian allegorizer. First Porphyry ridicules the allegorical method as used by Christians; then he blames Origen for its employment, contrasting him with his teacher Ammonius; finally he explains that Origen was introducing Greek ideas (derived from the philosophers he names) into the Jewish materials. Eusebius rightly suggests that Porphyry's ideas are not altogether consistent. He could have made his point more vigorously had he noted that Porphyry accepted Chaeremon's criticism of the Stoics who found physical phenomena in Egyptian myths but not incorporeal and living beings [44]. But he quoted or was to quote this passage from Porphyry in the *Praeparatio Evangelica* [45], not the *Church History*. In any event, when Porphyry attacked the Christians he used literary and historical criticism, just as he did when dissecting the Gnostic *Apocalypse of Zoroaster* [46]. In his view there was no reason for seeking an allegorical interpretation.

We begin with Porphyry's criticisms of the book of Daniel because of the suggestion offered by Lataix. Origen "a certainement préparé les voies à Porphyre, et peut-être celui-ci a-t-il utilisé les *Stromates* pour attaquer l'authenticité de Daniel" [47]. It is not so much that we can find particular passages in which Porphyry significantly criticized views like Origen's (though see note 36 above), as that the whole purpose of Porphyry's exegesis is to substitute a historical interpretation for Origen's allegorisations. The book of Daniel was not composed by the author whose name it bears; instead "it was written by someone who was in Judaea in the time of Antiochus surnamed Epiphanes. Daniel did not foretell future events but described past happenings. Whatever he described up to the time of Antiochus contains true history. If he had any ideas about what happened afterwards he was mistaken, for he did not know the future" [48]. In addition, on Porphyry's view it could be proved to be a forgery, for it was not in use among the Hebrews and it was composed in Greek; in the story of Susanna Daniel uses a play on Greek words [49]. Here Porphyry seems to be relying on Origen's claim that Susanna was a part of Daniel and on his statement that Hebrews doubted the Hebraic origin of the etymologies used in *Susanna* 58-59 [50]. Presumably he could have used Africanus' attack on the etymologies, but Africanus' argument against the canonicity of Susanna would have been of no use to him.

There are a few instances in which both Porphyry and Origen commented on the same verses in *I Corinthians*. On *I Corinthians* 7, 31 Porphyry simply disregarded Origen's careful analysis of the text and turned to the more basic question of the nature of escha-

44. *Ep. ad Anebonem* 36-38; cf. J. Pépin, *Mythe et allégorie* (Paris, 1958), 464-65.
45. *Praep. ev.* III 4, 2.
46. *Vit. Plot.* 16; cf. J. Bidez-F. Cumont, *Les mages hellénisés* (Paris, 1938), II, 249; S. Giversen, *Apocryphon Johannis* (Copenhagen, 1963), 253.
47. *Op. cit.*, 271.
48. Jerome, *Dan. comm.* prol. (*PL* 25, 491A); A. Harnack, *Porphyrius "Gegen die Christen"* (Abhandlungen der preuss. Akad. der Wiss. zu Berlin, Philos.-hist. Kl., 1916, no. 1) frag. 43A.
49. *Ibid.*, 492B (frag. 43B).
50. See note 41.

tology[51]. On *I Corinthians* 9, 20-22, he disregarded Origen's readings entirely and took up the question of slavery and freedom in a manner not unlike Origen's[52]. These instances certainly do not show that there is any connection between the *Stromateis* and Porphyry.

Thus far, therefore, we cannot say that Porphyry took many significant arguments from Origen. (It is always difficult to demonstrate the influence of one lost work on another!) But if we consider the whole of what remains from Porphyry's treatise, we shall find it important that in many instances Porphyry takes literally, and ridicules, precisely those New Testament passages which Origen took allegorically. We present the evidence in tabular form, following the sequence of the gospels.

Frag. 48 Harnack	*Matth.* 4, 6.	Origen: Christ tempted only as man: *De princ.* IV 3, 1; *Luc. hom.* 29 (131 Rauer); 31 (187); *Matt. ser.* 92 (210 Klostermann); 126 (262).
Macar. Magn. II 2[53]	9, 24.	Origen allegorizes: *Luc. frag.* 15 (239-40 Rauer).
Macar. Magn. II 7[53]	12, 48.	Origen allegorizes "brothers": *Ioh. comm.* X 9 (178-79 Preuschen).
Frag. 54 Harnack[54]	13 (parables).	Origen finds important: cf. my book *The Eearliest Lives of Jesus* (London, 1961), 101-6.
Frag. 55	14, 15.	Origen hesitates: literal in *Exod. hom.* VI 4 (195 Baehrens); semi-allegorical, *Matt. comm.* XI 4-6 (esp. 6, p. 43, 25 Klostermann).
Frag. 57	17, 25.	Origen has difficulties: *Matt. comm.* XIII 6 (193-94 Klostermann).
Frag. 95[55]	17, 20.	Allegorical: *Matt. comm.* XIII 6. 7 (192, 197-198).
Frag. 24	18, 22.	Not literal: *ibid.*, XIV 5 (282).
	26, 51.	Historical with a *mysterium : Matt. ser.* 101 (221).
Frag. 58	19, 24.	Allegorized: *Matt. comm.* XV 20 (406-9).
Frag. 61	26, 6.	Not literal: *Matt. ser.* 77 (184).
Frag. 15	27, 46.	Like Porphyry, Origen compared the gospel accounts, but suggested that perhaps they should be allegorized: *Matt. ser.* 138 (283).
N. F. IV[56]	*Luke* 14, 12 f.	Allegorized: *Luc. frag.* 68 (266).
Macar. Magn. II 6[57]	14, 26 f.	Sometimes allegorized: cf. *Luc. frag.* 29, 10 (146).
Frag. 14 Harnack	23, 45.	Not an eclipse: *Matt. ser.* 134 (272).
Frag. 68	*John* 5, 46 f.	Christ not literally expressed in the law: *Ioh. comm.* XIII 26 (251, 3-9).
Frag. 69	6, 53 f.	Eating flesh, drinking blood allegorized: *Ioh. comm.* XXXII 24 (468); *Lev. hom.* VII 5 (387 Baehrens).
Macar. Magn. II 3[58]	11, 39.	Raising of Lazarus allegorized: *In Ps. I*, 5 = Methodius, *De res.* I 23, 7 (248, 5-7 Bonwetsch); *Ioh. comm.* XXVIII 9 (399-400); Eustathius, *De engastr.* 21 (PG 18, 556D).

51. Macarius Magnes, *Apocrit.* IV, 1 (Harnack in *Texte und Untersuchungen* XXXVII 4, Leipzig, 1911, 68, 27-70, 24) = frag. 34.
52. *Ibid.*, III 30 (58, 17-60, 14) = frag. 27.
53. G. Mercati, *Nuove note di letteratura biblica e cristiana* (Studi e Testi 95, Rome, 1941), 66.
54. For Porphyry see also M. Gronewald in *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 3 (1968), 96.
55. On divine power in Porphyry see also D. Hagedorn-R. Merkelbach in *Vigiliae Christianae* 20 (1966), 86-90.
56. Harnack, "Neue Fragmente des Werks des Porphyrius gegen die Christen," *Sitzungsberichte der preuss. Akad. der Wiss. zu Berlin*, 1921, 270.
57. Mercati, *op. cit.*, 66.
58. Mercati, *loc. cit.*

To these examples from the gospels we add one more from the epistles. Porphyry vigorously attacked the eschatological picture provided in *I Thessalonians* 4, 15-17 [59]—and Origen had already allegorized the details of the picture [60].

What we suggest has happened is this. In his desire to rid the New Testament of its literal crudities and the consequent historical and philosophical problems, Origen proceeded to treat much of it as allegory, in many instances (and most thoroughly in the fourth book *De principiis*) providing proofs that when taken literally some statements were unhistorical, impracticable, or unedifying. By so doing, he presumably supposed that he was making the Bible intelligible not only to himself but also to like-minded persons both inside the church and outside it. Indeed, his assessment of the situation was doubtless correct at Alexandria in the time before Plotinus taught there. (Plotinus began to teach just after Origen left). But Plotinus was no Numenius or Cronius or Ammonius Saccas. He was not a devotee of the allegorical method as a solvent for religious differences, and under his guidance at Rome his pupil Porphyry seems to have lost some of his enthusiasm for the method [61]. In any event (as we have noted) Porphyry's attitude to Christians was not unlike his attitude to Gnostics. He found no reason to look for historical or philosophical truth in their writings. When he encountered the *Stromateis* of Origen, with their criticisms of the Bible and their subsequent allegorizations, he presumably found that a good deal of his anti-Christian task had been done for him. All he had to do was accept Origen's negative statements (although in many instances he went farther along this line) and reject the deeper spiritual meanings which Origen had sought to find. In this regard the critical work of Origen provided a *praeparatio Neoplatonica* for the work of Porphyry. "En tout cas", as Lataix says, "il est facile de comprendre pourquoi la tradition ecclésiastique a laissé perdre cet ouvrage d'Origène" [62].

In addition, of course, the *Stromateis* were replaced by works better arranged and more thoroughly developed: the treatise *De principiis* and the major commentaries on books of the Bible.

Perhaps we have now explained some of the mysteries related to this lost work by Origen and at some points have come closer to the secret doctrines discussed by Cardinal Daniélou at the end of his *Message évangélique et culture hellénistique*. In any event, our study is dedicated to him in the hope that it will provide a modest addition to the study of Origen, in which for so long he has been a leader.

CHICAGO. THE UNIVERSITY

59. Frag. 35 HARNACK.
60. JEROME, *Ep.* 119, 10 (*CSEL* 55, 467); cf. ORIGEN, *Jerem. hom.* VIII 5 (60 Klostermann).
61. This statement is based on the sequence of Porphyry's works as discussed by R. BEUTLER in *Pauly-Wissowa, RE* XXII (1953), 279-98; on the date of *Adversus Christianos* after 271, cf. A. CAMERON in *Classical Quarterly* 17 (1967), 382-84.
62. LATAIX, *loc. cit.* (note 47). After completing this essay I happened to look again at E. STEIN, *Alttestamentliche Bibelkritik in der späthellenistischen Literatur* (Lwow, 1935), and I found that he makes a similar point about Celsus' use of Philo's criticism *sans* allegorization—but not about Porphyry and Origen.

RICHARD P. C. HANSON

DID ORIGEN APPLY THE WORD HOMOOUSIOS TO THE SON?

This essay will try to convince the reader that the answer to the question which forms its title must be a decided No. It is a source of satisfaction to the author that so great an authority as his Eminence Cardinal Daniélou, in whose honour these essays are gathered together, should have declared himself decisively in favour of this view [1].

I

The question of whether Origen could have used the word *homoousios* of the Son, or would have used it, is one that has been much debated. On the affirmative side are H. Crouzel [2], and J. N. D. Kelly [3], on the negative (as has been already indicated) J. Daniélou and M. Simonetti [4]. Bethune-Baker appeared to incline to the affirmative [5]. This essay will confine itself to the strictly historical question as to the evidence, not that Origen could have used the term, but that he did use it. The case will here be argued that several prominent and able Origenists avoid the use of the term before the Arian controversy made it a controversial one, and that it is most unlikely that they should have done so had their master Origen used it in a Trinitarian context, even once. The argument will continue by examining the one alleged occurrence of the word in Origen's works and showing the extreme implausibility of the passage and suggesting that Jerome's explanation of how it came to be cited is in all probability substantially correct. It is the view of the author of this essay that the remarks upon the subject of the compatibility of Origen's views with the doctrine of the consubstantiality of the Son of M. Simonetti are most judicious. He points out that though the concept is not incompatible with Origen's ideas about the relation of the Son to the Father, the question is complicated by Origen's use of *ousia* to mean individual reality (elsewhere expressed by *hypostasis*), and that Origen preferred to describe the unity of Father and Son as a unity of love, of will and of action. There can be little doubt that Origen believed that the Son was of the same nature as the Father, but this would not have prevented him from saying that the Son's *ousia* is distinct from

1. J. DANIÉLOU, *Origène* (Paris 1948), p. 258, " Entre le Fils et le Père, il ne reconnaît pas seulement une différence de personne, mais de nature", which I take to be incompatible with the view that Origen could have used *homoousios* of the Son.
2. *Théologie de l'Image de Dieu chez Origène* (Paris 1955), pp. 98-110.
3. *Early Christian Doctrines* (London 1958), p. 130 : "Whether or not the term ὁμοούσιος is original in this passage (there seems to be no cogent reason why it should not be), the idea expressed is authentically Origenist."
4. *Studi sull' Arianesimo* (Rome 1965), p. 125, n. 76; and see the references to his comments in the Περὶ Ἀρχῶν below.
5. *The Meaning of Homoousios in the Constantinopolitan Creed* (Cambridge, Texts and Studies, Vol. VII, No. I, 1901), pp. 26-27.

that of the Father. A further complication is introduced by the unreliability of Rufinus' translation of those passages in the Περὶ Ἀρχῶν which refer to this subject [6]. This question cannot be decided simply from a consideration of the text, in original Greek or Latin translation, of Origen's surviving works. Apart from the one controversial passage where the epithet *homoousios* does appear to occur, Origen leaves the question quite undecided, except perhaps inasmuch as there is only this one Trinitarian use of the word [7]. Whatever else may be said, we can be sure that *homoousios* was not a favourite nor frequent term as applied to the Son in Origen's thought.

If we now follow the line of argument mapped out for this essay above, we shall examine the attitude of Origen's disciples and admirers to this word in the period before the outbreak of the Arian controversy had made it a word to which everybody was bound to refer. The first of these is Dionysius of Alexandria. The evidence concerning the attitude of Dionysius of Alexandria to the word *homoousios* as applied to the Son is scanty and in parts is quite obscure. The following facts, however, are clear. In a letter to bishops Euphranor and Ammonius of the Libyan Pentapolis, directed against the Sabellianism which was prevalent in those parts, Dionysius made use of two expressions, comparing the relation of the Son to the Father to that of a vine to its planter and a ship to its builder, which aroused the alarm of Dionysius' namesake of Rome. His perturbation was increased by the fact that in this letter Dionysius of Alexandria had said that the word *homoousios* is found nowhere in the Bible, and had therefore presumably rejected it as an unsuitable word to use in Trinitarian contexts. As a consequence, Dionysius of Rome wrote two letters, one to the church of Alexandria expounding the correct attitude to Sabellianism, and another to Dionysius of Alexandria himself. In reply to the second letter Dionysius of Alexandria wrote a work called Ἔλεγχος καὶ Ἀπολογία, parts of which are extant because Athanasius quoted them in his *De Sententia Dionysii*. The relevant passage in Dionysius' reply to his namesake of Rome runs thus [8]:

> πλὴν ἐγὼ γενητά τινα καὶ ποιητά τινα φήσας νοεῖσθαι, τῶν μὲν τοιούτων ὡς ἀχρειοτέρων ἐξ ἐπιδρομῆς εἶπον παραδείγματα ἐπεὶ μήτε τὸ φυτὸν <ταὐτὸν> ἔφην τῷ γεωργῷ, μητὲ τῷ ναυπηγῷ τὸ σκάφος. εἶτα τοῖς ἱκνουμένοις καὶ προσφυεστέροις ἐνδιέτριψα καὶ πλέον διεξῆλθον περὶ τῶν ἀληθεστέρων, ποίκιλα προσεπεξέυρων τεκμήρια, ἅπερ καί σοι δι'ἄλλης ἐπιστολῆς ἔγραψα· ἐν οἷς ἤλεγξα καὶ ὃ προφέρουσιν ἔγκλημα κατ'ἐμοῦ ψεῦδος ὄν, ὡς οὐ λέγοντος τὸν Χριστὸν ὁμοούσιον εἶναι τῷ θεῷ. εἰ γὰρ τὸ ὄνομα τοῦτό φημι μὴ εὑρηκέναι μηδ'ἀνεγνωκέναι που τῶν ἁγίων γραφῶν, ἀλλά γε τὰ ἐπιχειρήματά μου τὰ ἑξῆς, ἃ σεσιωπήκασι, τῆς διανοίας ταύτης οὐκ ἀπᾴδει.

A little later Dionysius says his opponents throw "these two unsuitable expressions" (τοῖς δυσὶ ῥηματίοις ἀσυνθέτοις) at him like stones [9]. Dionysius is, of course, making the best of his case here; Athanasius in his *De Sententia Dionysii* tries to defend him by the implausible suggestion that his doubtful expressions referred to Christ's human nature, not his divinity. A clearer light is cast on the matter, however, by Basil of Caesarea, who had read (as we have not) all Dionysius' letters and works in connection with the subject [10]. Basil is much more open and honest about the heterodoxy of Dionysius than was Athanasius. He accuses Dionysius of Alexandria of having sown the seeds of the doctrine that the Son is unlike the Father *(anomoion)*. The reason for this, he says, was that Diony-

6. M. SIMONETTI, *I Principi di Origene* (Turin, 1968), pp. 139, n. 35, 154-5, n. 51, 156, n. 60, 542 n. 7, and *Studi sull' Arianesimo*, p. 125 n. 76.

7. It is scarcely necessary to add that Origen uses the word in non-Trinitarian contexts, which do not in fact tell us much about the sense which he attached to it, e.g. *Commentary on John* (ed. H. E. Brooke, Cambridge 1896), 13.25 (272.(17), 19), 20.20 (64.3) and 24 (70.16, 19), all reproducing the use of the term by Gnostic heretics.

8. This passage is from Athanasius, *De Sententia Dionysii*, 18; it can be found conveniently printed in C. L. FELTOE, *The Letters and Other Remains of Dionysius of Alexandria* (Cambridge 1904), p. 188.

9. FELTOE, *op. cit.*, p. 190.

10. BASIL OF CAESAREA, *Letters*, ed. Y. Courtonne (Budé Series, Paris 1957), I.9.2

sius inclined too much in the opposite direction to that of the error of Sabellius. Dionysius, he says, desiring to demonstrate the success of his argument against Sabellius' view that the Father and the Son are the same thing,

> οὐχ ἑτερότητα μόνον τῶν ὑποστάσεων τίθεται, ἀλλὰ καὶ οὐσίας διαφορὰν καὶ δυνάμεως ὕφεσιν (gradation) καὶ δοξῆς παραλλαγήν.

Consequently Dionysius lapsed into unorthodoxy. On the *homoousios*, Basil says that Dionysius takes different attitudes in his writings:

> νῦν μὲν ἀναιρῶν τὸ ὁμοούσιον διὰ τὸν ἐπ' ἀθετήσει τῶν ὑποστάσεων κακῶς αὐτῷ κεχρημένον [11], νῦν δὲ προσιέμενος ἐν οἷς ἀπολογεῖται πρὸς τὸν ὁμώνυμον.

In addition, says Basil, Dionysius used very unsuitable language about the Spirit, rejecting him from the Godhead and classing him lower, with the created and worshipping creation.

We must conclude from this testimony given without any ulterior motive that Dionysius distinctly taught the difference of *ousiai* in the Father and the Son and the Son's subordination and that at one point he definitely rejected the term *homoousios* as applied to the Son, even though, when taxed by his namesake of Rome, he admitted that it was a permissible word to use in a Trinitarian context. Clearly he was a consistent Origenist who, no doubt, believed that the Son or Logos was from God in the fullest sense, and, like Origen, subordinated the Son radically to the Father, reproducing Origen's concept of the Son as a *ktisma* [12]. It is clear that Dionysius knew Origen and was friendly towards him [13]. It is almost impossible to imagine that, had Origen applied the term *homoousios* to the Son, this disciple of his writing within a few years of Origen's death would have taken an attitude towards the word which, until he was strongly admonished by the bishop of Rome, was unmistakeably hostile. Certainly we can conclude that *homoousios* was not in the accustomed vocabulary of Origenists; if it was one of their distinctive views that the Son's *ousia* was separate, or even different, from the Father's, this would be understandable.

The next piece of evidence for the attitude of Origen's disciples to the word *homoousios* is provided by the document known as the *Letter of Hymenaeus*. This is a letter addressed by six bishops of sees in Palestine and its neighbourhood, led by Hymenaeus of Jerusalem, demanding from the person to whom it is addressed that he shall subscribe to the Christological doctrine expressed in it. Its doctrine has obvious affinities with Origen's teaching. It is reasonable to conclude that this letter is genuine and that it was addressed to Paul of Samosata during the controversy over his Trinitarian views [14]. The main opposition to Paul must have been Origenist in outlook, and it is not without significance that the synod which, after considerable controversy, condemned Paul of Samosata apparently condemned the use of the word *homoousios* in a Trinitarian debate and in some way associated him with its use [15]. Once again, we find Origenists hostile to the use of this word in a Trinitarian context, and once again it becomes wholly unlikely that Origen ever used the word in such a context.

The last, and most important, disciple of Origen whose attitude to the word *homoousios* we shall examine is Eusebius of Caesarea. Eusebius, of course, lived well into the beginning of the Arian controversy, and indeed outlived Arius himself. He had every reason to know the importance of the word *homoousios*, and we shall look at what he said about it

11. "because of the man who used the term perversely to deny the distinction of Persons" (i.e. Sabellius).
12. Περὶ 'Αρχῶν 4.1, and see SIMONETTI's comment on this passage in his translation of this work cited above (p. 543 nn 10 & 11). It is interesting to note that Origen quotes *Prov.* 8.22 in this context.
13. See FELTOE, *op. cit.*, p. XXV.
14. For the arguments for the genuineness of this document, the places where it can be found, and its character, see R. P. C. HANSON, *Tradition in the Early Church* (London 1962), pp. 82 & 83.
15. The matter is very obscure; it is best treated in H. DE RIEDMATTEN, *Les Actes du Procès de Paul de Samosate* (Freibourg 1952).

immediately after the Council of Nicaea had adopted it into the Church's creed in 325. But Eusebius wrote two long and weighty works in the very early years of the fourth century, before the Arian controversy had broken out, known today as the *Preparatio Evangelica* and the *Demonstratio Evangelica*, and his views expressed in these about the relation of the Son to the Father deserve careful study for the light which they can throw on the subject of this essay. Eusebius, I need scarcely say, was a great admirer of Origen. The amount of space which he devotes to Origen in his *Ecclesiastical History* demonstrates this, as well as his references to Origen in his other works, and his friendship with Pamphilus, the martyr-scholar, who produced in prison, assisted by Eusebius, that very defence of Origen which, in Rufinus' translation, appears to represent Origen as using *homoousios* of the Son. Eusebius was very well acquainted with Origen's works, regarded himself as reproducing Origen's doctrines, and also knew what Dionysius of Alexandria had written both to reject and to accept the *homoousios*[16]. His views developed before the Arian controversy about the Father will be valuable for our enquiry.

One or two passages from his earlier work, which is less concerned with Christological doctrine, *Praeparatio Evangelica*, are relevant to our quest. In one place Eusebius compares the Son with the Father[17]:

> μετὰ τὴν ἄναρχον καὶ ἀγένητον τοῦ θεοῦ τῶν ὅλων οὐσίαν, ἄμικτον οὖσαν καὶ ἐπέκεινα πάσης καταλήψεως, δευτέραν οὐσίαν καὶ θείαν δύναμιν, ἀρχὴν τῶν γενήτων ἁπάντων πρώτην τε ὑποστᾶσαν κἀκ τοῦ πρώτου αἰτίου γεγενημένην.

This is very nearly a contradiction of *homoousios*. A similar passage, in which Eusebius is reproducing a passage from a work (no longer extant) of Philo, Ζητήματα καὶ Λύσεις, of which Eusebius approves, can be compared[18]:

> ὁ πρὸ τοῦ λόγου θεὸς κρείσσων ἐστὶν ἢ πᾶσα λογικὴ φύσις· τῷ δὲ ὑπὲρ τὸν λογον ἐν τῇ βελτίστῃ κάι τινι ἐξαιρέτῳ καθεστῶτι ἰδέᾳ οὐδὲν θέμις ἦν γέννητον ἐξομοιοῦσθαι.

Later, Eusebius declares that the *ousia* of the Logos comes second after that of Father, deriving its source from him and reproducing him in an image (πρὸς αὐτὸν ἀπεικονισμένη)[19]. First is the *ousia* of the Father:

> τῆς ἀνεκφράστου καὶ ἀπειρομεγέθους δυνάμεως τοῦ θεοῦ τῶν ὅλων, δευτερούσης δὲ μετὰ τὸν πατέρα τῆς δημιουργικῆς ὁμοῦ καὶ φωτιστικῆς δυνάμεως του θείου λόγου[20].

And Eusebius proceeds to distinguish the Persons of the Trinity according to consistently Origenist lines[21]. It is obvious that in many of his uses of the word *ousia* he is referring to the Person and not to the substance. Later still, he says that existent things are not ὁμοούσια with τὸ ἀγαθόν (which he identifies with God), but derive their being from him who is himself beyond being[22]. Presumably therefore the fact that the δευτέρα οὐσία in the Godhead derives his being from the πρώτη οὐσία does not make him *homoousios* with the first *ousia*.

There is much more Christological and Trinitarian material in the *Demonstratio Evangelica*. In this work Eusebius virtually describes the Logos as created. God, he says, the sole true ingenerate omnipotent God, desired to create a rational creation and determined to make ἀσωμάτους τινὰς καὶ νοερὰς καὶ θείας δυνάμεις, and also human souls who would have free will. For this purpose he thought it right that there should be ἕνα τὸν τῆς δημιουργίας ἁπάσης οἰκόνομον ἡγεμόνα τε καὶ βασιλέα τῶν ὅλων[23], by

16. Eusebius, *Historia Ecclesiastica* 7.26.
17. *Praeparatio Evangelica* (*Eusebii Caesariensis Opera*, rec. G. Dindorf, Leipsig, Teubner Series, 1877, vols. 1-3), VII.12.1-2.
18. *Ibid* VII.13.1.
19. *Ibid* VII.15.1.
20. 5.
21. 6-9.
22. *Ibid* XI.21.6.
23. *Demonstratio Evangelica* (rec. Dindorf, ut supra), IV.1.1-8, and here especially 4.

which he clearly means the Logos. This supreme God is the fountain of all, above all being, ineffable, incomprehensible, exercising providence. What he wills comes into existence. It is wrong to think that God created anything out of nothing. His will is the material *(hyle)* for all created things [24]. Though Eusebius showers many high metaphysical titles upon the Logos, he also calls him τὸ τέλειον τελείου δημιούργημα, καὶ σοφοῦ σοφὸν ἀρχιτεκτόνημα, ἀγαθοῦ πατρὸς ἀγαθὸν γέννημα. He is called God because he is the *eikon* of the high God [25].

Later Eusebius remarks that one modification of the model describing the Son's relation to the Father as a ray coming from light is that the Son is not simply the Father's *energy*, because ὁ δὲ υἱὸς ἕτερόν τι ἢ κατὰ ἐνεργείαν τυγχάνει, καθ'ἑαυτὸν οὐσιώμενος (having his separate existence) [26]. It was the Father's will that produced the Son; and in effect Eusebius says that the Son is the image of the Father's *ousia* (τῆς οὐσίας τοῦ πρωτοῦ... τὴν ὁμοίωσιν ἐπάγοιτο) [27]. In the next book he describes the Logos as

> οὐσιώδη τοῦ θεοῦ λόγον, δεύτερον τῶν ὅλων αἴτιον, ἢ οὐσίαν νοερὰν, καὶ θεοῦ πρωτότοκου ἐναρέτου φύσιν, τὴν πρὸ τῶν γεννήτων θείαν καὶ πανάρετον δύναμιν, ἢ τῆς ἀγεννήτου φύσεως νοερὰν εἰκόνα [28].

Later in the same book Eusebius discusses the generation of the Son [29]. His main conclusion is that the Son is the image or "perfume" of the Father's *ousia* and can be described as ἐκ or ἀπὸ τῆς οὐσίας of the Father. But he never uses the term *homoousios*. He insists that we must not think that the Son came from the Father as our births take place, οὐσίαν ἐξ οὐσίας κατὰ πάθος ἢ διαίρεσιν μεριστὴν καὶ χωριστὴν [30]. The Son is not ἀγέννητος ἐν τῷ πατρί, μέρος ὢν αὐτοῦ, so as to leave the Father deprived when he was produced, for this would mean that there were two *agenneta* [31]. It is wrong to say that the Son was generated out of nothing, for the generation of the Son is different from the creation of things through the Son [32]. Eusebius is unwilling to define how the Son is begotten, and this is a reluctance which he voices more than once elsewhere. But if a definition had to be given it would run like this [33]:

> τάχα δ'ἄν <τις> εἴποι τῆς τοῦ ἀγεννήτου φύσεως καὶ τῆς ἀνεκφράστου οὐσίας, ὥσπερ εὐωδίαν τινα καὶ φωτὸς αὐγήν, τὸν υἱὸν ἐξ ἀπείρων αἰώνων, μᾶλλον δὲ πρὸ πάντων αἰώνων ὑποστῆναι, γενόμενόν τε συνεῖναι, καὶ συγγενόμενον ἀεὶ τῷ πατρὶ ὡς τῷ μύρῳ τὸ εὐῶδες καὶ τῷ φωτὶ τὴν αὐγήν.

But the Son is not like light in that light co-exists ontologically (οὐσιωδῶς συνυπαρχεῖ) with its source, ὁ δέ γε τοῦ θεοῦ λόγος καθ' ἑαυτὸν οὐσίωταί τε καὶ ὑφέστηκε καὶ οὐκ ἀγεννήτως συνυπαρχεῖ τῷ πατρί [34].

If these words do not actually rule out *homoousios*, at least they suggest unmistakeably that their author does not use a vocabulary which contains that word. Eusebius goes on to say that in another respect the Son's relation to the Father is not like of scent to its source (which is Eusebius' favourite analogy) οὐδὲ γὰρ ἐξ οὐσίας τῆς ἀγεννήτου κατά τι πάθος ἢ διαίρεσιν οὐσιώμενος, οὐδέ γε ἀνάρχως συνυφέστηκε τῷ πατρί [35], for this clearly could not happen to a father and son. Eusebius then attempts an even more accurate description of the relation of the Father to the Son [36]:

24. 5-7.
25. *Ibid* IV.2.1,2. γέννημα is applied to the Son again IV.15.35.
26. IV.3.4.
27. 7,8.
28. *Ibid* IV. Praef. 1; cf V.44, ἡ πρὸ τῶν γεννήτων θεία καὶ πανάρετος οὐσία, ἡ νοερὰ καὶ πρωτότοκος τῆς ἀγεννήτου φύσεως εἰκών.
29. V.1.1-24.
30. V.1.8,9.
31. 13.
32. 15.
33. 18.
34. 19.
35. 20.
36. 21.

εἴη δ'ἂν ταύτῃ καὶ εἰκὼν θεοῦ, ἀρρήτως πάλιν καὶ ἀνεπιλογίστως ἡμῖν, ζῶντος θεοῦ ζῶσά τις καὶ καθ'αὐτὴν ὑφεστῶσα ἀΰλως καὶ ἀσωμάτως καὶ τοῦ ἐναντίου πάντος ἀμιγῶς, ἀλλ'οὐχ οἵα τις πάλιν ἡ παρ' ἡμῖν εἰκών, ἕτερον μὲν ἔχουσα τὸ κατ' οὐσίαν ὑποκείμενον, ἕτερον δὲ τὸ εἶδος, ἀλλ' ὅλον αὐτὸ εἶδος ὤν, καὶ αὐτοουσίᾳ τῷ πατρὶ ἀφομοιούμενος.

It is fairly obvious that this means that the Son is not a mere reflection of the Father, but reproduces in his own self-existence the self-existence of the Father. A little later [37], Eusebius describes the Father and Logos as

μόνον ἀληθῶς ἀγαθόν, ἀγαθοῦ γεννητικόν, δευτερεύοντος δὲ καὶ ὡς ἂν ἀπὸ πρώτης καὶ ἡγουμένης οὐσίας ἐπιχορηγουμένου τοῦ υἱοῦ, ὃς καὶ μόνος τῆς πατρικῆς οὐσίας εὐωδία τις ἡμῖν ἀνείρηται.

The conclusion to be drawn from all this material is clear enough. For Eusebius, the Son is ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός, but not ὁμοούσιος. He is a complete reproduction in a begotten *(gennetos)* form of the Father, possessing his own *ousia* (meaning Person), which he derives from the Father. Formally speaking, the Son might be described as *homoousios* in the generic sense, for he is αὐτοουσίᾳ τῷ πατρὶ ἀφομοιούμενος, though this refers to his self-existence not to his substance. But it is very significant that Eusebius does not use the word *homoousios* for the Son, even though there had been before the outbreak of the Arian controversy speculation concerning the Son's relation to the Father's *ousia*. Eusebius knew that Dionysius of Rome insisted upon this term. He knew that Dionysius of Alexandria had reluctantly conceded it. Yet Eusebius did not use it. If Pamphilus, his great friend, really had not long before Eusebius wrote his *Demonstratio Evangelica* produced in his *Defence of Origen* a passage from the master which used *homoousios* of the Son, it is very difficult to believe that Eusebius would have refrained (one almost says, carefully refrained) from using the term in this very detailed and meticulous discussion of the relation of the Son not only to the Father, but specifically to the Father's *ousia*. If Bethune-Baker was correct in thinking that before 325 *homoousios* in Trinitarian contexts always means "of identical *ousia*", and not "of generic *ousia*" (a thesis whose truth I gravely doubt), then certainly Eusebius' doctrine positively amounts to a denial of *homoousios*. In any case, I see no reason to doubt that Eusebius is correctly reproducing Origen's doctrine here, and in large part Origen's vocabulary (if we allow the substitution of εὐωδία for ἀτμίς). The fact is that Origen had no motive to use this term *homoousios* of the Son's relation of the Father. It did not consort naturally with vocabulary which he used for discussion of Christological and Trinitarian themes, nor did it readily express anything which he wanted to say on these subjects. It will become clear that Rufinus had, in contrast, every motive for representing Origen as using it.

Before we finish with Eusebius, we should note what Eusebius said to the people of his see many years later when as a result of the decision of the Nicene Council of 325 he found himself forced to accept the term *homoousios* applied to the Son [38]. Eusebius describes the Emperor as commanding the creed because it represented his own belief, with the sole addition of the word *homoousios*, and this was inserted, at the Emperor's insistence, not in any corporeal sense, not to suggest that God could be divided or a part of him separated, but it must be interpreted θείοις δὲ καὶ ἀπορρήτοις ῥήμασι. Later, after giving the creed, Eusebius explains what he means in much greater detail. He accepts *homoousios*, he says, for the sake of peace and harmony, and also for the sake of orthodoxy, just as he accepts γεννηθέντα καὶ οὐ ποιηθέντα to secure the entire distinction between the Son, through whom all things were created, and the things created by him; and

37. 24.

38. SOCRATES, *Church History* 1.8.

Eusebius adds, characteristically, τοῦ τρόπου τῆς γεννήσεως ἀνεκφράστου καὶ ἀνεπιλογίστου πάσῃ γενετῇ φύσει τυγχάνοντος. He goes on to warn against misunderstanding the intention of the *homoousios*, and then describes its positive function:

> παραστατικὸν δὲ εἶναι τῷ πατρὶ τὸ ὁμοούσιον τὸ μηδεμίαν ἐμφερείαν πρὸς τὰ γενητὰ κτίσματα τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ ἐμφαίνειν· μόνῳ δὲ τῷ πατρὶ τῷ γεγεννηκότι κατὰ πάντα τρόπον ἀφωμοιῶσθαι, καὶ μὴ εἶναι ἐξ ἑτέρας τε ὑποστάσεως καὶ οὐσίας, ἀλλ᾽ ἐκ τοῦ πατρός.

And Eusebius goes on to support the *homoousios* with precedents:

> ἐπεὶ καὶ τῶν παλαιῶν τινὰς λογίους καὶ ἐπιφανεῖς ἐπισκόπους καὶ συγγραφέας ἔγνωμεν ἐπὶ τῆς τοῦ πατρὸς καὶ υἱοῦ θεολογίας τῷ τοῦ ὁμοουσίου συχρησαμένους ὀνόματι.

In this last quotation Eusebius almost certainly has Dionysius of Rome in mind, and just conceivably Dionysius of Alexandria. The name of Origen, who was not a bishop, does not easily fit the description, and it could be conjectured that had Eusebius intended Origen here he would have invoked the name which must still have been very influential among theologians in the Eastern church.

It does not appear from this explanation given by Eusebius that he believed that *homoousios* could mean "of identical being," "possessing an identity of being," with the Father. On the interpretation which he gives here, Eusebius could still believe that the Son was created and produced by the Father, though not as the other creatures and productions. What is crystal clear, however, from this letter is that the word *homoousios* is unfamiliar to Eusebius, that the word does not belong to his vocabulary, and that he regards it as calling for a long, elaborate and slightly specious explanation. Since Eusebius was a devout and lifelong Origenist, this is an emphatic indication that the word, as applied to the Son, was not in Origen's vocabulary.

II

Having shown that the word *homoousios* as applied to the Son was unaccustomed and even uncongenial to Origen's disciples and champions as late as the first decade of the fourth century, and that after the Nicene Council Eusebius, the great admirer of Origen, accepted it only in terms which suggest that it was not part of his ordinary vocabulary, we must now examine carefully the single passage in which Origen apparently does apply this term to the Son. It occurs in Rufinus' translation of Pamphilus' work originally published in Greek, known as *Apologia Pamphili Martyris pro Origene*, of which only the first book survives and only in this version [39]. This work takes the form of quotations from Origen interspersed with remarks made directly by Pamphilus himself, each portion preceded by the name of either Origen or Pamphilus. To the work is prefixed a Preface by Rufinus himself [40] in which he is very careful to demonstrate his orthodoxy, even giving a kind of rule of faith, including a statement that the Holy Trinity is *unius substantiae*. Pamphilus begins by giving a little summary of Origen's doctrine, under various headings, illustrated by quotations from the master, and then undertakes to answer nine separate accusations which have been made against Origen. The first accusation [41] is *quod aiunt eum innatum dicere Filium Dei*. Pamphilus, having produced some extracts from Origen to counter this charge, goes on to say:

39. Migne, *Patrologia Graeca* 17.580, 581; the passage which we are considering is printed again in Migne, *PG*. 14.1308.

40. 539-42.

41. 578.

Pamphilus : De libris Epistolae ad Hebraeos, quomodo ὁμοούσιος *est cum Patre Filius, id est, unius cum Patre substantiae, alienus autem a substantiis creaturae...* [42] *Et post aliquanta* [from the same work of Origen].
Origenes : Oportet autem scire nos quia per ineffabilia quaedam et secreta ac recondita quemdam modum sibi faciens Scriptura sancta conatur hominibus indicare et intellectum suggerere subtilem. Vaporis enim nomen inducens, hoc ideo de rebus corporalibus assumpsit ut vel ex parte aliqua intellegere possimus quomodo Christus, qui est sapientia, secundum similitudinem eius vaporis qui de substantia aliqua corporea procedit, sic etiam ipse ut quidam vapor exoritur de virtute ipsius Dei ; sic et sapientia ex eo procedens ex ipsa substantia Dei generatur ; sic nihilominus et secundum similitudinem corporalis aporrhoae esse dicitur aporrhoa gloriae omnipotentis pura quaedam et sincera. Quae utraeque similitudines manifestissimae ostendunt communionem substantiae esse Filio cum Patre. Aporrhoea enim ὁμοούσιον, *videtur, id est, unius substantiae cum illo corpore ex quo est vel aporrhoea vel vapor.*
Pamphilus : Satis manifeste, ut opinor, et valde evidenter ostensum est quod Filium Dei de ipsa Dei substantia natum dixerit, id est ὁμοούσιον, *quod est, eiusdem cum Patre substantiae, et non esse creaturam, nec per adoptionem, sed natura Filium verum, ex ipso Patre generatum* [43].

We should first note the context of this use of *homoousios* which Origen is supposed to have made. Pamphilus is refuting the charge against Origen, *quod aiunt eum innatum dicere Filium Dei*, i.e. the accusation that the Son of God was ingenerate. It is certain that *innatum* translates ἀγέννητος and not ἀγένητος. No Origenist would seek to defend Origen against the charge of teaching that the Son was unaffected by becoming, had never experienced entry into existence, was *agenetos*, for Origen certainly had taught this and no disciple of his would want to deny that he had. But it would have been quite possible to misunderstand or misrepresent Origen as teaching that that the Son was unbegotten, had never been begotten. His doctrine of the eternal generation of the Son could easily lend itself, in an intellectual atmosphere in which economic Trinitarianism was the traditional theology, to this misrepresentation. We may take it that it was against such misunderstanding that Pamphilus wanted to defend his master at this point in his work. In that case, it is quite irrelevant to say that the Son is consubstantial with the Father. If anything, this argument would strengthen the view that Origen regarded the Son as ingenerate; certainly it does nothing to contradict such a view. Some of the material in the quotation from Origen supposed to have been brought forward by Pamphilus at this point might be said to answer the accusation which Pamphilus sets out to refute. It would be a possible answer to point out how the Son derives from the Father as a breath or emanation from its source. It might even be relevant to remind the reader that Origen had taught that the Son was ἐκ τῆς οὐσίας of the Father. But to point to Origen's having used the word *homoousios* of the Son's relation to the Father would not advance the argument an inch. This observation makes this alleged passage from Pamphilus doubtful to start with. One may also ask, what motive would Pamphilus have had in stressing, and in dragging in an irrelevant argument to stress, that Origen had used the word *homoousios* of the Son? It was not a controversial word, a touchstone, in Pamphilus' day. But Rufinus had every motive to introduce this word into the work.

Next we must observe that the last two sentences of the quotation which Pamphilus is supposed to have given from Origen are easily detachable from the rest, the words which

42. 580.
43. 581. The Biblical reference is to *Wisd.* 7.25 :
LXX ἀτμὶς γάρ'ἐστιν τῆς τοῦ θεοῦ δυνάμεως
καὶ ἀπόρροια τῆς τοῦ παντοκράτορος δοξῆς εἰλικρινής
Vulgate *vapor est enim virtutis Dei*
et emanatio quaedam est claritatis omnipotentis Dei
sincera.

begin *Quae utraeque similitudines* and which end *vel aporrhoea vel vapor*. It could well be that Rufinus added these two sentences, perceiving that this was a passage where Origen had said that the Son was from the Father's substance and thinking this a suitable place to furnish Origen with unimpeachable proofs of orthodoxy according to the standards of the end of the fourth and beginning of the fifth century, and added what was supposed to be a comment from Pamphilus both before and after the quotation to emphasize his point. What Pamphilus should have said at the end of the quotation was that this passage proves that Origen taught that the Son was generate, was begotten. What Pamphilus is represented as saying is that the passage proves that Origen taught that the Son was not a creature nor adopted as Son. This inconsistency suggests that Rufinus had doctored the passage.

That Rufinus was capable of doing such a thing is quite clear. He tells us himself that he had performed this operation on Origen's text as he translated it. Under the impression that heretics and malevolent people had tampered with Origen's works, he had not only suppressed certain passages as he translated [44], but he altered the sense of others to accord with his ideas of orthodox doctrine, and, most tactlessly, he instanced the practice of Jerome in this respect as his great exemplar and justification [45]. He said that this operation was particularly necessary in Origen's book Περὶ 'Αρχῶν :

> *Sicubi ergo nos in libris eius aliquid contra id invenimus quod ab ipso in ceteris locis pie de Trinitate fuerit definitum, velut adulteratum hoc et alienum aut praetermisimus, aut secundum eam regulam protulimus quam ab ipso frequenter invenimus affirmatam. Si qua sane velut peritis iam et scientibus loquens, dum breviter transire vult, obscurius protulit, nos, ut manifestior fieret locus, ea quae de ipsa re in aliis eius libris apertius legeramus, adiecimus explanationi studentes; nihil tamen nostrorum diximus, sed licet in aliis locis dicta, tamen sua sibi reddidimus* [46].

Scherer's edition of the fragments of the Greek of Origen's *Commentary on Romans* found at Toura show that Rufinus certainly filled out Origen's text in a verbose way [47], but unfortunately the fragments do not cover any controversial passages. Other evidence does, however, show small but significant examples, where the original Greek survives, of Rufinus altering the text for doctrinal reasons [48]. In the passage from the *Defence of Origen* which we have been considering, Rufinus had a very strong motive to tamper with the text; it was his custom to do so; we need not doubt that we have, in the appearance of *homoousios* applied to the Son's relation to the Father, another instance of Rufinus altering Origen's text for doctrinal reasons, perhaps the most heinous instance of all.

44. RUFINUS, *Liber de Adulteratione Librorum Origenis*, MIGNE *PG* 17, 615 ff & especially 619-32. It is worth noting that in this work Rufinus says that Origen's text both described the Father and the Son as *unius substantiae, quod Graece* ὁμοούσιος *dicitur* and in later chapters of the same work described him as *alterius substantiae et creatum* (619), thereby, in Rufinus' view, showing that the text was interpolated. Here Rufinus must be referring to the Περὶ 'Αρχῶν, where Origen describes the Son as from the *ousia* of the Father (not as *homoousios*) and also as a *ktisma*. This was quite possible in Origen's system, but Rufinus has inaccurately represented this as a contradiction betwen *homoousios* and *heterousios*. Probably Origen had said in this work that the Son is a different Person *(ousia = hypostasis)* to the Father. For the same argument advanced by Rufinus see also RUFINUS, *Origenis Commentarium in Epistolam S. Pauli ad Romanos* (*PG* 24.831 ff), 831-32.

45. RUFINUS, *Prologus in Libros* Περὶ 'Αρχῶν *Origenis Presbyteri*, *PG* 11.111-114.

46. *Ibid* 112.

47. J. SCHERER, *Le Commentaire d'Origène sur Rom. III.5-V.7* (Cairo 1957).

48. See R. P. C. HANSON, *Origen's Doctrine of Tradition* (London 1954), pp. 40-42, where several unmistakeable instances are given of Rufinus tampering from his translations of Origen's Περὶ 'Αρχῶν, his *Homilies on Leviticus* and his *Commentary on the Song of Solomon*, and also from a passage dealing with the Holy Spirit in Rufinus' translation of the first book of Pamphilus' *Defence of Origen*, unconnected with the passage from that work which we have already cited.

A little further light can finally be thrown on this subject if we examine what Jerome says about it. Though Jerome had in his earlier years been a great admirer of Origen, and had translated some of his works into Latin, by the closing years of the fourth century he had come to regard Origen as a dangerous heretic, and was furious with Rufinus when he held Jerome up as his great exemplar in translating and in editing Origen. Jerome denied that Origen's works were, or ever could have been, interpolated and corrupted. One of his arguments was that Eusebius, Origen's ardent admirer and disciple, reproduced in his own writings everything that Jerome and his contemporaries objected to in Origen [49]. Jerome had an unlikely theory that the work called Pamphilus' *Defence of Origen* was not by Pamphilus but by Didymus or someone of his school and period; he noted that Pamphilus' *Defence* reproduced (in a passage which is not extant today) about a thousand lines of the beginning of the sixth book of Eusebius' (no longer extant) *Defence of Origen*, and he thought that Didymus or his contemporary had under the name of Pamphilus copied this passage [50]. In a work specially written against Rufinus, Jerome accused him of having interpolated and altered Origen's text of the Περὶ Ἀρχῶν in translating it so as to make it yield orthodox sense [51]. In the same work he mentions Rufinus' translation of Pamphilus' *Defence of Origen*, and accuses Rufinus of interpolating, altering and suppressing here too [52]. In this work Jerome also deals with Rufinus' *Liber de Adulteratione Librorum Origenis* and discusses Rufinus' statement in this book that Origen's text contradicted itself in that in one passage it affirmed the *homoousios* of the Son and in another declared that the Son was of a different *ousia* from the Father. Jerome deals with this question by saying nothing at all about the passage where Origen is supposed to have applied *homoousios* to the Son but by declaring emphatically that Origen was heretical on the subject of the Son's *ousia*, that Eusebius' doctrine certainly was unorthodox on this point, and that Didymus, in his commentary on Origen's Περὶ Ἀρχῶν, admitted that Origen had been heretical on the Son's *ousia* [53].

At first sight, it seems strange that Jerome says nothing about the passage produced by Rufinus, allegedly translating Pamphilus, showing that Origen had used *homoousios* of the Son. Surely if Jerome could have shown that in the original Greek of Origen's *Commentary on the Epistle to the Hebrews* or of Pamphilus' *Defence of Origen* Origen had not used the word *homoousios* of the Son, he would have done so ? This omission by Jerome might be used to suggest that Jerome knew that Origen *had* used *homoousios* of the Son, because he does not directly deny this. But a passage to be found a little later in Jerome's *Apologia adversus Libros Rufini* clears up this difficulty. In this passage, while repeating his implausible theory that the *Defence of Origen* was not by Pamphilus, he reveals that he had never known this work in any other form than in Rufinus's translation [54]. Since presumably Jerome had not read Origen's *Commentary on the Epistle to the Hebrews* [55], he could not directly prove that Rufinus had tampered with the text at this point. He could only strongly suspect that Rufinus had done so, and voice his suspicions. For all his malice and rage, Jerome was a good scholar with standards of scholarly integrity, so that he could not directly say that Rufinus had forged a passage here. The fact that Jerome writes with such distasteful gall and *animus* should not blind us to the truth that

49. JEROME, *Epistulae* (*PL* 22.751) 84.1.
50. *Op. cit.*, 11 (751-752). Cf. also JEROME'S *Apol. adv. Lib. Rufin.* I.8 & 9 (*PL* 23.403-4).
51. *Apologia adversus Libros Rufini* I.6, 7 (401-2).
52. *Ibid* I.8 (403) and 9 (404); see also II.11 (434-5).
53. *Ibid* 15 (438) and 16 (438-9).
54. The passage is too long to quote here, but its meaning is unmistakeable. It runs from the words *me istum librum qui sub nomine Pamphili* to the words *sub persona martyris haeresim introducens*, 23 (446-7).
55. It should be noted incidentally that Eusebius certainly had read this work (*H.E.* 6.25), and yet Eusebius never used the word *homoousios* of the Son before the Council of Nicaea!

he had a very strong case in believing that Origen's works were not interpolated, that Rufinus was in the habit of irresponsibly editing and tampering with Origen's text for doctrinal reasons, and in suspecting strongly that Rufinus had introduced the word *homoousios* into Origen's text. We need not hesitate to come to the same conclusions as those reached by the best scholar in antiquity.

THORNFIELD, FIVEMILETOWN

MARGUERITE HARL

ORIGÈNE ET L'INTERPRÉTATION DE L'ÉPÎTRE AUX ROMAINS

Étude du chapitre IX de la Philocalie

Le commentaire d'Origène sur l'*Épître aux Romains* nous est parvenu de diverses manières : par une traduction de Rufin sur la fidélité de laquelle la discussion reste ouverte [1]; par des brefs fragments grecs conservés dans des chaînes [2]; par des extraits d'une partie de l'ouvrage, copiés sur le papyrus naguère édité par J. Scherer [3]; enfin, pour quelques pages, dans un chapitre de la *Philocalie* [4]. Ce chapitre, d'après le titre donné par les Philocalistes, est consacré à expliquer « pourquoi la divine Écriture emploie souvent le même mot en des sens différents, et cela dans le même passage [5] ». L'exemple longuement présenté est celui du mot « loi » : Origène donne une liste de « réalités » différentes désignées par ce mot et montre en particulier qu'en *Rom.* 3, 21 (« la justice de Dieu s'est manifestée sans la loi, attestée par la loi et les prophètes ») on ne saurait donner deux fois le même sens au mot « loi »; il faut d'abord comprendre « loi naturelle », ensuite « loi de Moïse ». L'intérêt de ces pages est de refléter parfaitement la méthode de travail d'Origène dans son métier d'exégète et de révéler sa conception du langage paulinien : Origène en souligne deux traits, l'emploi de termes équivoques (le mot « loi » est un *homonyme* recouvrant plusieurs notions

1. Nous citons la traduction de RUFIN en renvoyant à la Patrologie Grecque t. XIV. Sur la valeur du témoignage de Rufin, nous rejoignons les conclusions assez positives d'H. CHADWICK, *Rufinus and the Tura Papyrus of Origen's Commentary on Romans*, JThS n. s. X, 1959, p. 10-42.

2. Édités par A. RAMSBOTHAM, *The Commentary of Origen on the Epistle to the Romans*, JThS XIII, 1912, p. 209-224, 357-368, et XIV, 1913, p. 10-22. Notre expérience des Chaînes nous donne la conviction que ces fragments sont très peu de chose par rapport à l'original.

3. J. SCHERER, *Le Commentaire d'Origène sur Rom. III, 5-V, 7, d'après les extraits du Papyrus n° 88748 du Musée du Caire et les fragments de la Philocalie et du Vaticanus gr. 762. Essai de reconstitution du texte et de la pensée des tomes V et VI du « Commentaire sur l'Épître aux Romains »*, Le Caire, 1957. Nous attirons l'attention du lecteur sur le sous-titre de l'ouvrage remarquable de J. Scherer : il s'agit d'un « essai de reconstitution »; il ne faut pas s'étonner que soient publiés sur la même page, en texte continu, sinon toujours dans les mêmes caractères, des morceaux venant du Papyrus, d'autres n'étant attestés que par la Chaîne ou par la Philocalie. Ainsi, p. 150-152, pour la partie qui nous intéresse spécialement, faut-il observer attentivement les sigles marginaux signalant les dimensions exactes des morceaux d'origine diverse : les fragments copiés sur le Papyrus sont très brefs. J. Scherer donnant toutes ses références à l'édition Lommatzsch des œuvres d'Origène, tome VI, on ne s'étonnera pas non plus du désaccord entre l'indication des tomes V et VI du Commentaire d'Origène et nos propres indications du tome III de ce même Commentaire : Lommatzsch a une autre division en tomes que celle de *PG* XIV.

4. Éditée par J. A. ROBINSON, *The Philocalia of Origen*, Cambridge 1893, dont nous citons les pages et les lignes. Le texte dont nous allons nous occuper a été placé en note, dans *PG* XIV, au tome VI, § 8, du Commentaire selon la traduction de Rufin, col. 1076-1078.

5. Τίς ὁ λόγος τοῦ τὴν θείαν γραφὴν κατὰ διάφορα σημαινόμενα τῷ αὐτῷ ὀνόματι κεχρῆσθαι πολλάκις καὶ ἐν τῷ αὐτῷ τόπῳ, p. 54, 10 Rob. Ce chapitre 9 occupe les p. 54-58, 2 de l'éd. Robinson. Il fait partie du premier tiers de l'anthologie origénienne (ch. 1-14) consacrée à des problèmes d'herméneutique. Les titres sont très intelligemment rédigés par les Philocalistes; ils résument clairement le sujet central des textes cités et empruntent le plus souvent les formules au texte même d'Origène. Celui-ci correspond à la partie centrale de l'extrait, comme on va le voir.

ou réalités différentes) et la discontinuité du discours (le mot « loi » a des sens différents selon les contextes, parce que Paul passe subrepticement d'un sujet à un autre, changeant les personnes qui parlent, ou celles auxquelles il s'adresse). Nous étudions ailleurs le rôle de ces deux arguments, d'ordre linguistique, dans l'interprétation de l'*Épître aux Romains* et, d'une façon plus générale, leur rattachement aux idées qu'Origène s'est données sur le langage biblique [6]. La présente étude sera plus précisément consacrée à l'examen de ce chapitre IX de *la Philocalie.*

Deux problèmes d'ordre littéraire et philologique restent en effet débattus à propos de ce chapitre : l'un est celui de son unité (les Philocalistes n'ont -ils pas mis bout à bout divers morceaux d'Origène, regroupés sous un titre unique ?), l'autre celui de son insertion dans l'œuvre origénienne (appartient-il tout entier au *Commentaire de l'Épître aux Romains*, comme l'indique la référence donnée par les Philocalistes, et, dans ce cas, à quel(s) endroit(s) de l'œuvre, ou bien provient-il d'ouvrages différents regroupés par accident ?) [7]. En éditant le papyrus nº 88748 du Musée du Caire, qui donne des extraits du Commentaire d'Origène pour *Rom.* 3, 5-5, 7, J. Scherer a soigneusement étudié le chapitre de la *Philocalie*; il a identifié la partie centrale comme provenant du commentaire de *Rom.* 3, 21 et a suggéré, à titre d'hypothèse, que les autres morceaux du chapitre pourraient bien venir du Commentaire d'Origène sur l'*Évangile de Jean*, à propos de *Jn* 1, 18 (« Dieu, personne ne le vit jamais »), dont le commentaire est perdu [8]. Plus sensible que J. Scherer à la ressemblance des thèmes de ce chapitre avec l'ensemble du Commentaire d'Origène sur l'*Épître aux Romains*, nous examinerons une à une les diverses sections du texte en cherchant leur rapport avec des passages parallèles d'Origène.

Le texte, en effet, long de quatre pages dans l'édition Robinson, s'articule de façon très nette en cinq sections principales que nous analyserons d'abord, en traduisant les parties les plus significatives.

1. Énoncé du sujet (les divers sens du mot « loi ») et liste de six sens de l'unique mot « loi » (p. 54, 14-56, 16).

Le texte commence d'emblée par une affirmation concernant précisément le mot « loi », qui recouvre diverses notions : « Ce n'est pas parce que le mot "loi" est unique, qu'unique aussi serait partout dans l'Écriture la notion de loi. Aussi faut-il, en chaque passage, soigneusement reconnaître ce qui est signifié par le mot "loi" et ce qu'il faut comprendre par ce signifié ». L'opposition entre le mot (ὄνομα ou φωνή) et la notion (λόγος) se réfère à la définition aristotélicienne des homonymes [9] et Origène emploie immédiatement ce terme technique, disant qu'il existe dans l'Écriture d'autres mots « homonymes » (p. 54, 18-19), qui mettent de la confusion dans l'esprit de ceux qui croient que « parce qu'un mot est unique, unique aussi est sa signification partout où il est employé ». Le point de départ de la réflexion d'Origène est donc bien le mot νόμος. Son insistance sur la nécessité d'examiner « pour chaque passage » — καθ'ἕκαστον... τόπον — le sens du mot se comprend surtout si Origène est en train de commenter un texte où revient souvent le mot « loi » : l'*Épître aux Romains*. Les lignes suivantes (l.21-26) reprennent d'ailleurs

6. « *Origène et la sémantique du langage biblique* », *V Chr.*, t. 26, 1972 (texte de la Conférence donnée à la VIe Conférence Internationale des Études Patristiques, Oxford, 6-11 septembre 1971).

7. Les Philocalistes, conformément à leur habitude pour tous les chapitres de leur anthologie, ont indiqué la provenance de l'extrait : « Du tome IX sur les Romains, à propos de « Eh quoi ? La loi est-elle péché ? », référence dont nous dirons plus loin qu'elle est considérée comme fausse.

8. J. Scherer, *op. cit.*, p. 51-58. Pour l'argument de J. Scherer, voir *infra.* Les Philocalistes connaissaient le tome V du Commentaire de Jean, où se trouvait l'exégèse de *Jn* 1, 18, puisqu'ils lui ont emprunté un extrait dans leur chapitre V.

9. Ὁμώνυμα ... ὧν ὄνομα μόνον κοινόν, ὁ δὲ κατὰ τοὔνομα τῆς οὐσίας λόγος ἕτερος, définition citée par Origène, *Hom. in Jér.* XX 1, p. 177, 17-19 Klostermann. Sur la théorie des « homonymes » bibliques chez Origène, voir « *Origène et la sémantique du langage biblique* ».

le sujet : « que le mot loi soit employé non pas pour la même notion mais pour diverses notions, nous allons — en laissant de côté la plupart des textes qui réclament une démonstration parce qu'ils soulèvent des difficultés nécessitant une réponse — exposer ceux où le lecteur répugne à admettre que le mot "loi" renvoie à diverses réalités [10]. » Origène donne alors une liste de textes presque tous pauliniens dans lesquels il trouve successivement le mot « loi » désignant *la loi de Moïse selon la lettre* (*Gal.* 3, 10; 9, 19 et 3, 24), *l'histoire racontée par Moïse* (*Gal.* 4, 21 qui évoque l'histoire d'Abraham et de ses deux fils), *les psaumes* (*Jn* 15, 25, qui cite un psaume en l'appelant « la loi »), *la prophétie d'Isaïe* (*I Cor.* 14, 21, renvoyant à *Isaïe* sous le nom de « la loi »), *l'interprétation mystique et divine de la loi* (*Rom.* 8, 14) et enfin, « à côté de tous ces sens » (p. 55, 29 : παρὰ δὲ πάντα ταῦτα...), on trouve le mot « loi » désignant « la raison ensemencée dans l'âme avec les notions communes et, comme le dit l'Écriture, gravée dans le cœur, ordonnant ce qu'il faut faire, interdisant ce qu'il ne faut pas faire ». Ce sens est montré, continue Origène, par la phrase de Paul en *Rom.* 2, 14 (les nations font « naturellement » les œuvres de la loi, etc.); il donne un bref commentaire de ce verset (p. 56, 5-9) et ajoute deux textes de l'*Épître aux Romains* où il lit le même sens de « loi naturelle » : *Rom.* 5, 13 et *Rom.* 7, 7. Il commente le premier de ces deux textes en donnant un argument scripturaire : les péchés ont été « comptés » à un certain nombre d'hommes dès avant la loi de Moïse (Caïn, les hommes punis par le déluge, les habitants de Sodome), ce qui prouve bien l'existence d'une loi antérieure à celle de Moïse, la loi naturelle. Ici se termine une énumération dont on doit affirmer pour le moins qu'elle est faite en fonction du dernier des sens du mot « loi », celui qui est mis en vedette par la formule qui l'introduit (παρὰ δὲ πάντα ταῦτα) et par la longueur du développement qui lui est consacré : le sens de « loi naturelle ». Les autres significations du mot « loi » sont assez peu importantes, si l'on remarque que trois d'entre elles, « l'histoire racontée par Moïse », « les Psaumes », « la prophétie d'Isaïe », ne font qu'enregistrer le fait que, dans le Nouveau Testament, il est plus d'une fois renvoyé à un texte quelconque de l'Ancien Testament par le simple mot « loi », ainsi étendu à tous les écrits reçus par les juifs [11]. La liste des diverses « lois » donnée par Origène, assez hétéroclite, n'est pas soutenue par une théorie précise de l'homonymie, comme le faisait prévoir le début. Tout au plus reconnaît-on d'une part l'habituelle distinction des deux lois, « selon la lettre » et « selon l'esprit [12] », d'autre part la réelle homonymie de « la loi (de Moïse) » et de « la loi (de nature)». L'*Épître aux Romains* fournissait à Origène bien d'autres « lois » (« loi de l'esprit », « loi

10. "Οτι δὲ ἡ νόμος φωνὴ οὐκ ἐπὶ τοῦ αὐτοῦ ἀλλ' ἐπὶ πλειόνων τέτακται, τὰ πολλὰ παραλιπόντες καὶ δεόμενα κατασκευῆς, ἔχοντα ἀνθυποφορὰν λύσεως δεομένην, ἐκθησόμεθα τὰ πάνθ' ὁντινοῦν δυσωπῆσαι δυνάμενα, ὡς τῆς νόμος φωνῆς κειμένης ἐπὶ πλειόνων, p. 54, 21-26 Rob. Cette phrase est mieux justifiée si elle se trouve à un moment du *Commentaire* où de très nombreux emplois du mot « loi » pourraient être évoqués : plus nombreux que ceux dont il va être question dans la liste suivante, qui est restrictive.

11. Origène fait ailleurs allusion à cette habitude du Nouveau Testament : dans le Commentaire de l'Évangile de Jean (XIX 3, 16, p. 301, 15-20 PREUSCHEN), alors qu'il veut montrer la différence entre les deux verbes « croire » et « connaître », il cite la phrase de Paul en *Rom.* 3, 19 « tout ce que dit la loi, elle le dit à ceux qui sont sous la loi », pour faire comprendre, sans doute, qu'à ceux qui déjà « croient » quelque chose peut encore être dit, qui leur permettra de « connaître » (PREUSCHEN met une croix dans le texte avant la citation de *Rom.* 3, 19, dont il ne voit pas le rapport au contexte; E. Corsini traduit le texte, tout en notant que la connexion avec ce qui précède ne se voit pas clairement). Ayant cité ce verset, Origène éprouve le besoin de préciser qu'ici le mot « loi » désigne les prophètes (aux Juifs qui croient dans la loi de Moïse, les prophètes ont encore à parler) et renvoie alors à un endroit de ses œuvres, « ailleurs », ἐν ἄλλοις, où il a montré cela. Nous nous accordons à la remarque d'E. CORSINI, *Commento al Vangelo di Giovanni di Origene*, Turin 1968, p. 567 n. 4 : les mots ἐν ἄλλοις renvoient à un autre ouvrage que le commentaire de Jean (pour renvoyer à celui-ci, Origène aurait dit, selon son habitude : « comme nous l'avons dit précédemment ») et ce passage ne peut pas servir de témoignage pour dire qu'Origène avait parlé de ce sens du mot « loi » dans le Commentaire de Jean. On notera d'ailleurs que l'interprétation de *Rom.* 3, 19 n'est pas ici conforme à celle que donnera Origène dans le Commentaire de l'*Épître aux Romains:* texte cité *infra*, p. 313.

12. Ces deux sens sont séparés l'un de l'autre et ne sont pas définis l'un par opposition à l'autre. Origène développe d'abord assez longuement l'idée que la loi de Moïse, selon la lettre, est une préparation à la foi au Christ (p. 55, 2-11); le sens de « loi spirituelle » n'est ajouté que plus loin (p. 55, 27-29), comme dans un souci d'être complet. Le contraste des deux lois n'est pas l'objet de cet exposé.

des membres »...), dont il parle ailleurs et qu'il semble évoquer ici lorsqu'il annonce qu'il va, pour l'instant, « laisser de côté la plupart des (textes) » difficiles (p. 54, 18 : τὰ πολλὰ παραλιπόντες...)[13]. La liste que nous venons d'analyser me semble avoir pour but d'*introduire* la notion de « loi naturelle » dans le *Commentaire de l'Épître aux Romains*, et appartenir, par conséquent, à ce Commentaire, à un endroit qui reste à préciser.

2. Considérations sur la double signification d'un même mot dans un même passage : exemples johanniques (p. 56, 16-27).

La phrase suivante, reliée à ce qui précède par un simple καί, ne s'enchaîne pas correctement au texte que nous venons de résumer. Nous lisons en effet : « Et ne vous étonnez pas si deux significations du même mot "loi" sont employées dans le même passage; nous trouverons cette habitude aussi dans d'autres textes de l'Écriture, comme... etc. » Or aucun des textes précédents ne contenait *deux fois* le mot « loi ». Quel est donc ce passage où Origène trouve deux fois le mot « loi » et demande qu'on veuille bien l'interpréter en deux sens différents ? On est tenté de répondre qu'il s'agit de *Rom.* 3, 21, dont nous allons effectivement lire le commentaire dans la section suivante. Il faut alors supposer qu'Origène *a déjà introduit* ce verset, qu'il en a commencé l'interprétation, appuyant maintenant cette remarque par des exemples pris dans d'autres écrits bibliques (« Et ne vous étonnez pas si... »), avant de reprendre le commentaire de *Rom.* 3. 21. Une telle hypothèse a beaucoup de vraisemblance, puisque J. Scherer a retrouvé dans le papyrus le passage que nous analysons, depuis « Et ne vous étonnez pas si... », à propos de *Rom.* 3, 21. Il faut admettre une lacune dans notre connaissance du commentaire de *Rom.* 3, 21 avant ce passage, puisque cette phrase renvoie déjà au verset contenant deux fois le mot « loi ». De fait, la traduction de Rufin donne un long texte avant le passage conservé en grec (col. 941 C-943 B), texte confirmé, pour ses dernières lignes, par le papyrus et le fragment caténique. La *Philocalie* a sans doute commis une erreur en enchaînant ce passage au précédent : pour situer le premier passage, il faudra ou bien lui trouver une insertion avant le commentaire de *Rom.* 3, 21 ou bien le placer dans le début du commentaire de *Rom.* 3, 21. Ne nous étonnons pas, en tout cas, qu'Origène ait alors cité des mots johanniques comme exemples de termes ayant diverses significations. Le recours à ces exemples revient plusieurs fois dans son œuvre, et dans le *Commentaire de l'Épître aux Romains* lui-même[14]. Les mots à double sens cités ici sont « moisson » (*Jn* 4, 35) et « voir » (*Jn* 9, 7) : une fois, ils se rapportent à l'homme « corporel » ,une autre fois à l'homme « spirituel » (p. 56, 22-24). Origène donne cette explication à propos de la « moisson » et oppose pareillement la vision de l'aveugle guéri, qui désormais « voit » « corporellement » (βλέπει : *Jn* 9, 7), à la vision apportée par la venue de Jésus en ce monde (*Jn* 9, 39).

3. Interprétation de Rom. 3, 21 (p. 56, 28-57, 10).

L'interprétation de *Rom.* 3, 21, où en effet le mot « loi » se lit deux fois, est présentée comme un cas particulier de l'affirmation plus générale qui vient d'être faite : « De la même façon, donc, maintenant (οὕτω τοίνυν καὶ νῦν), la justice de Dieu a été manifestée sans la

13. La Préface du Commentaire, selon la traduction de Rufin (835 C-836 A), énumère : loi de Moïse, loi spirituelle et loi littérale, loi de la chair et loi des membres, loi de l'esprit et loi du péché. On notera l'absence de la loi naturelle. Ce passage, comme d'ailleurs toute la traduction de la Préface, donne l'impression d'être abrégé. Pour la distinction de diverses « lois » faite par les exégètes modernes, voir Arndt-Gingrich (Bauer), s.v. νόμος : 1) n'importe quelle loi, 2) principe, norme d'une action, 3) loi de Moïse, 4) texte de l'Écriture, 5) le Christianisme comme nouvelle loi. Les exégètes de l'*Épître aux Romains* acceptent pour certains versets de voir une allusion à la loi de nature, mais ce n'est pas le lieu ici de rassembler les diverses interprétations proposées au cours des siècles. Pour la période patristique, on consultera K. H. Schelkle, *Paulus Lehrer der Väter*, Düsseldorf 1956.

14. A propos de *Rom.* 6, 8-10 : Rufin V 10, 1050 C et fragment XXX Ram. Nous citons ce texte *infra*.

loi *de nature*, attestée par la loi de Moïse et les prophètes. A ceux qui hésitent encore à accepter la double signification du mot "loi", nous dirons ceci... ». Origène donne alors une argumentation tendant à faire ressortir la contradiction qu'il y aurait entre les deux parties du verset (justice manifestée, justice attestée), si les deux fois on devait comprendre qu'il s'agissait de la loi de Moïse : d'ailleurs, seule la loi de Moïse, comprise selon l'esprit, a pu « attester » la justice de Dieu manifestée par Jésus-Christ; la loi de nature était trop inférieure à cette justice.

4. Considérations générales sur les tours du langage biblique (p. 57, 11-18).

Les lignes suivantes sont introduites comme une conclusion : « C'est pourquoi celui qui lit la divine Écriture doit soigneusement observer que les Écritures n'emploient pas partout les mêmes mots pour les mêmes réalités. Elles font cela en pratiquant tantôt l'homonymie etc. », conclusion dont la portée très générale au cours d'un commentaire particulier n'est pas étrangère aux habitudes d'Origène. Nous retrouvons le problème posé dès les premières lignes, celui de l'homonymie de certains mots bibliques. L'extrait copié sur le papyrus s'arrêtant au milieu de la section précédente, J. Scherer a supposé que le commentaire de *Rom.* 3, 21 était venu interrompre par accident un texte dont il faudrait ainsi retrouver l'unité : cette petite conclusion de la p. 57, 11-18 (à laquelle rien ne correspond chez Rufin) viendrait à la fin du développement sur les diverses lois (p. 56, 16)[15]. Cela ne semble pas s'imposer. La transition serait bien rapide, puisque le « C'est pourquoi celui qui lit etc. » viendrait directement après l'argument des pécheurs d'avant Moïse, assez loin de toute considération un peu générale sur l'ambiguïté des mots bibliques. On doit seulement reconnaître que ce passage méthodologique est isolé.

Une phrase isolée (p. 57, 18-20).

Isolée aussi, la phrase suivante, enchaînée par οὖν : « Il faut donc savoir que le mot "il vit" n'est pas toujours employé dans le même sens; il s'agit tantôt de voir au sens corporel, tantôt le mot est mis au sens de comprendre. » Cette phrase n'a strictement aucun rapport avec ce qui précède, ni même avec l'ensemble du texte. J. Scherer suggère pourtant qu'on peut trouver en elle l'indication de la source des pages qui entourent le commentaire de *Rom.* 3, 21 : le οὖν indiquerait, selon l'habitude d'Origène, le retour au sujet principal après une digression[16], et ce sujet principal serait l'interprétation d'un texte contenant le mot « il vit » : *Jn* 1, 18; la digression serait le long développement sur la diversité de sens du mot « loi ». Malheureusement cette explication est difficile à recevoir : comment Origène aurait-il consacré tant de peine à distinguer les sens du mot « loi », qui culminent sur la notion de « loi naturelle », s'il était en train de commenter le verset de Jean « Dieu, personne ne le vit jamais » ? On conçoit mal Origène introduisant cette masse de textes, presque tous pauliniens, sur le mot « loi », uniquement pour expliquer que le verbe « voir » peut être compris au sens spirituel comme au sens corporel. On ne peut pas davantage essayer de rattacher cette phrase isolée au passage donnant les exemples johanniques : dans ceux-ci, il s'agit du verbe βλέπειν (*Jn* 9, 7 et 39); dans la phrase isolée, du verbe ὁρᾷν (*Jn* 1, 18). Et pourtant la remarque est tout à fait identique, puisque la distinction des sens se borne dans les deux cas à rapporter un sens au « corporel », l'autre étant d'ordre intellectuel; distinction fréquente et banale chez Origène, qui a peu à voir avec le fait de l'homonymie « loi de Moïse », « loi naturelle ».

15. Scherer, *op. cit.*, p. 53 : ... « cette conclusion est parfaite, si elle vient p. 56, 16, juste avant le développement qui appartient au tome V du *Commentaire*. Origène après avoir énuméré, avec textes à l'appui, quatre sens possibles du mot *loi*, conclut très naturellement par une règle générale de méthode ».

16. Scherer, *op. cit.*, p. 56-57. Il est tout à fait juste de dire qu'Origène marque par un οὖν qu'il clôt une digression et revient au sujet principal.

5. Généralisation et conclusion, avec retour à l'Épître aux Romains (p. 57, 20-58, 2).

La conclusion du chapitre s'enchaîne bien avec les considérations générales de notre section 4 : « D'une façon générale, en effet », écrit Origène, « il faut savoir que l'intention de l'Esprit inspirant les Prophètes et celle de la Parole du Christ parlant dans les Apôtres a été de cacher les idées véritables, sans les produire au grand jour; aussi arrive-t-il souvent que ces idées sont exposées sans ordre, au-dessous du discours apparent, et ne se lisent pas comme dans un exposé ayant un seul enchaînement; ce procédé a pour but que ceux qui ne le méritent pas ne découvrent pas, pour la ruine de leur âme, les idées qui leur sont donc utilement cachées. Voilà pourquoi l'Écriture tout entière semble souvent n'avoir ni ordre ni suite logique; c'est surtout le cas, nous l'avons dit précédemment, pour les textes prophétiques et apostoliques, plus particulièrement pour l'épître de l'Apôtre Paul aux Romains, dans laquelle il est question de la loi en des sens différents et à propos de réalités différentes (ἐν ᾗ τὰ περὶ νόμου διαφόρως ὀνομάζεται καὶ ἐπὶ διαφόρων πραγμάτων κείμενα), si bien que Paul, lorsqu'il écrit cette lettre, semble ne pas s'en tenir au sujet qu'il s'était fixé comme but ». Ce texte, d'inspiration et de terminologie tout à fait habituelles chez Origène[17], me semble conclure de façon parfaite un développement sur la diversité des lois. Il me paraît extrêmement difficile de situer ce développement ailleurs que dans le *Commentaire de l'Épître aux Romains.* S'il est exact que la page centrale, sur *Rom.* 3, 21, a été introduite par erreur dans un ensemble venant d'ailleurs, cet ensemble ne peut venir, à mon avis, qu'à titre d'introduction, ou de commentaire, pour le texte auquel revient Origène : l'*Épître aux Romains.* Trois traits caractérisent ces dernières lignes, tous trois concernant le style de saint Paul : l'un est que sa langue est semblable à celle des prophètes, en cela qu'elle comporte une obscurité divinement inspirée; un autre est la diversité des sens du mot « loi »; le dernier est l'incohérence du discours, son manque d'ἀκολουθία : il serait étonnant que ces remarques soient faites dans le *Commentaire de l'Évangile de Jean.*

L'unité de thème du chapitre 9 de la *Philocalie* peut, il est vrai, lui avoir été donnée par les Philocalistes : notre hypothèse sera alors qu'ils auraient assemblé divers passages du *Commentaire de l'Épître aux Romains*[18]. L'étude de l'ensemble de ce *Commentaire*, d'après la traduction de Rufin et les divers fragments ou extraits grecs, nous apporte au moins la conviction qu'Origène répétait volontiers son argumentation sur les divers sens du mot « loi » et sur l'absence d'ἀκολουθία du texte de Paul. C'est, comme il le dit au début du chapitre de la *Philocalie*, « pour chaque passage », καθ' ἕκαστον τόπον, contenant une ou plusieurs fois le mot « loi », qu'il obligeait le lecteur à poser la question : ici, de quelle loi s'agit-il ? Et il ne manquait pas de reprendre alors ses réflexions méthodologiques : nécessité de faire attention aux faits linguistiques comme l'homonymie, nécessité de reconstituer l'ἀκολουθία. Nous avons noté ailleurs, à propos du commentaire d'Origène sur le psaume 118, l'habitude qu'il a de répéter les définitions d'un mot nouveau ou difficile, lorsqu'il veut en imposer l'interprétation[19]. C'est le cas, dans le *commentaire de l'Épître aux Romains*, pour le mot « loi ». L'étude des passages parallèles de ce *Commentaire* nous permettra-t-elle de situer les divers morceaux de notre chapitre 9 ?

17. Notamment pour affirmer l'obscurité de l'Écriture, dans laquelle le sens a été « caché » eu égard à la nécessité de l'arcane : voir « *Origène et la sémantique du langage biblique* ».

18. La *Philocalie* offre plusieurs exemples de regroupements de textes, avoués ou erronés, ainsi la fin du ch. 1, après le traité concernant l'Écriture qui vient du *De principiis*, donne-t-elle un assemblage de trois textes (p. 33-34 ROBINSON), le premier d'origine inconnue (p. 33, 10-29), le second tiré de l'*Hom. in Jer.* XXI 2, (p. 33, 29-34, 10), le troisième de l'*Hom. in Jer.* XXXIX 1, figurant de nouveau un peu plus loin dans le ch. 10 de la *Philocalie* (p. 58). De même encore, le ch. 23 entremêle-t-il une longue citation du *C. Celsum* dans le large extrait du Commentaire sur la Genèse; le ch. 15 adjoint aux extraits de *C. Celsum* VI deux pages d'origine inconnue (une homélie sur la Transfiguration ? p. 84, 15-86, 8 ROBINSON), etc.

19. *La Chaîne palestinienne sur le psaume 118, SC* 1972, Introduction p. 136-137, pour le sens donné à la ταπείνωσις de David, p. 140-144, pour la répétition du thème « David accomplit la loi par amour, non pas avec chagrin ou par contrainte », et la note au v. 2, l. 23-28, pour le sens donné au mot μαρτύρια.

La référence donnée par les Philocalistes disait que le texte venait du tome IX d'Origène, à propos de *Rom.* 7, 7, « Eh quoi ? la loi est-elle péché ? », référence considérée depuis longtemps comme erronée. Rufin, en effet, ne donne pas à cet endroit un texte qui corresponde à notre chapitre. On lit cependant chez lui (VI 8, 1076 C sq.) quelques lignes tout à fait semblables au moins à la fin de notre extrait : « Arrivés à ce passage, il est de nouveau nécessaire de donner un avertissement sur la diversité des lois. Cela, c'est Paul qui le veut, lui qui, sous le seul nom de "loi", transpose le sens, sans le dire, d'une loi à une autre loi, dans le but, je pense, qui est aussi celui des textes prophétiques, que les paroles proférées par inspiration divine ne soient pas mises à la disposition de personnes mal dégrossies, manquant de foi ou de zèle, et ne soient pas, si je puis dire, foulées à leurs pieds; qu'au contraire, selon la comparaison employée ci-dessus, le mystère du Roi parvienne à peu de gens et de façon cachée. » Texte remarquablement fidèle à la pensée d'Origène, où l'on retrouve notamment, exactement comme à la fin du chapitre 9 de la *Philocalie*, le rapprochement entre la langue de Paul et celle des Prophètes, l'attribution de l'obscurité du langage biblique à la volonté divine de « cacher » le sens véritable des textes, l'allusion aux citations habituelles chez Origène pour soutenir la doctrine de l'arcane, et les deux remarques d'ordre linguistique : diversité du mot « loi », passage subreptice (sans ἀκολουθία) d'un sens à un autre [20]. Pouvons-nous en conclure que la dernière section du chapitre 9 de la *Philocalie*, accolée au commentaire de *Rom.* 3, 21, avait été empruntée au commentaire de *Rom.* 7, 7 ? Ce serait oublier, justement, qu'Origène ne cesse de rappeler ces principes et que nous avons d'autres textes parallèles, à propos d'autres versets de l'*Épître aux Romains*. On notera cependant que la suite du texte de Rufin, pour *Rom.* 7, 7, est encore conforme aux idées du chapitre 9 de *la Philocalie :* en *Rom.* 7, 7, il faut interpréter le mot « loi » par la notion de « loi naturelle » (cf. *Philocalie*, p. 56, 11-12); une preuve de cela est l'existence de pécheurs, donnés par l'Écriture comme coupables, dès avant la loi de Moïse (Rufin, 1079 A : Adam, Caïn, Pharaon; *Philocalie*, p. 56, 12-16 : Caïn, ceux que punit le déluge, les habitants de Sodome). Le bref fragment caténique sur *Rom.* 7, 7 a seulement gardé l'interprétation du mot « loi » par la notion de « loi naturelle » et l'exemple d'Adam, conscient de son péché. Le nombre et la ressemblance des passages du *Commentaire* d'Origène consacrés à ces thèmes nous interdisent d'identifier la fin du chapitre *précisément* au commentaire de *Rom.* 7, 7.

Il faut d'ailleurs revenir aux premières pages de ce chapitre, consacrées à la diversité des lois, et se demander où elles pouvaient se trouver dans le *Commentaire* d'Origène.

Une première difficulté vient de l'existence d'un autre fragment grec, donné par les chaînes à propos de *Rom.* 2, 21-25, énumérant lui aussi des textes bibliques employant le mot « loi » en des sens différents. L'existence de cette autre liste a même été un argument important pour que J. Scherer juge peu vraisemblable qu'Origène ait répété un aussi long développement deux fois dans le même ouvrage [21]. Les deux textes, en effet, apparaissent très semblables. Cependant, alors que notre liste du chapitre 9 de *la Philocalie* est faite pour aboutir à la notion de « loi naturelle », celle du fragment caténique part de la contradiction qu'il y aurait entre deux affirmations pauliniennes (la circoncision est utile si l'on pratique la loi, selon *Rom.* 2, 25, et « si vous vous faites circoncire, le Christ ne vous servira à rien », selon *Gal.* 5, 2) pour demander que l'on distingue la loi « selon la lettre » et la loi « spirituelle », de même qu'il faut distinguer deux circoncisions (fr. X Ram. 1.15-16). Autour de ces deux « lois » principales, le fragment ajoute, comme dans notre texte, *la loi naturelle*, *l'histoire racontée par Moïse*, *les textes prophétiques* et encore *l'enseignement*

20. Thèmes signalés dans l'article des *VChr.* signalé *supra*. Il semblerait utile d'approfondir l'étude du commentaire origénien de *Rom.* 7.

21. Fragment X Ramsbotham. SCHERER, *op. cit.*, p. 56, « il n'est pas croyable qu'Origène ait répété deux fois les mêmes idées, sous une forme aussi développée, dans le même ouvrage ».

du Christ, à cause de *I Cor.* 9, 21, où Paul se déclare « sous la loi du Christ » (ἔννομος Χριστοῦ). Les deux listes ne peuvent se confondre. Elles se ressemblent certes : elles sont la répétition d'un *topos* origénien, à deux occasions différentes. Il n'est d'ailleurs pas sûr que le fragment caténique, auquel absolument rien ne correspond dans la traduction de Rufin en II 12, 898 CD-899 A, appartienne bien, et d'un seul tenant, au commentaire de *Rom.* 2, 25 : tout se passe comme si se trouvaient mêlées une argumentation sur *Rom.* 2, 25 et une autre sur *Gal.* 5, 4, car on lit à la fin de la liste un retour conclusif (οὖν) au verset de *Gal.* 5, 4, déjà cité dans les premières lignes, où l'on doit comprendre « loi » au sens de « loi selon la lettre » de Moïse.

On pourrait se demander si l'énumération des diverses lois ne venait pas d'abord à propos du premier passage de l'Épître qui exige, aux yeux d'Origène, une distinction entre « loi de Moïse », et « loi naturelle » : à partir de *Rom.* 2, 5, Paul évoque en effet le juste jugement de Dieu qui atteint pareillement Juifs et Gentils, parce qu'ils connaissent pareillement la loi de Dieu, les uns par Moïse, les autres « par la nature » (v. 14). Rufin donne effectivement pour ces versets de longues considérations sur la loi naturelle (II 8-9) et introduit plus loin, pour les v. 17-24, des remarques sur la composition du texte de Paul analogues à celles de la fin de notre chapitre (II 11). Cependant aucun développement n'est consacré aux divers sens du mot « loi ». Un simple rappel est fait de ce problème : « *Cum ergo diversas in Scripturis dici claruerit leges, si quis...* » (891 C). L'exposé était-il fait plus haut encore dans le *Commentaire* ?

Bien que Rufin soit lui-même peu prolixe sur le thème de la diversité des lois, paradoxalement sa traduction a gardé la trace de plusieurs renvois que faisait Origène à un exposé systématique de ce problème. Deux passages notamment (à propos de *Rom.* 3, 19 en III 6, 937 C et à propos de *Rom.* 3, 21-24 en III 7, 942 B) renvoient sans ambiguïté à un tel exposé et nous apprennent qu'il avait été donné par Origène *dès sa Préface* : « Nous avons dit par avance, dès les débuts, que l'Apôtre, en cette Épître, va parler de plusieurs lois, dont la distinction doit être faite pour chaque passage, sous peine d'une confusion dans l'esprit du lecteur »; « souvent nous avons dit, et d'une façon plus claire dans la préface, que l'Apôtre dans cette Épître mentionne plusieurs lois et, lorsqu'il passe de l'une à l'autre, cela ne peut être compris que par un lecteur attentif ». La traduction de la préface, malheureusement, n'a gardé qu'une très légère trace de cet exposé : une simple liste d'expressions de l'Épître contenant le mot « loi » (835 C-836 A) [22].

Il est tout à fait certain qu'Origène avait fait de la polysémie du mot « loi » une clé de son interprétation de l'*Épître aux Romains*. Nous ne pouvons savoir si le début du chapitre 9 de la *Philocalie* nous restitue une partie de l'exposé fait à ce propos dans la Préface, partie qui se trouverait ainsi par accident juxtaposée au commentaire de *Rom.* 3, 21 : trop nombreux sont les endroits du Commentaire où Origène répétait son *topos*! Les Philocalistes n'ont eu que l'embarras du choix pour trouver des remarques méthodologiques sur ce problème. Voici en effet, à titre d'exemples, une liste de passages où la traduction de Rufin évoque encore cet exposé, au-delà des textes que nous avons déjà cités :

à propos de *Rom.* 4, 14, en IV 4, 972 B (« *diversas leges... introducit* »).
Rom. 4, 16 en IV 5, 977 AB (« *de diversitate legum... ostendimus* »).
Rom. 5, 13 en V 1, 1014 A.
Rom. 5, 20 en V 6, 1033 B.
Rom. 6, 8-10 en V 10, 1050 C (« *cum de diversitate legum exponeremus* »).
Rom. 7, 7 sq., en VI 8, 1076 C (« *de legum diversitatibus commonere* »).
Rom. 7, 14 sq., en VI 9, 1085 A (« *illa expositio quam de legum diversitate tenebamus* »).
Rom. 8, 14, en VII 1, 1103 A (« *diversas leges... ostendimus* »).

22. *Supra*, p. 308, n. 13.

Rom. 9, 30, en VII 19, 1155 B (« *diverse nominat legem* »).

Certaines de ces formules évoquent de façon précise une *expositio* intitulée « *de diversitate legum* », traduction probable d'un tour comme περὶ διαφόρων νόμων (ou περὶ διαφορᾶς νόμων), l'usage de διάφορος, διαφορά, διαφόρως étant fréquent chez Origène (« *diverse* », par exemple, traduit διαφόρως et signifie que Paul emploie le mot « loi » en « divers sens »).

De la même façon, l'argument scripturaire joint à la notion de « loi naturelle », celui qui consiste à rappeler l'existence de pécheurs reconnus coupables dès avant la loi de Moïse, revient lui aussi à tant de reprises dans le *Commentaire* d'Origène qu'on peut seulement constater les répétitions du thème : on est privé de certitude pour situer un des témoins de ce thème (lorsqu'on le connaît par un fragment grec ou dans le chapitre 9 de la *Philocalie*) à tel endroit plutôt qu'à un autre :

A propos de *Rom.* 3, 9, en III, 2, 931 AB (confirmé par le papyrus p. 134, 20-136, 13), citation de *Rom.* 5, 13 (« le péché ne compte pas quand il n'y a pas de loi »), accompagnée de la liste de pécheurs dont le péché a été « compté » dès avant Moïse : Caïn, les hommes qui ont subi le déluge, les habitants de Sodome (la ressemblance de ce texte avec l'extrait de la *Philocalie* est telle, notamment le fait que la liste des pécheurs soit accrochée à la citation de *Rom.* 5, 13, qu'on pourrait tirer de là un argument en faveur de l'insertion du début de l'extrait de la *Philocalie* dans le commentaire de *Rom.* 3, 9).

A propos de *Rom.* 3, 19 (« tout ce que dit la loi, elle le dit à ceux qui sont sous la loi, en sorte que toute bouche soit close et le monde entier justiciable de Dieu »), Origène (Rufin III 6, 938 A, confirmé par le fragment XIV Ram. et le papyrus p. 144, 5-11 Scherer) montre que c'est bien « le monde entier » qui entend ce que dit la loi (naturelle), puisque dès avant Moïse beaucoup d'hommes ont reconnu leur péché : Caïn, les frères de Joseph (selon *Gen.* 42, 21), Job (selon *Job.* 31, 33).

A propos de *Rom.* 4, 15 (« où il n'y a pas de loi, il n'y a pas de transgression »), même raisonnement qu'à propos de *Rom.* 5, 13; il y a eu des transgresseurs dès avant Moïse, Caïn, ceux qui ont subi le déluge, les Sodomites et avant eux Adam et Ève (Rufin IV 4, 972 B, confirmé par le fragment XXV Ram.).

A propos de *Rom.* 5, 13, même argumentation : Caïn, Lamech, ceux qui ont subi le déluge, les Sodomites (Rufin V 1, 1013 B).

A propos de *Rom.* 5, 20 : Caïn, Lamech, ceux qui ont subi le déluge, les Sodomites, Pharaon (Rufin V 6, 1032 C-1033 A).

A propos de *Rom.* 7, 7 : Adam, Caïn, Pharaon, bien d'autres (Rufin VI 8, 1079 A-1080 A, confirmé par le fragment XXXVII Ram., qui n'a toutefois retenu que le nom d'Adam).

La constance des termes de cette liste, où les exemples privilégiés sont Caïn, les hommes punis par le déluge et les habitants de Sodome, frappe le lecteur du *Commentaire* d'Origène. Mais l'argument scripturaire n'est ici original que parce qu'il appuie l'introduction de l'idée de « loi naturelle » dans les versets. La liste elle-même est certainement antérieure à Origène, pour un autre usage sans doute. Ainsi, dans le *Commentaire de Jean*, Origène cite-t-il ensemble « les hommes qui subirent le déluge et les Sodomites », mais pour dire que les destructions d'hommes dans l'Ancien Testament sont l'effet du Dieu bon, dont le but est de détruire utilement les mauvaises « semences » (*Com. in Jo.* XX 4, 25-26, p. 331-332 Preuschen). Sans qu'il y ait contradiction, la visée de la démonstration n'est pas identique.

Au terme de cette analyse, comment résumerons-nous les arguments que nous découvrons en faveur de l'unité de provenance du chapitre 9 de la *Philocalie*? Rappelons d'abord l'argument tiré de l'analyse elle-même : le thème du chapitre est annoncé dans les premières phrases et trouve sa conclusion dans les dernières phrases, avec un retour très net au contexte du thème, à savoir *l'étude du style de saint Paul dans l'Épître aux Romains*. Si nous admettons

que les Philocalistes ont pu habilement regrouper plusieurs morceaux d'Origène sur ce thème, il nous paraît en revanche impossible de dissocier ces morceaux du contexte qui les justifie : le *Commentaire de l'Épître aux Romains.* Plus importants sont les arguments que nous tirons du *Commentaire de l'Épître aux Romains* considéré dans son ensemble, extérieurement à l'extrait de la *Philocalie.* Le premier consiste à noter le nombre si élevé de textes qui répètent le thème de la diversité des lois, avec le même type d'argumentation, qu'il est impossible de situer un fragment conservé sur ce sujet précisément à tel lieu plutôt qu'à tel autre. Le second, également négatif, s'appuie sur le fait que ni les fragments grecs ni la traduction de Rufin ne nous donnent, pour un même verset, le texte intégral d'Origène : les fragments grecs, et même les extraits copiés sur le papyrus, sont tellement parcellaires, surtout pour le passage correspondant au chapitre 9 de la *Philocalie*, qu'il est impossible de limiter par eux les dimensions exactes du *Commentaire* d'Origène. Quant à Rufin, s'il développe parfois les thèmes qui lui plaisent, il semble avoir omis les développements importants sur « la diversité des lois », alors qu'il a conservé la mention des renvois d'Origène à ses développements antérieurs. Enfin, le témoignage positif que donnent les renvois à l'exposé de « la diversité des lois » peut s'interpréter en faveur de deux hypothèses : ou bien Origène aurait traité ce sujet dans sa Préface, dont une partie aurait été consacrée aux difficultés propres à l'*Épître aux Romains*, à cause des particularités sémantiques et stylistiques du texte de Paul, ou bien c'est à propos de *Rom.* 3, 21 qu'aurait été fait, sinon le premier, du moins le plus long exposé sur ce sujet.

A ce propos, une remarque sera utile : les grands passages méthodologiques d'Origène, consacrés aux principes de son interprétation, ne sont pas toujours situés en tête de ses commentaires; ils peuvent venir tardivement, alors que le principe a déjà été plusieurs fois utilisé. Nous pouvons montrer cela dans le cas du deuxième trait stylistique noté par Origène pour l'*Épître aux Romains :* le changement subreptice des personnes qui parlent.

Le thème des changements subreptices des personnes qui parlent, ou auxquelles Paul s'adresse, figurait sans doute lui aussi dans la Préface : nous ne trouvons chez Rufin qu'une simple énumération des sujets variés et complexes traités dans l'Épître. Plus nettement, le thème de la « confusion » du texte de Paul, due au changement des locuteurs, est exposé à propos de *Rom.* 2, 17 sq. (RUFIN II 11, 894 D-895 A-C). La traduction de Rufin a de bonnes chances d'être fidèle au thème original car nous connaissons par la *Philocalie* deux autres textes d'inspiration semblable [23]. Origène mettait en parallèle l'absence d'ἀκολουθία du texte de Paul, ses incessantes ruptures du discours, son incohérence, avec celles que l'on observe dans les textes prophétiques (cf. la fin de notre chapitre 9 de la *Philocalie*). La nécessité d'identifier correctement les locuteurs, malgré les anacoluthes de Paul, est ensuite rappelée à propos de *Rom.* 3, 5-8 (RUFIN III 1, 923) et de *Rom.* 3, 27-28 (RUFIN III 9, 952 AB). Origène a donc déjà largement fait appel à ce principe lorsqu'il arrive à l'interprétation de *Rom.* 5, 12-14. C'est pourtant là, si nous en croyons Rufin (V 1, 1005 A sq.), qu'Origène faisait un plus grand exposé méthodologique « *de eo qui videtur in consequentibus ipsius defectu* ». Origène y justifiait notamment les ruptures de la cohérence par la doctrine de l'arcane et citait à ce propos des textes plusieurs fois utilisés dans son œuvre [24]. Le thème et certains arguments sont encore repris à propos de *Rom.* 7, 4 (RUFIN VI 7, 1073 C-1074 C). Et pourtant, c'est à propos de *Rom.* 7, 14 sq., c'est-à-dire beaucoup plus loin encore, que nous lisons dans la traduction de Rufin (VI 9, 1085 A-1090 C) un très long développement, encore plus explicite, sur cette méthode de composition,

23. *Philocalie*, ch. 8, extraits du petit Commentaire sur le *Cantique des Cantiques* et de l'Homélie IV sur les *Actes* : il y a dans les textes bibliques divers πρόσωπα, qui sont mis tour à tour en scène, et dont il faut préciser l'identité, sous peine de mal comprendre les textes (p. 50-51, ROBINSON).

24. Notamment *Tobie* 12, 7, « il faut cacher le mystère du Roi » : voir « *Origène et la sémantique du langage biblique* ».

habituelle chez Paul comme chez les Prophètes, qui consiste à rompre la continuité du discours sans en avertir le lecteur, à faire parler divers personnages sans marquer les changements, sans que le lecteur comprenne chaque fois « au nom de qui » parle l'Apôtre. Tout se passe comme si Origène, à force de répéter un principe nécessaire à l'interprétation de l'Épître, en découvrait toujours davantage l'importance et augmentait les développements qu'il lui consacrait. L'exemple que nous venons de donner, sur le thème de la rupture du discours, ne nous invite-t-il pas à considérer que les divers exposés sur « la diversité des lois » se répètent et peuvent s'amplifier au fur et à mesure qu'ils recommencent ? Il restera toujours l'incertitude de savoir en quelle mesure on peut se fier à Rufin. Mais, sur ces deux thèmes, la répétition des développements chez Rufin, dont plusieurs sont attestés par quelques lignes dans les fragments caténiques ou dans les extraits du papyrus, nous paraît être un gage de fidélité; gage de fidélité aussi, les renvois que Rufin fait, au cours de ces développements, à la Préface, dont il n'a pourtant conservé qu'un court extrait.

Reprenons enfin le commentaire de *Rom.* 6, 8-10 (« si nous sommes *morts* avec le Christ... la *mort* n'a plus d'autorité... ») : Origène, selon le fragment conservé en grec (fr. XXX Ram.), rappelle que « l'Écriture emploie les mêmes mots dans un double sens, διττῶς, tantôt pour les choses corporelles, tantôt pour (l'homme) spirituel » et donne, comme autres exemples, les mots « eau », en *Jn* 4, 8-15 (épisode de la Samaritaine) et « moisson » en *Jn* 4, 35. De même, dit-il, Paul emploie le verbe « mourir » tantôt au sens commun, tantôt au sens typologique. La traduction de Rufin est un peu différente : « de même que, plus haut, lorsque nous avons fait l'exposé sur la diversité des lois, nous avons montré que l'Apôtre, dans le même passage, appelle "loi" tantôt la loi naturelle, tantôt la loi de Moïse, tantôt même celle du péché, et quand nous avons montré que c'est là l'usage de la divine Écriture, en fournissant des exemples pris également à d'autres textes, de même ici... » (Rufin V 10, 1050 C). L'allusion aux exemples pris « à d'autres textes » vise les mots ohanniques, *que Rufin ne répète pas, alors que le fragment caténique les a conservés*. Inversement, le fragment caténique ne rappelle pas l'exposé « sur les diverses lois », ce que fait Rufin en des termes si précis qu'ils évoquent très exactement le commentaire de *Rom.* 3, 21 (Paul emploie le mot « loi » en des sens différents *dans le même passage*). Le témoignage de Rufin, précisé par les lignes du fragment caténique, nous apprendrait ainsi qu'Origène, au même endroit de son *Commentaire*, avait fait « l'exposé sur la diversité des lois » et avait utilisé les exemples johanniques : puisque ceux-ci se trouvent certainement dans le commentaire de *Rom.* 3, 21 (partie centrale du chapitre 9 de la *Philocalie*, correspondant à l'extrait copié sur le papyrus et au fragment caténique), ne doit-on pas considérer que « l'exposé sur les diverses lois », qui le précède dans ce chapitre 9, aurait été effectivement fait à cet endroit du *Commentaire* d'Origène, bien que le thème ait déjà été plusieurs fois abordé et même quelque peu développé (fragment sur *Rom.* 2, 21-25) ? Un autre indice est-il fourni par une petite phrase de Rufin que nous lisons peu après notre passage ? Rufin donne d'abord (944 AB) une autre raison de distinguer deux « lois » dans cette même phrase, à savoir que le mot « loi » est employé une première fois sans l'article, pour désigner *la loi naturelle*, une seconde fois avec l'article, pour renvoyer à *la loi de Moïse* : argument qui, évidemment, ne peut venir que de l'original grec et que pourtant les témoins grecs, fragmentaires, n'ont pas conservé. Rufin marque ensuite le retour au sujet principal (explication de *Rom.* 3, 21 repris dans le détail), dans les termes suivants : « *si ergo sufficienter patuit de legis appelatione diversitas, videamus nunc* etc. ». On peut se demander si cette formule renvoie seulement au bref paragraphe qui précède immédiatement, ou si elle évoque un plus long développement, celui justement que nous aurait conservé *la Philocalie*.

Il est difficile d'apporter une conclusion sûre lorsqu'il s'agit d'identifier les morceaux d'une œuvre perdue, à savoir l'original grec du *Commentaire de l'Épître aux Romains*. En

nous appuyant sur le fait que les fragments grecs (donnés par les chaînes ou copiés sur le papyrus) sont extrêmement brefs par rapport au commentaire intégral d'Origène et en notant les allusions répétées de Rufin à un ou plusieurs exposés « sur la diversité des lois », nous proposons seulement de ne pas retirer le chapitre 9 de *la Philocalie* du *Commentaire de l'Épître aux Romains* et de le situer, peut-être de façon discontinue, étant lui aussi lacunaire, dans le tome qui entreprenait l'interprétation de *Rom.* 3, 21.

On ajoutera deux remarques d'ordre plus général. L'une concerne la *Philocalie* : cet ouvrage nous paraît, malgré ses quelques erreurs, un remarquable document sur l'œuvre origénienne. Nous souhaitons qu'il retienne encore davantage l'attention des philologues et des éditeurs. L'autre porte sur Origène lui-même : lorsqu'on a la chance de pouvoir suivre son effort d'interprétation d'un livre biblique tout entier, fût-ce au travers de la traduction de Rufin, on est sensible à sa façon de progresser dans l'interprétation globale du texte : il revient sans cesse sur les principes de son interprétation, qu'il rattache à une conception raisonnée du langage biblique; il est assuré, d'autre part, de trouver dans tous les passages le sens théologique que Dieu a voulu y mettre pour nous; son œuvre exégétique est dominée par le souci obstiné d'apporter clarté et cohérence dans ces textes bibliques difficiles, principalement pour les Prophètes et pour saint Paul.

PARIS-SORBONNE

CHARLES KANNENGIESSER

LE RECOURS AU LIVRE DE JÉRÉMIE CHEZ ATHANASE D'ALEXANDRIE

Athanase cite le prophète d'Anatoth dix-neuf fois dans onze écrits dogmatiques et quatorze fois dans ses *Lettres festales*. Au total, trente-trois versets de ce livre biblique sont ainsi éparpillés dans le *corpus* athanasien, quatre n'étant même produits qu'en partie. Mais tout faible qu'il soit, le recours à Jérémie s'inscrit trop bien chez Athanase dans la ligne de son attitude générale envers la Bible pour que l'on ne soit tenté de le mettre en évidence, ne serait-ce que pour mieux souligner l'originalité de cet évêque intimement nourri des Écritures, au sein de la tradition alexandrine si chère au Cardinal Daniélou. Du fait de leur variété même et de l'absence parmi elles de versets spécialement mis en vedette dans le cadre des grandes controverses du temps, ces citations éparses devraient aider à percevoir le recours biblique plus ordinaire, mais aussi plus personnel, tel qu'il fut pratiqué par Athanase d'Alexandrie.

1. *Jér.* 11, 19 a : « *Et moi comme un agneau docile qui est mené à la boucherie...* ».

Dans le traité *Sur l'incarnation du Verbe*, composé en son état final probablement au cours du premier exil d'Athanase, à Trèves, entre 335 et 337 [1], on trouve une curieuse collection de *Testimonia*, dont nous avons proposé ailleurs une brève analyse [2]. Nous ne reviendrons sur cet exposé que pour éclairer la mention de *Jér.* 11, 19 a. Elle se lit dans le second groupe de ces *Testimonia*, ceux relatifs à la passion et la mort du Christ en *De incarnatione* 34-35, un premier groupe de six *Testimonia* traitant du fait même de l'Incarnation au § 33 et sept autres citations semblables illustrant au § 38-40 la venue du Messie reconnu par les païens. En *De incarnatione* 34 un long rappel d'*Is.* 53, 3-10 paraît fort remarquable, parce qu'on y reçoit un écho direct du *Testimoniorum liber secundus* de Cyprien de Carthage, seul témoin d'une telle manière de citer ce passage d'Isaïe avant Athanase. A cette citation s'ajoutent d'ailleurs chez l'évêque de Carthage celles de *Jér.* 11, 19 a, et de *Deut.* 28, 66, tout comme c'est le cas dans le *De incarnatione* athanasien. Alors que le groupe de *Testimonia* du § 33 de ce traité se retrouve au complet chez Eusèbe de Césarée, celui où nous sommes renvoyés à Cyprien ne figure que chez ce dernier. Eusèbe cite bien, lui aussi, *Jér.* 11, 19, en compagnie deux fois d'*Is.* 53, 7, une autre fois d'*Is.* 53, 9, mais jamais avec *Deut.* 28, 66, ni avec *Ps.* 21, 17-19, ni surtout avec la citation étendue d'*Is.* 53, 3-10, ni enfin avec *Is.* 11, 10, qui sont autant d'éléments caractéristiques des constellations de

1. C. Kannengiesser, *La date de l'Apologie athanasienne « Contre les Païens » et « Sur l'Incarnation du Verbe »* : *Rec SR* 58 (1970) 383-428.

2. *Les citations bibliques du traité athanasien « Sur l'Incarnation du Verbe » et les « Testimonia »: La Bible et les Pères. Colloque de Strasbourg (1er-3 octobre 1969).* Paris, 1971, 135-160.

versets bibliques transmises par Cyprien et Athanase. Les écrits d'Origène présentent l'une ou l'autre mention de *Jér.* 11, 19, mais sans que rien n'y annonce *De incarnatione* 35. Novatien, Tertullien, Irénée, qui pourraient être invoqués pour l'un ou l'autre *Testimonium* recueillis par Athanase dans cette partie de son traité dirigée contre les Juifs incrédules, semblent ignorer *Jér.* 11, 19. Seul parmi les plus anciens auteurs chrétiens Justin le cite en compagnie d'*Is.* 53, 7 et 7, 14. Bref, *Jér.* 11, 19 a constitue dans la première œuvre littéraire d'Athanase un chaînon précieux qui rattache cet évêque alexandrin par suite d'une initiative assez singulière à l'antique tradition des *Testimonia*. Le recours à Jérémie contribue même à situer Athanase d'une façon plus précise par rapport à cette tradition, puisqu'il invite à voir dans le rappel athanasien des *Testimonia* comme un résumé et une synthèse, fait unique au IVe siècle, des plus anciennes collections de cette sorte de citations bibliques transmises en Orient et en Occident. Cette manière d'invoquer « l'agneau mené à la boucherie » n'est pas celle de la tradition alexandrine, encore que cette dernière connaisse évidemment *Jér.* 11, 19 a. Elle relève d'un genre littéraire beaucoup mieux attesté par l'évêque carthaginois plus d'un siècle avant Athanase. On pourrait peut-être y relever un nouvel indice en faveur de la composition finale du *De incarnatione* athanasien en Occident. On trouve d'ailleurs une citation très voisine, prise en *Jér.* 11, 20, dans la deuxième *Lettre festale* d'Athanase, qui date de 330 [3]. Après ces deux mentions, le passage visé chez le prophète n'affleurera plus jamais dans aucun écrit athanasien.

2. *Jér.* 2, 13 et 17, 13 : *L'image de la Source.*

On voudrait d'abord se faire une idée de ce que représente le recours à Jérémie dans l'ensemble des trois *Traités contre les Ariens*, une œuvre amorcée par Athanase sans doute peu de temps après son retour de Trèves et probablement développée ou achevée durant son second exil [4]. Le premier de ces traités comporte, après l'introduction générale (§ 1-10), un chapitre consacré à la réfutation des thèses ariennes qui portent atteinte selon Athanase à l'éternité du Fils de Dieu (§ 11-22). Dans la première section de ce chapitre l'éternité du Fils est mise en contraste avec l'origine temporelle des créatures, et cela en trois temps. Au § 11, la thèse arienne, résumée par le slogan commode ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν, est déclarée contradictoire en soi. Au § 12 est fournie la preuve scripturaire de l'éternité en question du Fils. Au § 13 se lit celle du caractère fini et temporel des créatures. On trouve un modeste renvoi à *Jér.* 1, 5, parmi les huit citations qui forment la séquence biblique de ce § 13 et qui bouclent la première grande démonstration scripturaire des *Contra Arianos*. Nous y reviendrons après avoir parcouru ces traités. Il faut se reporter vers la fin du chapitre initial du premier *Traité contre les Ariens* pour noter un autre recours, plus intéressant, à Jérémie, le seul qui se produise encore dans ce traité et dont nous détaillerons la portée dans un instant. Dans le Traité suivant surviendront deux autres citations jéréminiennes d'importance inégale. Enfin, une simple observation de critique littéraire glisse dans la trame du troisième et dernier des traités *Contra Arianos* un autre verset du prophète. Mais revenons au premier de ces traités.

Le chapitre initial se laisse diviser en quatre sections. Après celle des § 11 à 13 que nous venons d'analyser, une seconde section explique l'éternité du Fils à partir de sa génération divine (§ 14-16). Une troisième fonde cette éternité sur le caractère immuable de la Triade divine (§ 17 et 18); une quatrième l'exige spécialement au nom de l'égalité entre le Père

3. On peut faire d'autres rapprochements de ce genre entre les premières *Lettres festales* et *De incarnatione* pour préciser la date de ce traité : *Le témoignage des « Lettres Festales » de saint Athanase sur la date de l'Apologie « Contre les Païens — Sur l'Incarnation du Verbe » :* *Rec SR* 52 (1964) 91-100.

4. Sur ce point de chronologie nous nous rangeons provisoirement à l'avis de F. Loofs et de A. Stülcken; cf. J. Quasten, *Initiation aux Pères de l'Église*, III, 55.

et le Fils (§ 19-22). C'est là que le symbolisme biblique de la source, appliqué par Jérémie à la personne même de Dieu, sert à merveille le propos d'Athanase. Pour mieux saisir, moins sans doute le contenu dogmatique de l'argument, que la manière d'y citer la Bible, nous traduisons le passage.

> Si Dieu est et est dit source de sagesse et de vie, comme par exemple chez Jérémie : « Ils m'ont appelé source d'eau vive » (*Jér.* 2, 13), et encore : « Trône de gloire, très élevé, notre sanctification, espoir d'Israël, Seigneur, tous ceux qui t'abandonnèrent furent confondus; ceux qui partirent, inscrits sur le sol; parce qu'ils ont abandonné le Seigneur, source de vie » (*Jér.* 17, 12-13), de même qu'il est dit dans Baruch : « Vous avez délaissé la source de la sagesse » (*Bar.* 3, 12); on devrait conclure que la vie et la sagesse ne sont pas étrangères à l'essence de la source, mais sa propriété, et que, loin de n'avoir pas existé à un moment donné, elles sont éternelles. C'est ce que le Fils lui-même dit en ces termes : « Je suis la vie » (*Jn* 14, 6), et « Je suis la sagesse, qui a établi sa demeure dans le conseil » (*Prov.* 8, 12)[5].

Les mots-agrafes soulignent le procédé mnémotechnique dans une progression voulue : πηγὴν ὕδατος ζωῆς en *Jér.* 2, 13; puis, πηγὴν ζωῆς en *Jér.* 17, 13; enfin, πηγὴν τῆς σοφίας dans le *Livre de Baruch*. Ce groupement familier permet à Athanase de construire son raisonnement dogmatique, qui débouche sur une nouvelle série de références bibliques parmi lesquelles les renvois au Nouveau Testament viennent garantir en quelque sorte la validité d'un argument tiré d'abord des seuls prophètes.

Rompant avec l'ordre strictement chronologique de cette étude, nous ajoutons ici les autres citations de *Jér.* 2, 13 et 17, 12-13, qui reviennent chez Athanase.

Dans la *Lettre sur les décrets de Nicée*, datée approximativement de 351, la question de la génération éternelle du Fils revient dans le débat, appuyée sur un dossier scripturaire analogue à celui que nous venons de détailler en *Contra Arianos*, I, 19. Athanase invite à ne pas confondre génération temporelle et génération éternelle :

> Les saints [6], à qui le Fils a révélé (le mystère de la génération éternelle), nous parlent à travers des images comme celles-ci : « Lui, resplendissement de sa gloire et effigie de sa substance » (*Hébr.* 1, 3); et encore, « Auprès de toi est la source de vie, en ta lumière nous voyons la lumière » (*Ps.* 35, 10); et le Logos dit à Israël en le conjurant : « Tu as abandonné la source de la sagesse » (*Bar.* 3, 12). C'est cette « Source » même qui déclare : « Ils m'ont abandonné, moi, la source d'eau vive » (*Jér.* 2, 13). Sans doute ces exemples demeurent faibles et obscurs par rapport à ce que nous voulons exprimer. Ils font pourtant comprendre quelque chose qui dépasse la nature humaine et qui montre que la génération du Fils n'est pas pareille à la nôtre [7].

Comme nous l'observerons ailleurs encore, Athanase veut ici rendre compte du sens véritable, dogmatique en l'occurrence, de certaines images de la Bible. Mais alors qu'il identifie d'ordinaire la « source » avec le Père, il place ici la citation de *Jér.* 2, 13 dans la bouche du Logos lui-même, au gré d'un *a fortiori* final de son argument scripturaire qui se trouve d'habitude appuyé plutôt sur des textes du Nouveau Testament. On dirait qu'à travers *Jér.* 2, 13, où la « Source » en personne énonce son identité, un appui implicite se reporte en fait sur *Jn* 7, 37 : « Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi et qu'il boive ». Cela expliquerait l'étrange identification de Dieu - Source avec le Logos.

Dans la première *Lettre à Sérapion*, composée entre 356 et 361, de nouveau en un temps d'exil, l'évêque sexagénaire rappelle une des règles élémentaires de la théologie au sens où il l'entendait. Que l'on se borne à l'enseignement de l'Écriture, lorsqu'il est question du mystère trinitaire de Dieu :

5. *PG* 26, 49c-52c. La citation de *Prov.* 8, 22, est suivie de celles d'*Is.* 58, 11; *Ps.* 103, 24; *Prov.* 3, 19; *Jn* 1, 3; *Jn* 1, 3; *I Cor.* 8, 6.

6. Il s'agit des auteurs de l'un et l'autre Testaments.

7. *De decretis Nicenae synodis* 12 : *PG* 25, 444c13-445a1.

> Ainsi le Père est dit « source » et « lumière ». « Moi, — dit-il en effet — la source d'eau vive, ils m'ont abandonné » (*Jér.* 2, 13). Et encore dans Baruch : « Comment se fait-il, Israël, que tu sois en terre ennemie ? Tu as abandonné la source d'eau vive » (*Bar.* 3, 10-12). Et selon Jean : « Notre Dieu est lumière » (*I Jn* 1, 5). Quant au Fils, rapporté à la « source », il est appelé « fleuve » : « Le fleuve de Dieu était rempli par les eaux » (*Ps.* 64, 10). Mais rapporté à la « lumière », il est dit « resplendissement », Paul déclarant : « Lui, resplendissement de sa gloire et effigie de sa substance » (*Hébr.* 1, 3) [8].

Toujours soucieux de mettre en relief cela seulement qu'enseigne l'Écriture, Athanase poursuit par une citation d'*Éph.* 1, 17, suceptible de montrer que dans le Fils - « lumière » c'est l'Esprit qui illumine, puis par une mention de *Jn* 1, 9, qui suggère que c'est en réalité le Fils qui nous éclaire dans l'Esprit, et ainsi de suite. Il suffit d'observer qu'en ce passage le recours à *Jér.* 2, 13 permet à l'évêque alexandrin d'ouvrir la perspective intimement christologique de sa pneumatologie. Sa thèse sur l'égalité du Fils et de l'Esprit, dont les missions dans l'Économie du salut restent liées à l'ordre même de leurs processions éternelles, trouve ici sa forme parfaite [9]. De la même façon, *Jér.* 2,13 et 17, 12-13, avaient d'abord aidé l'auteur des traités *Contra Arianos* à introduire dans ce premier ouvrage de controverse son thème préféré du Fils, image du Père. On le voit, les citations de Jérémie sont peut-être relativement rares sous sa dictée, mais elles fournissent des clés décisives pour l'intelligence de sa méditation théologique des Écritures.

Une dernière fois l'image jéréminienne de Dieu-source sera réemployée par Athanase, quelques années après la composition des *Lettres à Sérapion*, dans la trente-neuvième *Lettre festale*, qui date de 367. Le vieil évêque y compare les Ariens aux Juifs incrédules :

> Après eux (les Juifs), ce furent les tenants des hérésies (les différentes catégories d'Ariens), auxquels se sont mêlés d'eux-mêmes les malheureux Mélétiens; en le reniant (le Logos), ils marchèrent dans des lieux sans eau et abandonnèrent la « source de vie » [10].

Mais revenons aux citations que nous n'avons pas encore examinées dans les *Traités contre les Ariens*.

3. *Jér.* 23, 29; 31, 22; 5, 8 a : *Du bon emploi des images bibliques.*

Les citations de *Jér.* 23, 29 et 31, 22 entrent dans les longues explications du deuxième *Contra Arianos* (§ 18-43) qui y précèdent le commentaire sur *Prov.* 8, 22 (§ 44-82). Deux chapitres, en somme, divisent ce traité : le premier est centré sur les rapports entre la divinité du Fils et la création de l'univers; le second est consacré au Verbe de Dieu, principe de toute l'Économie du salut. Tous deux sont précédés d'une exégèse semblable sur *Hébr.* 3, 2 et *Act.* 2, 36 (§ 6-17). Dans le chapitre intermédiaire, le § 39, où se lit *Jér.* 23, 29, est occupé par un raisonnement du type biblique dont nous avons rencontré des exemples plus haut. Le paragraphe précédent consistait en un raisonnement de pure dialectique. Le § 40 réfutera Astérios, dont il s'agit d'éliminer en cette finale du chapitre II l'interprétation de *I Cor.* 1, 24, en l'opposant à lui-même. Une évocation de la liturgie du baptême fera

8. *PG* 26, 573b13-c8.
9. Deux études récentes portent sur cet aspect de la théologie athanasienne : J. Wolinski, *Mission et procession du Saint-Esprit chez Saint Athanase* (Thèse dactylographiée, Institut Catholique. Paris, 1968); A. Laminski, *Der Heilige Geist als Geist Christi und Geist der Glaübigen. Der Beitrag des Athanasios von Alexandrien zur Formulierung des trinitarischen Dogmas im vierten Jahrhundert* (Erfurter Theologische Studien, Band 23). Leipzig 1968. Voir *Rec SR* 58 (1970) 622-626.
10. L. Th. Lefort, *Lettres Festales et Pastorales en Copte* (*CSCO* 151), Louvain, 1955, 33-34. Notre citation se termine par une allusion à *Jér.* 17, 13, et *Lc* 11, 24. Elle ne renvoie pas, semble-t-il, à *Jér.* 2, 13, comme le suggère Lefort.

le reste, aux § 41 et 42, pour avoir raison de l'hérésie ici combattue. Le plan de ces séries de paragraphes montre bien, comme nous aurions pu le relever plus tôt, le caractère méthodique et concerté des citations jéréminiennes, du moins quant à leur localisation dans l'œuvre écrite. On trouve peut-être aussi, en ce passage de *Contra Arianos* II, 39, la trace d'un recours à Jérémie chez les premiers Ariens, à voir la prudence de l'exposé :

> Où auraient-ils (les Ariens, dont Astérios s'était fait le porte-parole) pu lire dans l'Écriture, ou de qui auraient-ils entendu qu'il existe un autre Logos et une autre Sagesse à part ce Fils... Sans doute est-il écrit : « Mes paroles ne sont-elles pas comme un feu, ou comme un marteau qui fracasse le roc ? » (*Jér.* 23, 29); et dans les *Proverbes* : « Je vous enseignerai mes paroles » (1, 23). Mais il s'agit là des commandements que Dieu a formulés pour les saints [11] par son propre et seul véritable Logos [12].

Il suffit, dit Athanase en terminant, de relire *Ps.* 118, 101, et d'écouter le Christ lui-même en *Jn* 6, 64; 1, 14; 1,3... La différence radicale entre le Logos-Christ et les λόγοι de Yahvé, illustrée ici par la citation assez fortuite de *Jér.* 23, 29, sera mieux orchestrée tout à l'heure avec le secours du même prophète, en *De synodis* et dans le *Tome aux Antiochiens*. Encore une fois, l'argument a culminé dans des textes bien connus du Nouveau Testament.

Au troisième chapitre, distingué ci-dessus en *Contra Arianos* III, 44-82, une première section traite de la double condition du Logos en son essence divine et son incarnation rédemptrice (§ 45-52). Athanase y suit l'ordre des mots de *Prov.* 8, 22, quitte à déplacer κύριος, ce qui donne pour ἔκτισε les § 45-47, pour ἀρχή les § 48-49, le § 50 pour κύριος et les deux derniers paragraphes de la section pour εἰς ἔργα αὐτοῦ. Après quelques lignes d'introduction, le § 45 fournit une première série de témoignages bibliques sur le sens obvie de κτίζειν. C'est le § 46 qui présente le nerf de toute cette argumentation sur laquelle reposera ensuite le célèbre commentaire athanasien de *Prov.* 8, 22, jusqu'au § 82 [13]. En effet, Athanase commence par observer au seuil du § 46 que le verbe κτίζειν ne désigne pas toujours dans la langue des auteurs sacrés l'origine première de la nature d'un être. Il cite dans ce sens *Ps.* 101, 19, et 50, 12; puis *Eph.* 2, 15, et 4, 24. Il ajoute quelques réflexions dans le seul but, semble-t-il, d'aboutir à la citation de Jérémie, la mieux apte une fois encore à ouvrir sur ce dossier scripturaire l'horizon de l'interprétation théologique :

> David n'a pas dit que le peuple était créé quant à sa substance (cf. *Ps.* 101, 19), il n'a pas non plus prié pour qu'il reçoive un autre cœur à la place de celui qu'il avait (cf. *Ps.* 50, 12), mais il signifiait le renouvellement et la nouvelle création opérée par Dieu.
>
> Paul fait de même dans les deux passages cités de la *Lettre aux Éphésiens*. Dans le même sens va ce que dit Jérémie :
>
> Ἔκτισε κύριος σωτηρίαν καινὴν εἰς καταφύτευσιν ἐν ᾗ σωτηρίᾳ περιελεύσονται ἄνθρωποι.
> « Le Seigneur a créé un salut nouveau pour une plantation, un salut dans lequel les hommes seront entourés » (*Jér.* 31, 22). Il prophétise ainsi la nouvelle création du salut acquis pour nous en Jésus Christ [14].

Le parallélisme entre *Prov.* 8, 22 et *Jér.* 31, 22, tel que ce verset est cité par Athanase, saute aux yeux :

11. Même remarque que ci-dessus, note 6
12. *PG* 26, 229a.
13. M. Simonetti, *Studi sull'arianesimo*. Rome, 1965, 56-67.
14. *PG* 26, 244c11-245a14.

Prov. 8, 22 (LXX)	*Jér.* 31, 22, selon Athanase
κύριος	ἔκτισε
ἔκτισέν με	κύριος
ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ	σωτηρίαν καινὴν
εἰς ἔργα αὐτου	εἰς καταφύτευσιν.

Pour obtenir cet effet, l'évêque a dû remodeler un peu le verset de Jérémie, alors qu'il cite généralement ce prophète avec une grande exactitude. Il devait lire dans la Septante : ἔκτισεν κύριος σωτηρίαν εἰς καταφύτευσιν καινήν, ἐν σωτηρίᾳ περιελεύσονται ἄνθρωποι [15]. En rattachant l'épithète *καινή* à *σωτηρία* et en introduisant un pronom relatif en tête du deuxième stique pour en faire une subordonnée également reliée à σωτηρία, il réussit à centrer tout le verset du prophète sur ce « salut nouveau », équivalent mystérieux de l'*ἀρχή* non moins énigmatique des *Proverbes* [16]. Il n'a pas de peine à montrer ensuite comment Jérémie aide à trouver le sens véritable, à ses yeux « économique », de *Prov.* 8, 22. C'est donc une image jéréminienne qui fournit ici l'appui décisif, comme d'autres images semblables l'assuraient à l'évêque alexandrin pour sa doctrine du Logos-Eikôn et pour celle de l'Esprit-Saint dont la mission resterait indissociable de celle du Fils. Le fait est d'autant plus remarquable que l'on se trouve engagé de la sorte dans une théologie du Logos créateur repensée à partir de celle du Verbe incarné, donc dans une systématisation qui s'écarte délibérément du cadre général mis en place par Origène pour cet ensemble doctrinal et qui ne trouvera sa pleine expression que trois siècles plus tard dans la synthèse d'un Maxime le Confesseur. Le Logos n'est plus l'Archè d'avant tous les siècles, dite « créée » en ce verset de *Proverbes* parce qu'il précontiendrait éternellement les λόγοι des êtres en tant que Sagesse de Dieu [17]. Il est dit « créé » parce qu'il instaure au niveau même des créatures la nouvelle création du salut, dont la « plantation » ecclésiale est le signe actif par excellence. Ainsi la lettre de l'Ancien Testament, occasionnellement retouchée par l'interprète chrétien, faisait jouer par avance, aux yeux de ce dernier, la structure herméneutique qu'il héritait en réalité de sa foi néotestamentaire et selon laquelle il pouvait déceler chez le lointain prophète des catégories théologiques qui étaient les siennes [18].

Une citation fortuite de *Jér.* 5, 8 a renvoie le lecteur, une fois de plus, dans le troisième *Contra Arianos*, au langage imagé de la Bible. Le point d'insertion de ce demi-verset mérite d'être repéré. Un premier chapitre expose l'unité du Père et du Fils selon *Jn* 14, 10, et *Deut.* 32, 39 (§ 1-16). Un second est consacré à l'unité des chrétiens selon *Jn* 17, 11, 20, 23 (§ 17-25). Les deux premiers paragraphes de cette dernière série introduisent l'exposé assez ample d'Athanase en cette partie de son œuvre, d'abord en rappelant la position arienne sur *Jn* 17, 11-13 (§ 17), puis en soulignant l'opportunité de sa réfutation (§ 18). Exactement comme à propos des sens variés de κτίζειν dans le cas précédent, on se trouve placé ici en tête d'une longue série de paragraphes occupés avant tout par des argumentations du type scripturaire. Or, en ce § 18 du *Contra Arianos* III, Athanase tient à rappeler selon sa coutume les distinctions fondamentales et les règles d'interprétation justifiant sa prise de position qui suit. Soit à propos du discernement qu'impose à l'exégète le style imagé des Écritures :

> L'Écriture exprime à travers des images ce qu'il faut penser des hommes vertueux et des impies. Ainsi elle dit de ces derniers : ... « Ils sont devenus des chevaux lubriques » (*Jér.* 5, 8 a) ».

15. Chap. 31 (= 38), 22, dans l'édition de Ralphs.
16. A. Weber, *APXH. Ein Beitrag zur Christologie des Eusebius von Cäsarea.* Rome, 1965.
17. Origène, *Sur les principes*, I, II, 2 (Ed. M. Simonetti, p. 144).
18. On est à cent lieues, en tout cas, de l'abondante littérature suscitée par la traduction de *Jér.* 31, 22, dans la Vulgate : « Femina circumdabit virum... ».

Suit tout un petit bestiaire vétéro- et néotestamentaire [19]. L'originalité d'Athanase dans toute la patristique est de produire ce verset sans paraphrase moralisatrice, mais avec le seul souci du genre littéraire en question dans la Bible. Plusieurs fois on le voit interpréter ainsi chez Jérémie des images percutantes, sans doute mieux connues, pour illustrer ses précisions méthodologiques [20].

4. *Jér.* 1, 5 a; 1, 4, 11, 13 : *La vocation du prophète.*

Nous avons déjà relevé la mention de *Jér.* 1, 5 a, au § 13 du premier traité *Contra Arianos* [21]. L'auteur déclare dans ce passage [22] que l'Écriture entière s'inscrit en faux contre la thèse arienne opposée à l'éternité du Fils et qu'elle proclame la nature créée de tous les êtres, hormis celle du Fils. Une séquence de huit citations, prises dans l'Ancien Testament, et de deux autres tirées du IVe Évangile supporte cette affirmation. L'expression fameuse, « Avant même que je te forme dans le ventre, je t'ai connu », est du nombre. On la retrouve dans la *Lettre sur les décrets de Nicée*, où Athanase reprend cette même polémique contre les premiers Ariens, en tenant compte d'une décennie de controverses publiques. L'argument des adversaires est d'abord rappelé comme suit en *De decretis* 8 : Seul le Fils a été fait par le Père. Aucune créature ne pouvait par ailleurs entrer en contact avec la main créatrice du Père. Le Fils est l'intermédiaire obligé entre le Père et le monde créé. Athanase réfute cette thèse par un argument *ad infinitum.* Il ajoute que tout ce qui est créé appartient de ce fait à un même ordre de la réalité par rapport à Dieu. Par exemple, « Adam seul a été directement créé par Dieu seul grâce au Logos », mais nous sommes cependant de la même nature que lui.

> Si l'on veut attribuer quelque chose de plus au protoplaste parce qu'il a été formé par la main de Dieu, il faut penser ce « plus » dans l'ordre de l'honneur, non dans celui de la nature. Car c'est de la terre qu'il a été pris, comme tous (les hommes) le sont. Et la main qui en ce temps-là formait Adam est la même qui maintenant et toujours forme et façonne ses descendants. Voilà ce que Dieu en personne dit à Jérémie, comme je l'ai signalé plus haut : « Avant que je te forme dans le ventre, je t'ai connu (*Jér.* 1, 5 a : πλάσαι σε ἐν κοιλίᾳ). De tous les êtres, il dit : « Ma main a fait toutes ces choses » (*Is.* 66, 2). Et il dit encore à Isaïe : « Ainsi parle le Seigneur qui t'a purifié et façonné dans le sein (πλάσσων σε ἐν κοιλίᾳ) » (*Is.* 44, 24) [23].

On peut relever cet indice parmi plusieurs autres d'une reprise en *De decretis* du dossier polémique de *Contra Arianos* I. Dans les deux cas *Jér.* 1, 5 a est produit à quelques paragraphes de distance d'une mention de *Jér.* 2, 13 [24]. Chaque fois ce recours se produit sur le même thème de la création opposée à la nature increée du Fils, dans un paragraphe scripturaire consécutif à un développement purement dialectique. Le rappel d'*Is.* 44, 24, avec l'expression-agrafe ἐν κοιλίᾳ, en tête de la série des citations bibliques qui clôturent le raisonnement, montre bien comment *Jér.* 1, 5 a, est ici mis en vedette, comme une référence susceptible d'éclairer le bien-fondé des citations qui suivent.

Encore une petite décennie, et Athanase met à profit les derniers mois de son troisième et plus long exil [25] pour élaborer sa lettre-traité *Sur les synodes de Rimini et de Séleucie.* On lit en *De synodis* 52, c'est-à-dire dans la conclusion de ce plaidoyer en faveur de la doctrine nicéenne, que l'identité de substance du Père et du Fils est affirmée contre Marcion et Valentin, tout comme à l'encontre des thèses anoméennes ou homéennes, parce que

19. *PG* 26, 361a-b. Quand donc quelqu'un s'intéressera-t-il au bestiaire biblique, revu et complété par les Pères ?
20. Ainsi dans la seconde *Lettre festale* ou dans la *Lettre à Marcellin* 9.
21. Voir ci-dessus, p. 318.
22. *PG* 26, 40a.
23. *PG* 25, 437d-440a. Suivent des citations de *Ps.* 118, 73; *Is.* 49, 5; *Ps.* 32, 9.
24. Cité en *Contra Arianos* I, 19, et en *De decretis* 12; cf. *supra*, p. 319.
25. Il reprendra possession de son siège épiscopal le 21 février 362.

> une est la forme de la divinité (ἑνὸς ὄντος εἴδους θεότητος), à savoir lumière et resplendissement. C'est ce qui fut révélé au patriarche Jacob, l'Écriture disant : « Le soleil se leva pour lui, car passa la Forme de Dieu » (*Gen.* 31, 32 LXX). Et les prophètes, qui voyaient cette Forme et comprenaient de qui elle est Fils et image, dirent : Ἐγένετο λόγος κυρίου πρὸς μέ « Le Logos du Seigneur fut auprès de moi » (*Jér.* 1, 4.11.13). Connaissant le Père contemplé et révélé dans ce Logos, ils osèrent déclarer : « Le Dieu de nos pères, le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, s'est montré à moi » (*Ex.* 3, 16) [26].

Dans ce cas, conclut Athanase avec force, comment hésiterions-nous à dire que le Fils est de même substance que le Père ? L'interprétation dogmatique est si spontanée en ce passage qu'on la voit d'abord susciter une mention de *Gen.* 31, 32 (LXX), à cause de l'expression τὸ εἶδος τοῦ θεοῦ, comprise comme synonyme de ὁ λόγος τοῦ θεοῦ, en *Jér.* 1, 4.11.13, au sens d'un titre christologique. On notera la discrétion inhabituelle de la formule introductoire : « Et *les prophètes*... dirent », sans doute parce qu'on trouve aussi en *Is.* 38, 4 : ἐγένετο λόγος κυρίου πρὸς Ἡσαίαν λέγων [27]. Mais l'intérêt de ce recours à *Jér.* 1, 4.11.13 tient surtout au fait qu'il accompagne chez Athanase une des très rares mentions de l'ὁμοούσιος nicéen qui se lisent dans ses œuvres [28]. De plus, ce recours se trouve placé sous un éclairage critique assez étonnant, si l'on observe qu'il est en quelque sorte annulé par la même citation jéréminienne, telle qu'on la lit dans le *Tome aux Antiochiens*. Le *De synodis* de 360-61 avait préparé le terrain pour le synode d'union proposé aux différents partis anti-ariens par l'évêque alexandrin, sitôt rentré dans la capitale égyptienne. Mais la lettre synodale, ce *Tome aux Antiochiens* rédigé en mai 362, s'exprime ainsi au début du § 7, où il s'agit d'introduire l'exposé sur les prises de position christologiques de ce concile de réconciliation, premier du genre :

> Par ailleurs, comme certains semblaient aussi se disputer entre eux à propos de l'incarnation du Sauveur (περὶ τῆς κατὰ σάρκα οἰκονομίας τοῦ σωτῆρος), nous les avons également interrogés les uns et les autres. Or ils s'accordaient à confesser que, si « la parole du Seigneur advint » aux prophètes (εἰς τοὺς προφήτας « ἐγένετο ὁ λόγος κυρίου » cf. *Jér.* 1, 4.11.13), ce n'est pas de cette manière-là qu'elle se manifeste dans un homme saint (ἅγιον ἄνθρωπον) à la fin des temps, mais le Logos lui-même se fit chair (αὐτὸς « ὁ λόγος σάρξ ἐγένετο » : cf. *Jn* 1, 14) [29].

Une fois de plus on fait donc appel à Jérémie au seuil d'un exposé décisif. Déjà il en fut ainsi pour amorcer le développement essentiel du *Contra Arianos* II sur l'interprétation de *Prov.* 8, 22, ou pour fonder sur un solide raisonnement scripturaire la pneumatologie des *Lettres à Sérapion*. Cette fois-ci la référence jéréminienne doit lever toute équivoque sur le terme de λόγος employé comme un titre de la divinité du Christ à partir de *Jn* 1, 14, et non selon l'usage vétérotestamentaire illustré justement au mieux par *Jér.* 1, 4.11.13. Si cette précision réalisa l'accord des Pères réunis autour d'Athanase en mai 362, il n'est pas moins clair qu'elle récusait l'exploitation athanasienne de cette même expression des livres prophétiques, telle que tous pouvaient la connaître à partir d'une simple lecture de la récente *Lettre sur les synodes*. Faut-il deviner ici le travail rédac-

26. *PG* 26, 785c7-d1; éd. H.-G. Opitz, p. 275, 34-276, 5.

27. Par contre, il ne faudrait pas renvoyer ici à *Jér.* 1, 1 : τὸ ῥῆμα τοῦ θεοῦ ὁ ἐγένετο ἐπὶ Ἰερεμίαν.

28. Un dernier appel explicite à Jérémie en faveur de la formule si controversée de Nicée sera le fait d'Athanase en 369, dans la *Lettre aux évêques d'Afrique*. Contre le synode arien de Rimini qui avait écarté οὐσία et ὑπόστασις de l'énoncé trinitaire, Athanase s'appuie sur plusieurs témoignages bibliques, interprétés au sens nicéen. Parmi eux, il invoque *Jér.* 23, 18 et 22a, ainsi que *Jér.* 9, 9 (*PG* 26, 1036 a-b). Le recours à l'Écriture est important dans cette justification tardive de Nicée, du point de vue de la théorie de l'événement conciliaire qu'Athanase avait pu élaborer durant presque un demi-siècle. Sur ce point, voir H.-J. Sieben, *Zur Entwicklung der Konzilsidee. Werden und Eigenart der Konzilsidee des Athanasius von Alexandrien: Theologie und Philosophie* 45 (1970) 353-389; 46 (1971) 40-70. On ne trouverait, en tout cas, rien de semblable dans les *Contra Arianos*, rédigés sans doute trente ans plus tôt.

29. *PG* 26, 804a12-b4.

tionnel des disciples d'Apollinaire de Laodicée, sûrement très actifs lors de cette réunion synodale, comme E. Mühlenberg l'a récemment mis en évidence [30] ? La chose n'est pas impossible, encore qu'elle reste malaisée à discerner. Il nous suffit pour le moment d'enregistrer ce nouvel impact d'une citation du *Livre de Jérémie* dans l'exposé des thèses dogmatiques d'Athanase et de constater, pour finir, à quel point l'analyse des seules références jérémiennes permet de retracer les principales étapes de la carrière théologique du grand défenseur de Nicée. Aussi bien, l'Écriture sous toutes ses formes restait au cœur de la vigilance pastorale et doctrinale de l'évêque alexandrin. Les quatorze citations de Jérémie, dispersées entre 330 et 371 dans ses *Lettres festales*, ne constituent à cet égard qu'une part minime du discours littéralement « biblique » dans lequel Athanase entendait communiquer avec ses fidèles à l'occasion de la Fête des fêtes.

PARIS. INSTITUT CATHOLIQUE

30. *Apollinaris von Laodicea*. Göttingen, 1969, 222-230.

FRANZ HEINRICH KETTLER

WAR ORIGENES SCHÜLER DES AMMONIOS SAKKAS?

Valesius hat bekanntlich als erster den Theologen Origenes von einem gleichnamigen Neuplatoniker unterschieden [1]. Vorher hatte man beide für ein und dieselbe Persönlichkeit gehalten. Ob diese Unterscheidung wirklich zu Recht besteht, wollen wir hier nicht untersuchen. Sie wird heute von der Mehrzahl der Forscher geteilt [2] und besonders von Altphilologen mit Nachdruck vertreten. Vielmehr soll es hier um die Frage gehen, ob auch der Christ Origenes Schüler des Ammonios Sakkas war. Dies ist erstmalig von Eduard Zeller [3] in Frage gestellt und neuerdings von H. Dörrie [4] entschieden verneint worden. Nach ihm war nur der Neuplatoniker Origenes ein Schüler des Ammonios. Diese Frage ist aber im Zusammenhang mit der jüngsten Entwicklung der Ammonios-Forschung wieder aktuell geworden. Ammonios Sakkas soll bekanntlich nichts geschrieben haben; jedenfalls schrieb er nichts, was uns erhalten geblieben wäre, und die gesicherten Nachrichten über seine Lehre sind sehr spärlich. Daher ist bis heute strittig geblieben, was dieser rätselhafte Mann des Näheren gelehrt haben dürfte, der als Begründer des Neuplatonismus eine Schlüsselstellung innerhalb der spätantiken Geistesgeschichte einzunehmen scheint, zumal er nach der Überlieferung auch noch Lehrer des Theologen Origenes gewesen sein soll.

H. Langerbeck [5] hat neuerdings wieder auf einen Abschnitt in der Schrift des Neuplatonikers Hierokles (1. H. 5. Jhs) „Über die Vorsehung, das Schicksal und die Einordnung des freien Willens in die göttliche Weltlenkung" [6] hingewiesen, den früher schon F. Heinemann als Wiedergabe der Lehre des Ammonios angesehen hatte [7]. Dieser Abschnitt folgt nämlich unmittelbar auf Ausführungen des Hierokles über die besondere Bedeutung des Ammonios [8]. Nach Langerbeck wirkt der Inhalt so archaisch, daß er nur aus der geis-

1. Annotationes in historiam ecclesiasticam Eusebii Caesareensis (im Anhang zur Ausgabe des Valesius von 1659) zu VI 19, 6. Hier werden bereits die heute noch angeführten Einwände geltend gemacht.
2. Das früher auch von Wilamowitz und Bidez vertretene Gegenteil wird noch von R. Cadiou (*La Jeunesse d'Origène*. 1935), H. Crouzel (*Origène et Plotin élèves d'Ammonios Saccas. BLE* 57. 1956 p. 193-214), *R.P.C.* Hanson (*Origen's Doctrine of tradition*. 1954 p. 10) und uns (Art. *Origenes* RGG 3. Aufl. Bd 4. 1960 Sp. 1963) angenommen.
3. *Philosophie der Griechen*. 4. Aufl. Teil III, Abt. 3. 1903 p. 513.
4. *Ammonios, der Lehrer Plotins*. Beilage III (Hermes Bd 83. 1955 p. 468-471). Vgl. dazu H. Crouzel, *Notes critiques sur Origène. BLE* 59. 1958 p. 5-8.
5. *The Philosophy of Ammonios Saccas and the connection of Aristotelian and Christian elements therein.* (*JHS* Vol. 57, 1. 1957 p. 72-74). — Ausführlicher : *Die Verbindung aristotelischer und christlicher Elemente in der Philosophie des Ammonius Saccas* (H. Langerbeck, *Aufsätze zur Gnosis*. 1967 p. 146-166).
6. Die Schrift des Hierokles ist leider nur in 2 verschiedenen Auszügen bei Photios, Bibl. cod. 214 u. 251 erhalten, die weitgehend miteinander übereinstimmen und einander ergänzen. Die nach Heinemann und Langerbeck Lehre des Ammonios enthaltenden Stellen sind von F. Heinemann, Ammonios Sakkas und der Ursprung des Neuplatonismus (Hermes Bd 61. 1296 p. 1-27), auf p. 6-9 übersichtlich zusammengestellt.
7. *Ebd.* — Dagegen Dörrie *a.a.O.* p. 463 f.
8. Heinemann *a.a.o.* p. 6 unten.

tigen Situation um die Wende des 3. Jhs verstehbar ist und daher wirklich Lehre des Ammonios enthalten muß. Die Lehre des Ammonios soll nach Langerbeck [9] durch den Neuplatoniker Origenes an Hierokles vermittelt sein, weil Hierokles den Namen des Origenes (neben dem des Plotinos) besonders hervorhebt [10]. W. Theiler glaubt diese These von Langerbeck sogar noch erweitern zu dürfen. Nach seiner Ansicht enthält das ganze System des Hierokles Lehre des Ammonios; daher stehe der Möglichkeit nichts im Wege, das System des Ammonios aus Hierokles wiederherzustellen, wenn man das System des Theologen Origenes mit zur Hilfe heranziehe [11]. Der Inhalt des Systems von Hierokles weist nämlich viele Berührungen mit der Lehre des Theologen Origenes auf, worauf Hal Koch schon früher aufmerksam gemacht hatte [12]. Daher hält Theiler auch die Grundgedanken der Lehre dieses Origenes, deren System-Charakter er betont, für Lehre des Ammonios Sakkas, insbesondere die Grundzüge von Peri archōn [13]. Damit hält Theiler außerdem für bewiesen, daß der Christ Origenes wirklich Schüler des Ammonios Sakkas war [14]. Von einem strikten Beweis dafür kann aber m. E. hier noch garkeine Rede sein, weil die Richtigkeit der These von Theiler noch keineswegs sicher erwiesen sein dürfte. Ein exakter Beweis für die Schülerschaft des Theologen Origenes bei diesem Ammonios kann (zumal angesichts der von Zeller und Dörrie erhobenen Einwände) nur aus dem Bericht des Eusebios und den darin eingeflochtenen Quellenstücken geführt werden [15], was wir im Folgenden versuchen wollen.

Bei der Frage, ob der Christ Origenes Schüler des Ammonios Sakkas war, geht es bekanntlich in erster Linie um die Zuverlässigkeit oder Unzuverlässigkeit von Angaben, die Porphyrios in seiner 269 verfaßten Schrift „Gegen die Christen" über Origenes und dessen Verhältnis zu Ammonios Sakkas macht. Der Beiname Sakkas fehlt noch bei Porphyrios, auch Eusebios scheint ihn noch nicht zu kennen. Dieser Beiname begegnet erstmalig im 5. Jh. bei Theodoret [16]; ob ihn Ammonios schon bei Lebzeiten geführt hat und was dieser Beiname eigentlich bedeutet, soll uns hier nicht kümmern [17]. Die besagten Darlegungen des Porphyrios sind uns nur noch bei Eusebios erhalten, der Stücke daraus in die Origenesdarstellung seiner Kirchengeschichte eingefügt hat (h.e. VI 10, 4-8). Eusebios will damit dokumentieren, welch hohes Ansehen Origenes auch in Kreisen heidnischer Philosophen genoß (vgl. 19, 1 u. 19, 9 u. 19, 11). Gleichzeitig will Eusebios aber einige Punkte der Darstellung des Porphyrios korrigieren und als Verleumdungen entlarven (19, 10 f.), wohl auch darum, weil Eusebios befürchtet, daß diese Punkte dem kirchlichen Ansehen des Origenes abträglich sein könnten.

Porphyrios selbst [18] kommt im Zusammenhang mit der allegorischen Bibelinterpretation auf Origenes zu sprechen. Er empfindet die Anwendung dieser philosophischen Interpretations-Methode auf die nach seiner Ansicht gänzlich „minderwertigen" „jüdischen Schriften" (nämlich auf das Alte Testament, besonders auf den Pentateuch) als besonderes Ärgernis. Statt sich von diesen Schriften abzuwenden, erkläre man die Worte des Moses für Rätselreden „voll von verborgenen Geheimnissen". Durch solchen Schwindel suche man der berechtigten Kritik zu entkommen (19, 4). Diese „ungereimte Methode", könne man bei Origenes studieren, einem Mann, mit dem er selbst in seiner frühen Jugend verkehrt habe. Origenes habe damals in hohem Ansehen gestanden und sei auch noch heute wegen seiner hinterlassenen Schriften angesehen. Sein Ruhm sei bei den christlichen

9. Die Verbindung aristotelischer u. christl. Elemente... p. 164 f.
10. Heinemann ebd.
11. *Ammonios, der Lehrer des Origenes* (Theiler, Forschungen zum Neuplatonismus. 1966) p. 9; 37 u. 39.
12. *Pronoia und Paideusis.* 1932 pp. 291-301.
13. Theiler *a.a.O.* p. 39
14. *Ebd.*
15. Eus. h.e. VI 19, 1-14 pp. 556, 28-562, 22 Schwartz.
16. *Graec. aff. cur.* VI 60 Bd 1 p. 276, 1 Canivet. Vgl. Dörrie *a.a.O.* Beilage 1 p. 466 f.
17. Vgl. dazu Langerbeck, Verb. arist. u. christl. Elemente... p. 150 und Dörrie *ebd.*
18. Eus. h.e. VI 19, 4-8 p. 558, 14-560, 17 Schwartz. Neben dem Urtext haben wir auch die von H. Kraft herausgegebene Neubearbeitung der deutschen Ubersetzung von Ph. Haeuser durch H. A. Gärtner (München :Kösel 1967) mit herangezogen.

Lehrern weit verbreitet (19, 5). Denn dieser Origenes sei Schüler des Ammonios gewesen, des bedeutendsten Philosophen der jüngsten Vergangenheit. Origenes habe zwar mit großem Erfolg bei diesem Ammonios studiert, soweit das die Kenntnis philosophischer Lehren betreffe. Hinsichtlich der Wahl des rechten philosophischen Bios habe Origenes aber genau den entgegengesetzten Weg wie sein Lehrer eingeschlagen (19, 6). Ammonios sei nämlich von christlichen Eltern als Christ erzogen worden. Sobald er aber begonnen habe, zu denken und zu philosophieren, sei er sogleich zur (heidnischen) Lebensweise übergegangen, welche den Gesetzen entspricht. Origenes sei dagegen zum barbarischen Christentum abgeirrt, obwohl er als Hellene (d.h. als Heide) in der hellenischen Bildung erzogen sei. Indem er sich zu den Christen begab, habe Origenes sich selbst und seine wissenschaftliche Bildung verhökert. Hinsichtlich seines Bios habe er fortan ein christliches und (darum) gesetzwidriges Leben geführt; hinsichtlich seiner (theoretischen) Auffassungen von Gott und (allen übrigen) Dingen sei er jedoch ein Hellene geblieben. Denn er habe die Lehren der Hellenen den fremden Mythen (nämlich der Bibel) untergeschoben (19, 7). Origenes sei (auch noch weiter) stets mit Platon umgegangen, und mit den Schriften des Numenios, Kronios, Moderatos, Nikomachos und weiterer berühmter Pythagoräer, aber auch mit denen des (Platonikers) Longinos und des (Stoikers) Apollophanes [19]. Die Schriften (der beiden Stoiker) Chairemon und Kornutos habe er benutzt, um deren allegorische Auslegungsmethode auf die jüdischen Schriften anzuwenden (19, 8).

Wer die Werke des Origenes aufmerksam liest, wird den großen Theologen auch in diesem nicht gerade sehr wohlwollenden Portrait wiedererkennen, das Porphyrios hier von ihm entworfen hat. Die charakteristischen Züge der exegetischen Arbeitsweise des Origenes und seiner theologischen Konzeption sind nämlich von Porphyrios scharf erfaßt, wenn sie auch hier mit beißender Ironie zu einer Karikatur verzerrt und in eine gehässige Perspektive gerückt werden. Origenes hat ja die Bibel tatsächlich einer sehr tiefgreifenden religionsphilosophischen Interpretation unterzogen, insbesondere das Alte Testament. Bei dieser Feststellung sollte man zwar nie vergessen, daß er damit nur die volle Konsequenz aus dem geistigen Erbe gezogen hat, welches ihm Philon, Justinos und Klemens Alexandrinos hinterlassen hatten; denn die beiden letzten hatten doch ganz Ähnliches angestrebt, ohne freilich die überlegenen Fähigkeiten des Origenes zu besitzen. Der Lehre des Origenes liegt aber erstmalig eine strenge wissenschaftliche Systematik zugrunde, besonders augenfällig in Peri archōn, letztlich aber auch in all seinen übrigen Schriften, bis hin zu den Homilien [20]. Angesichts dieser Tatsache und der durch Hal Koch [21] nachgewiesenen Abhängigkeit des Origenes von der Philosophie des Mittleren Platonismus kann die Behauptung des Porphyrios nicht von vornherein als unglaubwürdig erscheinen, daß Origenes persönlicher Schüler bei Ammonios, dem Begründer des Neuplatonismus, gewesen sei. Sie ist im Gegenteil durchaus glaubwürdig, zumal dann, wenn die von Heinemann und Langerbeck für Ammonios in Anspruch genommenen Lehren bei Hierokles wirklich dem Ammonios zugehören, was doch sehr wahrscheinlich ist. In diesem Fall muß nämlich die Lehre des Ammonios Sakkas dem Mittleren Platonismus noch erheblich nähergestanden haben, als dies bei Plotinos und dessen Schule der Fall ist. Die Lehre des

19. Die Reihenfolge einiger Namen haben wir nach der Schulzugehörigkeit verändert. Wörtlich heißt es : „Denn er ging stets mit Platon um, und mit den Schriften des Numenios, Kronios, Apollophanes, Longinos, Moderatos, Nikomachos und mit denen der berühmten Pythagoräer..."; offenbar ist die Reihenfolge beim Diktieren durcheinandergeraten, sei es bei Eusebios oder schon früher.

20. Vgl. F. H. Kettler, *Der ursprüngliche Sinn der Dogmatik des Origenes*. 1966; ders. : *Die Ewigkeit der geistigen Schöpfung nach Origenes* (*Reformation und Humanismus*. R. Stupperich zum 65. Geburtstag. 1969 p. 272-297). Das System des Origenes wird im Gegensatz zu W. Völker (*Das Vollkommenheitsideal des Origenes*. 1930), H. Crouzel (*Origène et la philosophie*. 1962 p. 179 ff. : *Origène est-il un systématique*?) und A. Guillaumont (*Les Kephalaia gnostica d'Évagre le Pontique*. 1962) auch von E. de Faye (*Origène*. Tome 3. 1928), H. T. Kerr (*The first systematic Theologian. Origen of Alexandria*. 1958) und E. v. Ivanka (*Plato christianus*. 1964 p. 101-148) betont.

21. *a.a.O.*

Neuplatonikers Origenes lag in der gleichen Richtung [22], falls dieser wirklich von dem Christ Origenes zu unterscheiden sein sollte.

Wenn Porphyrios allerdings behauptet, Origenes sei als Heide aufgewachsen und erzogen und erst nach seinem Studium bei Ammonios zum Christentum übergetreten (dies ist doch wohl 19, 7 gemeint!), so kann das unmöglich stimmen. Eusebios rechnet das daher zu den Lügen des Porphyrios (19, 9) und behauptet, die Familie des Origenes sei schon seit Generationen christlich gewesen (19, 10). Wahrscheinlich liegt die Wahrheit in der Mitte zwischen den Behauptungen beider. Die Wahl des Namens Origenes (= Horus-Sohn) scheint nämlich darauf hinzudeuten, daß die Eltern des Origenes bei dessen Geburt noch heidnisch waren [23]. Sein Vater wurde Märtyrer, als Origenes schon im 17. Lebensjahre stand [24]. Außerdem hatte der Vater seinen Sohn vorher schon gründlich in der Hl. Schrift unterwiesen [25]. Daher dürfte der Ubertritt der Familie zum Christentum spätestens im früheren Knabenalter des Origenes erfolgt sein. Porphyrios, der erst 232/33 geboren wurde, ist wahrscheinlich über die Jugend des Origenes nur ungenügend informiert gewesen. Nach Eusebios [26] hat Origenes von seinem Vater, der ja Elementarlehrer war, auch schon gründlichen Unterricht in den wissenschaftlichen Elementarfächern erhalten.

An dem Bericht des Porphyrios hat Eusebios auch noch auszusetzen, daß Ammonios garnicht zum Heidentum übergetreten sei; vielmehr sei dieser bis an sein Lebensende Christ geblieben. Das werde durch seine hinterlassenen Schriften bewiesen, insbesondere durch seine Schrift „Von der Übereinstimmung zwischen Moses und Jesus" (19 ,10), eine offenbar antignostische [27] kirchliche Schrift. Daß Eusebios diese Schrift dem Ammonios Sakkas zuschreibt, wurde bisher meistens auf Verwechselung mit einem anderen Ammonios zurückgeführt. Harnack dachte z.B. an den Bischof Ammonios von Thmuis, einen Freund des Origenes, den Bischof Heraklas von Alexandria abgesetzt haben soll, weil er dem Origenes auf der Durchreise nach Syrien erlaubt hatte, in seiner Kirche zu predigen [28]. Langerbeck dürfte jedoch gezeigt haben, daß die Annahme einer solchen Verwechselung garnicht notwendig ist. „Der Titel des von Eusebios dem Ammonios zugeschriebenen Traktates" „weist" nach Langerbeck „genau auf den Punkt hin, von dem aus die innere Entwicklung der christlichen Theologie" eine „Aufnahme des peripatetischen autexousion in die Ontologie der platonischen Schultradition gebieterisch verlangte" [29]. Gerade in der Vereinigung von Platon und Aristoteles, d.h. in der Überführung peripatetischer Elemente in den Platonismus (der nach Langerbeck [30] und Theiler [31] antignostische Motive zugrunde lagen) soll ja nach Hierokles [32] die entscheidende Tat des Ammonios Sakkas bestanden haben. Der Traktat ist also dem Ammonios Sakkas durchaus zuzutrauen, solange er noch Christ war. Eusebios dürfte diese Schrift des Ammonios (und möglicherweise noch andere christliche Traktate desselben, von denen er ja spricht) in der Bibliothek von Cäsarea gefunden haben, wie Langerbeck [33] mit Recht vermutet.

Beweisen sie aber wirklich das, was Eusebios mit ihnen beweisen will, daß nämlich Ammonios bis an sein Lebensende Christ geblieben ist? Keineswegs, weil sie ja sämtlich Jugendschriften [34] und vor dem Übertritt des Ammonios geschrieben sein können! Langerbeck hält es allerdings für unmöglich, daß Eusebios wissentlich Unwahres zu behaupten

22. K. O. Weber, *Origenes der Neuplatoniker.* 1962 pp. 65-113.
23. M. Hornschuh, *Das Leben des Origenes und die Entstehung der alexandrinischen Schule* (*ZKG* 9. 1960 pp. 1-25; 193-214) p. 15.
24. Eus. h.e. VI 2, 12 p. 522, 16 Schwartz.
25. *Ebd.* VI 2, 7-10 pp. 520, 22-522, 10 Schwartz.
26. *Ebd.* VI 2, 7 f. pp. 520, 22-27 und 2, 15 p. 524, 1 ff. Schwartz.
27. Harnack, *Chronologie der altchristlichen Literatur* Bd 2 (1904) p. 81 und Langerbeck, *The Philosophy of Ammonius Saccas* p. 69 halten sie für antimarcionitisch.
28. Harnack *ebd.*
29. *Verb. arist. u. christl. Elemente...* p. 151 unten.
30. *Ebd.* p. 148 u. 152-163.
31. *a.a.O.* p. 16.
32. *Photios Bibl.* cod. 251 p. 461a Migne *PG* Bd 104 p. 77 CD = Heinemann *a.a.O.* p. 6 unten.
33. Langerbeck, *Verb. arist. u. christl. Elemente...* p. 150.
34. *Ebd.* p. 160.

wage. Dies wäre nach Langerbeck sehr töricht von Eusebios gewesen, welcher doch wissen mußte, daß es zu seiner Zeit in und außerhalb der Kirche noch genug Leute gab, die über das Leben des Ammonios genauer informiert waren [35]. Porphyrios habe auch möglicherweise garkeinen Übertritt zum Heidentum gemeint, sondern nur einen Übergang zum philosophischen Bios [36]. Letzteres wird freilich durch den Wortlaut bei Porphyrios ausgeschlossen, der ja ausdrücklich vom Übertritt „zu einer den Gesetzen entsprechenden Lebensführung" spricht (pros tēn kata nomous politeian metebaleto). Damit kann nur ein Übertritt oder Abfall zum Heidentum gemeint sein. Langerbeck [37] rät daher zu der Annahme, daß Ammonios nur unfreiwillig aus der Kirche ausschied, weil er sich der kirchlichen Lehrzucht nicht beugen wollte; daß Ammonios aber trotzdem am Christentum festhielt und vielleicht einer als häretisch geltenden Sekte von gleichgesinnten christlichen Intellektuellen beitrat. Sein Ausscheiden aus der Kirche habe den Irrtum (oder die Übertreibung ?) des Porphyrios veranlaßt, daß Ammonios zum Heidentum konvertiert sei. Das ist garnicht so unwahrscheinlich, wir werden im Folgenden [38] noch auf dieses Problem zu rückkommen.

Zu der Vermutung, daß Eusebios zwei Ammonioi miteinander verwechselt habe, besteht also keinerlei Anlaß mehr. Durch diese ältere, irrige Annahme scheint aber Eduard Zeller zu der weiteren Vermutung gelangt zu sein, daß bereits Porphyrios in seinem Bericht noch viel verhängnisvolleren Verwechselungen zum Opfer gefallen sein könne [39]. Allerdings hat Zeller diese Vermutung nur in Form von Fragen geäußert :„ ... hat ... Porphyr die ihm zugekommene Angabe, daß Origenes einen Ammonios zum Lehrer gehabt habe, missverständlich auf Ammonios Sakkas bezogen ? Oder hat am Ende der christliche Origenes zwei Ammonios zu Lehrern und Ammonios Sakkas zwei Origenes zu Schülern gehabt ? In den beiden letzteren Fällen hätte freilich der Zufall ein seltsames Spiel getrieben". Aus der offengelassenen Frage ist bei H. Dörrie [40] eine mit Entschiedenheit vertretene These geworden : „In der Kontroverse des Euseb... gegen Porphyrios... spricht... jeder der beiden über *den* Origenes und *den* Ammonios, den er gut kennt; also Euseb über einen christlichen Philosophielehrer Ammonios und über den Christen Origenes, Porphyrios über den Platoniker Ammonios und den Platoniker Origenes, den er aber mit dem Christen verwechselt". Demnach hätte also der Christ Origenes (über den Eusebios natürlich genauer als Porphyrios orientiert gewesen sein muß) statt des berühmten Platonikers einen sonst unbekannten kirchlichen Philosophielehrer gehabt, und der Platoniker Ammonios (über den natürlich Porphyrios genauer orientiert sein mußte als Eusebios) mit dem Theologen Origenes garnichts zu tun gehabt [41]. Ist diese These von Dörrie haltbar ? Folgende Gründe sprechen gegen sie :

1. ist es kaum denkbar, daß ausgerechnet der Christenfeind Porphyrios, eines der neuplatonischen Schulhäupter, den seit Valesius angenommenen Philosophen Origenes mit dem christlichen Theologen Origenes verwechselt und letzteren auch noch zum Schüler des berühmten Ammonios Sakkas befördert haben sollte. Durch einen solchen Irrtum hätte er die Anfänge der neuplatonischen Schule, der er selbst als einer ihrer Repräsentanten angehörte, irrtümlich mit dem verhaßten Christentum verquickt, und noch dazu mit einem Mann, den er als Abtrünnigen und Verräter empfand.

2. muß Porphyrios als Schüler Plotins doch wohl über die zweite Generation des Neuplatonismus (die Generation seines eigenen Lehrers Plotinos!) so gut unterrichtet gewesen sein, daß ihm eine derartige Verwechselung auch aus diesem Grunde nicht unterlaufen konnte.

35. *Ebd.* p. 151 f.
36. *Ebd.* p. 149.
37. *Ebd.* p. 149 f.
38. *Siehe unten* p. 334.
39. *Philosophie der Griechen.* Teil 3, Abt. 2. 4. Aufl. 1903 p. 513 Anm. 3.
40. *a.a.O.* p. 468.
41. Nur THEILER *a.a.O.* p. 1 scheint außer Zeller die Annahme zu vertreten, daß der Christ Origenes beide Ammonioi zu Lehrern hatte, den Verfasser des Traktats über Moses und Jesus und auch Ammonios Sakkas.

3. ergibt sich aus einer genauen Interpretation der Stelle gerade der umgekehrte Sachverhalt. Porphyrios muß die von seinem Standpunkt aus bedauernswerte Tatsache bei seinen Lesern als bekannt voraussetzen, daß der berühmte Christ und Theologe Schüler des Ammonios Sakkas war. Porphyrios muß sogar zugeben, daß dieser Origenes in theoretischer Hinsicht ein besonders erfolgreicher Schüler dieses Ammonios war [42], denn auch das war seinen gebildeten Lesern offenbar bekannt. Aber Porphyrios versucht, das Bestmögliche aus diesem für ihn fatalen Sachverhalt zu machen, indem er den Origenes als Abtrünnigen brandmarkt, der seine hohe wissenschaftliche Bildung in widersinniger Weise an die barbarischen Christen verhökerte. Von solchen Leuten wie Origenes stammt die allegorische Bibelexegese der Christen, die im Grunde nur von pervertierter hellenischer Bildung lebt!

4. sagt Porphyrios ausdrücklich, daß er den Theologen Origenes persönlich kennengelernt habe (19, 5) [43]. Haeuser übersetzt [44] : „Diese törichte Methode" (scil. der christlichen Allegorese) „möge man an einem Mann beobachten, mit dem auch ich in meiner Jugend verkehrt habe (hō kagō komidē neos ōn syntetychēka)", nämlich an Origenes, der in hohem Ansehen stand und noch heute durch seine hinterlassenen Schriften im Ansehn steht und dessen Ruhm bei den Lehrern dieser Gedanken" (scil. bei den Christen) „weit verbreitet ist. Er war Schüler des Ammonius, des verdientesten Philosophen unserer Zeit". Das Wort syntetychēka kann entweder mit „verkehrt habe" oder mit „zusammengetroffen bin" übersetzt werden. Hier kann also entweder von einem längeren Verkehr mit Origenes (etwa einem Aufenthalt bei diesem als dessen Schüler) oder von einmaliger Begegnung mit Origenes die Rede sein. Dörrie [45] entscheidet sich für das Letztere. Das komidē neos (ganz jung) ist leider ebenfalls dehnbar. Porphyrios ist 232/33 geboren [46]. Wenn man annimmt, daß er den großen Theologen im Alter von 17-20 Jahren aufgesucht hat, so kommt man etwa auf die Jahre 249-253, also in die Spätzeit des Origenes. Dieser kann nicht vor 254 gestorben sein [47] und starb entweder in Tyros oder in Cäsarea. Porphyrios ist in Tyros oder in Batanea geboren. Seine Jugend hat er nach J. Bidez [48] zweifellos in Tyros verlebt. Daher ist ein Besuch oder eine zeitweilige Schülerschaft des Porphyrios bei Origenes auch in geographischer Hinsicht ganz gut denkbar. Bidez (der allerdings den Philosophen Origenes mit dem Theologen gleichsetzt) rechnet damit, daß Porphyrios eine Zeitlang Schüler des Origenes gewesen ist [49].

Nach Bidez dürfte nämlich mit diesem Aufenthalt auch die Kenntnis zusammenhängen, welche Porphyrios von den philosophischen Autoren verrät, mit denen Origenes täglich umging (Eus. h.e. VI 19, 8). Vermutlich habe Porphyrios diese Autoren, die er selbst in seinen Werken oft zitiere, bei dieser Gelegenheit in der Bibliothek des Origenes erstmalig kennengelernt [50]. Daß Porphyrios in Cäsarea bei Origenes war, ist aber auch zufolge einer anderen Nachricht wahrscheinlich. Diese ist uns bei dem Kirchenhistoriker Sokrates

42. Mit dem Unterschied von hē tōn logōn empeiria und hē orthē tou biou prohairesis kann u.E. nur ein Unterschied von Lehre und Lebensführung gemeint sein und kein Unterschied von „Einzelkenntnissen" und Lebensführung, wie DÖRRIE *a.a.O.* p. 469 voraussetzt.

43. Dieser Punkt wird auch von W. THEILER A.A.O. p. 1 gegen eine Verwechselung des Theologen Origenes mit dem gleichnamigen Philosophen geltend gemacht.

44. In der o. Anm. 18 genannten Ausgabe von Kraft p. 292.

45. *a.a.O.* p. 469.

46. DÖRRIE *ebd.* p. 469 Anm 1.

47. Vgl. HARNACK *a.a.O.* Bd 2.1904 p. 36. *Da Origenes nach Eus.* h.e. VII 1 p. 636, 8 Schwartz nach vollendetem 69. Lebensjahr gestorben ist (henos deonta tēs zōēs hebdomekonta apoplēsas etē) und zur Zeit der Verfolgung des Septimius Severus (also 202) im 17. Lebensjahr stand (Eus. h.e. VI 2, 12 p. 522, 16 Schwartz), kann er frühestens 254 gestorben sein. (Das Gerüst von Kaiserjahren, in welches Eusebios die geschichtlichen Ereignisse hineinzwängt, ist sekundär und beweist daher garnichts.) Denn die Verfolgung begann nach dem Erlaß vom Frühjahr 202; der Vater des Origenes braucht aber nicht sofort nach dem Bekanntwerden des kaiserlichen Erlasses festgenommen zu sein.

48. *Vie de Porphyre.* 1913 p. 6 u. 8.

49. *Ebd.* p. 12. Bidez denkt sich diesen Studienaufenthalt bei Origenes noch in der Zeit vor der decianischen Verfolgung (p. 11 Anm. 2 Schluß), was u.E. reichlich früh ist. Nach der Annahme von Bidez (p. 14) hätte Porphyrios den Origenes beim Ausbruch der Verfolgung verlassen — ein Motiv, dessen Annahme aber garnicht notwendig ist.

50. BIDEZ *ebd.* p. 13.

überliefert, der vor der Mitte des 5. Jhs schrieb. Nach ihm [51] soll Porphyrios anfänglich Christ gewesen sein, aber die Kirche aus Zorn gegen einige Christen verlassen haben, die ihn in Cäserea verprügelt hatten. Die Wut über diesen Vorfall sei auch der Anlaß zu seinem literarischen Kampf gegen das Christentum gewesen. Bidez [52] hält diese Nachricht für eine irrige Kombination von Seiten des Eusebios, auf dessen (uns leider verlorenes) Werk gegen Porphyrios sich Sokrates hier als Quelle beruft. Wer sollte damals aber wohl besser als Eusebios über Ereignisse orientiert gewesen sein, die sich vor seiner Zeit in Cäserea zugetragen hatten, wo er doch den größten Teil seiner Lebenszeit ansässig war! Die Prügel, welche Porphyrios also bestimmt bekommen hat, dürften wohl theologische Hintergründe gehabt haben, wenn sie ihn damals zum Austritt aus der Kirche veranlassten. Es muß sich dabei um Auseinandersetzungen mit andersgesinnten Christen gehandelt haben, wahrscheinlich mit einfachen Christen, die mit zelotischem Eifer für den buchstäblichen Sinn der hl. Schriften eintraten und die allegorische Bibelinterpretation des Origenes und seiner Schule als Ärgernis empfanden [53]. Die Annahme eines solchen Hintergrundes scheint auch der unmittelbare Zusammenhang nahezulegen, in welchem die Geschichte bei Sokrates erscheint [54]. Dieser handelt von Kaiser Julian, der nach Sokrates angeblich darum an seinem allegorischen Bibelverständnis verzweifelt und zum Christenfeind geworden sein soll, weil ihm der Buchstabenglaube des christlichen Volkes zum unüberwindlichen Ärgernis wurde.

An der persönlichen Bekanntschaft des Porphyrios mit dem Christen Origenes ist also ist also garkein Zweifel möglich. Fragt man sich nun, warum Porphyrios (Eus. h.e. VI 19, 5) seine persönliche Bekanntschaft mit dem Christ Origenes in seinem Bericht überhaupt hervorhebt, so kommen wohl nur 2 Gründe dafür infrage : Entweder wollte er diese seine ehemalige Bekanntschaft, von der man wohl wußte, mit seiner Jugend entschuldigen (er war eben damals noch sehr jung und ahnungslos!), oder er wollte die Zuverlässigkeit seiner Aussagen über den Theologen Origenes mit der Erwähnung seiner ehemaligen persönlichen Bekanntschaft mit diesem Mann dokumentieren. In beiden Fällen ist aber klar, daß er bei seinen Aussagen an keinen anderen Origenes als an den Christ gedacht haben kann.

5. paßt ein Brief, in dem sich dieser Origenes wegen seines Philosophielehrers zu rechtfertigen sucht, ganz ausgezeichnet zu einem Schüler des Ammonios Sakkas, aber garnicht zum Schüler eines biederen kirchlichen Philosophielehrers. Leider teilt uns Eusebios nur einen kleinen Ausschnitt daraus mit (h.e. VI 19, 12-14) [55]. Darin führt Origenes aus, Häretiker seien in seinen Unterricht gekommen, aber auch Kenner der hellenischen Wissenschaften und hauptsächlich Philosophen. Das habe ihn gezwungen, sich gründlich mit deren Lehren zu befassen. Gleiches habe aber früher auch schon Pantainos getan und damit vielen geholfen. Außerdem beruft sich Origenes noch in etwas ironischer Weise auf das Beispiel, das ihm sein Kollege Heraklas gegeben habe, mit dem sich Origenes jetzt wohl nicht mehr so gut wie anfangs verstand. Dieser sei doch schon 5 Jahre früher bei dem gleichen ,,Lehrer der Philosophie,, eingetreten, er habe Heraklas dort bei seinem Eintritt bereits vorgefunden. Heraklas sitze jetzt im Presbyterium von Alexandria, obwohl er bis heute den gleichen Philosophenmantel trage, den er sich damals in seinem Übereifer statt der gewöhnlichen Kleidung angezogen habe; Heraklas befasse sich auch immer noch mit den Büchern der Hellenen, soweit er dazu fähig sei. — Bezeich-

51. Socr. h.e. III 23, 38 Tom. 1 p. 454, 24-32 Hussey.

52. Bidez *a.a.O.* p. 6 f. Die Nachricht ist bestimmt nicht aus einer Kombination des Porphyrios-Zitats bei Eus. h.e. VI 19, 5 mit dem Inhalt des Briefes von Porphyrios an Marcella entstanden, wie Bidez meint, obwohl eine solche Kombination bei der Erweiterung dieser Geschichte durch Aristokritos (die Bidez mit in's Feld führt) gewiß eine Rolle gespielt hat.

53. Vgl. F. H. Kettler, *Der ursprüngliche Sinn der Dogmatik des Origenes* p. 10 f.

54. Socr. h.e. III 23, 37-39 Tom. 1 p. 454, 20-455, 32 Hussey.

55. p. 562, 8-20 Schwartz.

nenderweise vermeidet Origenes, den ominösen Lehrer beim Namen zu nennen. Offenbar durfte man diesen in kirchlichen Kreisen schon garnicht mehr aussprechen, weil sein Träger inzwischen einer damnatio memoriae verfallen war. Vielleicht war Ammonios Sakkas (denn um diesen muß es sich zweifellos handeln) inzwischen aus der Kirche ausgetreten; vielleicht war es ihm auch ähnlich ergangen, wie es 2 Jahrzehnte später dem Porphyrios in Cäsarea ergehen sollte. Jedenfalls mußte das inzwischen eingetretene Zerwürfnis des Ammonios mit der Kirche auch seine Schüler (insbesondere den Origenes als den hervorragendsten unter ihnen) als suspekt erscheinen lassen, wenn sie sich allzuweit mit ihm vorgewagt hatten und sich nicht (wie Heraklas) trotz aller Vorliebe für die heidnische Wissenschaft und philosophischen Habitus an die Linie des stramm regierenden Bischofs Demetrius gehalten hatten.

Fazit : Die vorgeführten Gründe dürften erwiesen haben, daß die These von der Verwechselung zweier Ammonioi und zweier Männer mit dem Namen Origenes nicht haltbar ist. Beide Origeneis, der christliche Theologe und der Neuplatoniker, müssen Schüler des Ammonios Sakkas gewesen sein (wie die Mehrzahl der Forscher annimmt), falls diese beiden nicht miteinander identisch sind. Den Nachweis dafür hoffen wir an anderer Stelle zu erbringen, wobei sich bewahrheiten dürfte, was Joseph Bidez so trefflich formuliert hat : „Élève d'Ammonius, condisciple de Plotin, Origène fut chassé d'Alexandrie par l'hostilité de ceux des chrétiens que choquait sa haute culture. Aux yeux des philosophes païens de son temps, cet interprète d'une foi nouvelle était un collègue considéré et le représentant d'une doctrine originale. Un chrétien de cette époque pouvait fort bien occuper une chaire scientifique et se faire écouter par des auditeurs païens. Ce fut le cas du mathématicien Anatole, si l'on veut un autre exemple que celui d'Origène [56]."

MÜNSTER/WESTFALEN. UNIVERSITÄT

56. BIDEZ *a.a.O.* p. 12.

JEAN-MARIE LEROUX

JEAN CHRYSOSTOME ET LA QUERELLE ORIGÉNISTE [1]

La présence de Jean Chrysostome dans la querelle origéniste relève apparemment du paradoxe. Comment en effet ce docteur de la foi, dont les attaches avec l'école antiochienne sont notoires, aurait-il pu se compromettre en compagnie de moines égyptiens sectateurs d'un origénisme de mauvais aloi ?

Il est vrai que les historiens tiennent cette collusion pour accidentelle. L'accueil, d'ailleurs très réservé, de Jean Chrysostome envers quelques moines persécutés par Théophile, évêque d'Alexandrie, devait servir de prétexte à ce dernier pour assouvir sa rancœur envers l'évêque de Constantinople, mais rien n'indiquait dans ce différend une implication doctrinale. De fait, Jean Chrysostome ne fut pas condamné pour des raisons doctrinales, mais sur la base d'un acte d'accusation où les imputations diffamatoires et les ragots de « Cour » s'entremêlent à des motifs juridiques ou disciplinaires. Le déni de justice fut tel que la mémoire de Théophile en a été entachée d'une flétrissure indélébile. Il ne pouvait en être autrement étant donné la personnalité des deux évêques. Jean Chrysostome représente le défenseur austère de l'idéal évangélique, le soutien des pauvres et des opprimés, l'un des Maîtres éminents de la foi. Par contre, son adversaire demeure un personnage énigmatique. Il a laissé le souvenir d'un potentat sans scrupule, vindicatif et retors, d'un bâtisseur avide d'argent et de pouvoir, mais aussi celui d'un lettré cultivé et sûr dans sa doctrine, et même d'un saint et pieux personnage, thaumaturge de surcroît. Méprisé par les Occidentaux, il est vénéré comme un saint par les Églises de rite copte ou syriaque. Dès lors, dans le conflit qui opposait les deux hommes, la postérité ne pouvait que ratifier la version des événements produite par Pallade d'Hélénopolis, ami de Chrysos-

1. Étant donné le caractère de cet article, il m'a semblé inutile de le surcharger de notes; en effet le déroulement des événements n'est pas remis en cause et il est habituellement bien expliqué par les auteurs.
Voici quelques références, indispensables pour ceux qui voudraient recourir aux sources :
— le plus souvent les historiens traitent de la question origéniste à propos de Jérôme; cf. FLICHE et MARTIN, IV, 31-46.
— l'histoire des Longs Frères et la tragédie chrysostomienne est relatée à propos de Jean Chrysostome; cf. FLICHE et MARTIN, IV, 129-138.
— l'histoire de Théophile a fait l'objet de deux études approfondies : G. LAZZATI, *Teofilo d'Alessandria*, Roma 1935. A. FAVALE, *Teofilo d'Alessandria* = Salesianum, XVIII, 1956, 215-246; 498-535; XIX, 1957, 34-52; 215-272; 452-506.
— pour Évagre, voir A. GUILLAUMONT, *Les Kephalaia, gnostica d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et les Syriens*. Paris, 1962.
Les sources concernant la question qui nous préoccupe sont :
— PHOTIUS, *Bibliot.* 59.
— PALLADIUS, *Dialogus de vita Ioannis Chrysostomae PG*, 47, 5-82 et ed. Coleman-Norton.
— *Lettres pascales de Théophile* = HIER., *Epist.* 92, 96, 98.
— *Lettre à Épiphane* = HIER., *Epist.* 90.

tome, d'après laquelle seuls des motifs mesquins et une jalousie morbide ont conduit Théophile à s'attaquer à Jean Chrysostome.

La cause pourtant ne paraît pas si simple. Il ne s'agit pas de réhabiliter la mémoire de Théophile, ce qui constituerait une véritable gageure, mais simplement de réexaminer, à la lumière des documents, l'incidence origéniste réelle de ce conflit, car cette question importante a toujours été esquivée.

Il est vrai que les Actes du concile « Ad Quercum », conservés par Photius dans sa Bibliothèque, semblent donner totalement raison à Pallade. Les motifs retenus pour la condamnation de Chrysostome ne font pas mention de l'origénisme et sont tous d'ordre moral ou disciplinaire. Cette constatation n'est cependant pas déterminante. En effet, il était de pratique courante dans les synodes de traîner les adversaires dans la boue et de porter à leur encontre des accusations infamantes; on peut même remarquer qu'à ce point de vue le synode du Chêne est plus modéré que nombre de synodes du IVe siècle. D'autre part, il est plus facile d'étayer une accusation par des faits relevant du droit ou de la discipline que sur des appréciations doctrinales. Aussi, sur ce point également, le synode du Chêne ne s'écarte pas des usages courants.

La solution du problème qui nous préoccupe ne se trouve donc pas dans l'analyse des éléments formels des événements des années 403-404, mais dans leur contexte historique. En effet, la condamnation de Jean Chrysostome, survenue en 403, quels qu'en soient les motifs évoqués, est la conclusion de la querelle origéniste qui secouait l'Orient à cette époque. Étant donné la personnalité de Jean Chrysostome et son rang dans la hiérarchie ecclésiastique, il est impensable qu'il se soit laissé entraîné dans ce conflit par hasard, pour de seules raisons de charité; il a agi en toute connaissance de cause; il convient donc pour comprendre son attitude, d'essayer de saisir sa position à l'égard d'Origène et des Origénistes.

Épiphane, puis Jérôme, ranimèrent la controverse contre la personne et l'œuvre d'Origène, mais ils ne furent pas ses premiers adversaires, car celui-ci fut déjà contesté de son vivant.

Par la suite, admirateurs et détracteurs de l'Alexandrin s'entre-déchirèrent sans cesse avec passion. Au commencement même du IVe siècle, Méthode d'Olympe, Pierre Ier d'Alexandrie et Eustathe d'Antioche s'en prirent avec véhémence à la doctrine et à l'exégèse d'Origène, tandis que Pamphile et Eusèbe de Césarée se proclamaient ses fervents disciples.

Le fait que Jean Chrysostome fut originaire d'Antioche le fait habituellement ranger dans le camp des personnes hostiles par principe à la manière de penser d'Origène. Il est vrai que Jean Chrysostome a prononcé un chaleureux panégyrique d'Eustathe, antiorigéniste notoire, mais il le fit à un moment où l'Église d'Antioche, après une histoire tumultueuse, avait rallié le camp des orthodoxes et, vouant Arius et Eunome à la même réprobation, vénérait les champions de l'orthodoxie. Rien ne prouve que Jean Chrysostome ait épousé pour autant les manières de voir et de penser de l'ancien évêque d'Antioche.

Par contre, Mélèce fut le Père spirituel de Jean Chrysostome; or Mélèce n'appartenait pas au camp eustathien; c'était un ami d'Acace de Césarée, de Silvain de Tarse et des Cappadociens, tous fervents origénistes.

On pourrait cependant objecter que les réminiscences d'Origène sont fort rares dans son œuvre et pratiquement impossibles à identifier, mais cette constatation n'est pas probante. En effet, Jean Chrysostome ne s'est jamais posé en érudit, mais en enseignant. Il s'efforce, à la manière des rhéteurs antiques, de fournir à son public une pensée qu'il a entièrement assimilée, où les connaissances qu'il a reçues se sont fondues dans une composition entièrement personnelle. Dès lors, sauf cas très rares où la discussion lui impose de préciser l'origine de ses assertions, il ne mentionne jamais ses sources et, exception faite de l'Écriture, ne fait aucune citation explicite, ce qui rend pratiquement impossible l'attri-

bution explicite à l'un de ses prédécesseurs de l'un ou l'autre passage de son œuvre.

Enfin, entre Origène et Chrysostome, plus d'un siècle s'est écoulé au cours duquel l'Église eut à affronter de redoutables épreuves : Dioclétien, Porphyre, Arius, Eunome, Julien, en particulier. Par suite, les mentalités avaient évolué et la doctrine ne pouvait plus être présentée comme au temps de l'Alexandrin. Il serait donc vain de vouloir tenter à tout prix des rapprochements formels entre l'œuvre de Chrysostome et celle d'Origène alors que leur univers de pensée est totalement différent.

Mais, compte tenu de ces facteurs littéraires, pédagogiques et historiques, de multiples rapprochements de pensée, certaines interprétations scripturaires, une attitude identique face à l'Écriture, une certaine communauté de vision dans le rôle du Christ Sauveur, constituent un faisceau de présomptions qui dénotent chez Chrysostome une connaissance approfondie de l'œuvre d'Origène et une profonde sympathie à son égard.

Ainsi s'expliquerait beaucoup mieux la démarche effectuée per Épiphane, évêque de Salamine en mai 402 auprès de Jean Chrysostome pour obtenir la condamnation d'Origène et de ses œuvres. Présentée le plus souvent comme la conséquence intempestive d'un mouvement d'humeur d'un vieillard atrabilaire, chasseur d'hérésies, la venue d'Épiphane à Constantinople n'était pas impromptue. Depuis deux ans, l'évêque de Salamine tentait en vain de persuader son collègue de Constantinople de réunir un synode en vue de condamner les œuvres d'Origène. Son voyage à Constantinople, entrepris à la suite d'une intervention plus pressante de Théophile d'Alexandrie, était la conclusion logique d'un différend qui opposait les deux évêques, celui de Constantinople étant plus sensible au génie d'Origène, tandis que le métropolite de Chypre était particulièrement allergique à la façon de penser de l'Alexandrin. Il fallait d'ailleurs de sérieuses raisons pour que le vieillard entreprît le long et pénible voyage à Constantinople, en une saison difficile, voyage au cours duquel il trouvera la mort. Cette raison était précisément un rebondissement de la querelle origéniste qui mettait aux prises l'évêque d'Alexandrie avec certains de ses moines. Dans une lettre pressante, Théophile priait son collègue de Chypre d'intervenir à Constantinople par suite du départ pour cette ville des moines origénistes qu'il persécutait. « J'ai appris en effet, écrivait Théophile, que les détracteurs de la vraie foi, Ammonius, Eusèbe et Euthymius, délirant d'une fureur nouvelle pour l'hérésie, ont pris le bateau pour Constantinople, pour séduire de nouveaux adeptes, s'ils le peuvent, et pour rejoindre d'anciens complices de leur impiété. »

Était-ce le hasard, comme on le veut trop souvent, ou le désir de solliciter l'appui du puissant évêque de Constantinople, renommé pour être le défenseur des opprimés, qui incita les « Longs Frères » et leurs amis à se rendre dans la ville impériale ? Il est vrai que Jean Chrysostome, qui ne pouvait ignorer le conflit opposant ces moines à leur évêque, puisque depuis plusieurs années il était, ainsi que ses collègues, harcelé par Épiphane et Théophile sur ce sujet, accueillit les plaignants avec beaucoup de circonspection, évitant tout ce qui pourrait le brouiller avec Théophile. Ce dernier cependant manœuvra de telle sorte qu'il plaça Jean dans une situation délicate, puis le fit tomber dans le traquenard qu'il lui avait tendu.

Il semble bien que la venue des moines égyptiens à Constantinople fut le prétexte rêvé pour permettre à Théophile d'assouvir sa rancœur contre Chrysostome. Jamais en effet, il ne lui avait pardonné le fait qu'il ait été choisi comme évêque de Constantinople, à l'instigation de l'Empereur, de préférence à son candidat, le prêtre Isidore; de plus, consommant ainsi sa défaite jusqu'au bout, il avait été contraint de consacrer le nouvel évêque; un tel affront ne pouvait s'oublier et Théophile attendait impatiemment l'heure de sa revanche. C'est pourquoi le déroulement des faits, tel qu'il nous est rapporté par Pallade semble bien refléter la réalité. D'ailleurs les Gesta des conciles qui se tinrent au Chêne en 403 et 404 corroborent en tous points le récit de Pallade. Il est donc inutile de

reproduire ici le déroulement des faits dramatiques au cours desquels Jean Chrysostome fut à deux reprises condamné par ses pairs, puisque le problème origéniste fut écarté des débats. Comble d'ironie, à l'issue du concile, Théophile se réconcilia avec les « Longs Frères ».

Une question cependant demeure : la venue des Longs Frères à Constantinople fut-elle fortuite ? Peut-on établir un lien autre qu'occasionnel entre cette tragédie et la question origéniste ? Le problème mérite d'être examiné.

En effet, deux relations concernant les préliminaires du drame ont été conservées : Pallade, dans son Dialogue, fait silence sur la question origéniste et accuse Théophile d'avoir déclenché ces incidents par sa brutalité despotique; par contre, Théophile met au premier plan la condamnation dogmatique d'Origène et multiplie les synodes en ce sens. Quels que soient les aspects antipathiques de la personnalité de Théophile, il ne semble pas que l'on puisse écarter sans examen son point de vue, car il semble corroboré par de nombreux indices.

Ainsi Pallade avait intérêt à minimiser l'aspect origéniste de la querelle, car il était lui-même de ce parti. Dès 388 en effet, il se brouillait avec Épiphane, qui l'avait auparavant en grande estime, à cause de son amitié avec Rufin et Mélanie l'Ancienne. Installé vers 393 dans le désert des Kellae en Nitrie, il fréquentait Évagre et vivait en intimité avec Ammonios et ses frères. D'ailleurs, si l'on en croit Épiphane, il était au désert un ardent propagateur des erreurs d'Origène. D'après son propre témoignage, il était déjà évêque d'Hélénopolis en 399/400, en communion étroite avec Jean Chrysostome, qu'il seconda efficacement dans sa tournée d'épuration du clergé en Asie; or ces faits se placent bien avant que Théophile ne déclenche les hostilités contre les moines origénistes.

Évagre, qui fut aussi commensal de Mélanie, vécut 14 ans dans le désert des Kellae en Nitrie, où il exerça une grande influence sur les moines de cette région. Il écrivit de nombreux livres spirituels qui firent autorité. Il jouissait d'ailleurs de l'estime de Théophile qui souhaita l'ordonner évêque. Pourtant son enseignement ne manqua pas d'inquiéter son entourage et de récents travaux ont démontré que cette inquiétude n'était pas sans fondement. Ainsi il semble acquis qu'Évagre professait la préexistence des âmes et l'apocatastase et que l'on retrouvait dans son œuvre la plupart des grandes thèses origénistes. Rien ne permet d'avancer que Jean Chrysostome ait été personnellement en relation avec Évagre; d'autre part, bien que condamné au VIe siècle, Évagre ne fut pas mêlé à la querelle origéniste, car il mourut en 399, quelques mois avant le déclenchement de la crise.

Il se trouve cependant au centre du débat car il est le seul moine origéniste d'Égypte dont nous possédions les écrits, du moins en partie, ce qui permet de situer exactement le degré d'hétérodoxie de leur pensée; ce qui est très important, car il fut le maître à penser de tous les protagonistes de la crise.

De plus, si Chrysostome ne l'a pas connu personnellement, il en a entendu parler, car ils avaient de nombreuses relations communes; Évagre était l'un des disciples et amis des Cappadociens; il avait même été ordonné lecteur par Basile et diacre par Grégoire de Nazianze; d'autre part, de nombreux disciples d'Évagre se retrouveront auprès de l'évêque de Constantinople, en dehors de Pallade déjà cité.

Ainsi un moine originaire de Chypre et disciple d'Évagre, Héraclide, vivait à la fin du IVe siècle dans l'entourage de Jean Chrysostome qui l'ordonna diacre vers 396 et le consacra, en 400, évêque d'Ephèse en remplacement d'Antonin le simoniaque.

D'autres moines égyptiens, issus de ce milieu évagrien fréquentaient le palais épiscopal de Constantinople. Ainsi les deux amis intimes de Jean Chrysostome, Jean Cassien et Germain. Ces deux moines, après avoir séjourné par deux fois en Palestine, comme Pallade, suivirent une voie parallèle; ils s'établirent en Nitrie auprès du futur évêque d'Hélénopolis et d'Ammonios, puis vinrent à Constantinople. La date de leur venue dans la ville

impériale est impossible à déterminer. Elle est toutefois antérieure à la venue des Longs Frères, car Germain fera partie de la délégation envoyée par Chrysostome au concile du Chêne en qualité de prêtre de Constantinople; d'autre part, Jean Chrysostome ordonnera diacre Cassien, qui le considérera comme son père spirituel. Leur venue pourrait donc se situer, sans autre précision, peu après la mort d'Évagre ou au début de la controverse origéniste vers l'an 399.

Quoi qu'il en soit, l'entourage de Jean Chrysostome, dès l'an 400, c'est-à-dire avant le déclenchement de la crise aiguë, comprend de nombreux moines « origénistes », qui occupent dans l'Église de Constantinople des postes de confiance. Il n'est donc pas possible de parler de coïncidence à propos de la venue d'Ammonios et de ses amis. Il est donc nécessaire d'envisager sous un jour nouveau la tragédie de 403.

Ainsi, on comprend mieux l'insistance de Théophile lorsqu'il presse Épiphane d'intervenir avec vigueur. Ce n'est pas uniquement par acrimonie qu'il redoute que son collègue de Constantinople n'assure un excellent accueil aux moines origénistes. Il sait que ceux-ci ont déjà de nombreux amis influents dans la place. Il est même vraisemblable que c'est ce motif qui les a incités à entreprendre le voyage; peut-être même à l'instigation de leurs amis. Il importait donc d'obliger l'évêque de Constantinople à se prononcer au plus tôt sur son attitude à l'égard d'Origène et de ses œuvres. Toute esquive de sa part serait interprétée comme un soutien tacite des moines récalcitrants.

L'attitude de Jean Chrysostome corrobore d'ailleurs cette interprétation. Loin de réserver une réception chaleureuse à Ammonios et à ses compagnons, l'évêque de Constantinople les accueille avec beaucoup de circonspection. Il tient à leur montrer que les amitiés qu'ils ont dans la place ne suffisent pas à les blanchir des accusations portées à leur encontre par son collègue d'Alexandrie. En dépit de la grande sympathie qu'il leur manifeste, il veille à agir en évêque responsable et veut examiner leur situation selon les lois ecclésiastiques. Il leur assure ce que l'on appellerait de nos jours un statut de réfugié politique, leur garantissant la vie matérielle et spirituelle, tout en leur interdisant toute activité ecclésiastique.

La place prépondérante accordée par Jean Chrysostome aux moines origénistes dans son conseil épiscopal pourrait aussi expliquer l'hostilité de deux saints personnages comme Acace de Bérée et le moine Isaac. Aucune explication plausible n'a jamais été fournie de leur comportement insolite. On comprend mal en effet que de tels hommes aient pu se commettre en compagnie des notables corrompus de Constantinople et de quelques clercs rebelles ou simoniaques. L'acrimonie ou la vieillesse ne constituent pas des arguments sérieux. Par contre, on comprendrait assez bien la différence et le ressentiment éprouvé par ces moines syriens face à la bienveillance marquée envers leurs collègues égyptiens, dont l'idéal monastique leur paraissait suspect. Acace et Isaac étaient en effet assez au courant des questions théologiques pour connaître les accusations portées contre ces moines.

Il est vrai, comme je l'ai déjà dit, que Théophile, pour parvenir à ses fins, modifie son attitude lorsqu'il arrive à Constantinople. L'évêque d'Alexandrie, qui avait élaboré un véritable réquisitoire doctrinal contre les moines dans ses lettres pascales, abandonne complètement ce terrain. Au synode du Chêne, l'origénisme n'apparaîtra pour ainsi dire pas du tout; il sera simplement fait mention de certaines exactions commises par les « origénistes », cette épithète ayant un caractère infamant, destiné à renforcer l'accusation. C'est pourquoi, d'une certaine manière, Pallade a raison dans sa relation des événements. Par la volonté de Théophile, la tragédie qui entraîna la déportation et la mort de Jean Chrysostome est la conséquence d'un mauvais procès où s'entremêlent les artifices de procédure, la fourberie, les dénonciations calomnieuses et les ragots de Cour.

Il n'en demeure pas moins que la question origéniste demeure sous-jacente à tous ces

événements. La plupart des victimes de la répression sont origénistes ou sympathisantes des origénistes. Cette répression brutale anéantira pour un temps l'origénisme en Orient. Les victimes se tairont ou n'oseront plus revendiquer leurs maîtres. Ainsi « le silence de Cassien sur les prédécesseurs dont il s'est inspiré sans doute le plus dans ses œuvres vient de ce que les noms d'Origène et d'Évagre n'étaient pas de sûres recommandations lorsqu'il écrivait ». Cependant, indépendamment de la vindicte de Théophile, le procès de l'origénisme n'aurait pu avoir lieu, car une question préalable se pose : l'origénisme existe-t-il vraiment comme erreur ?

Sans doute les erreurs origénistes dénoncées par Théophile dans ses Lettres Pascales ont réellement existé et l'œuvre d'Évagre témoigne par exemple que les craintes de l'évêque étaient justifiées. Toutefois, on se trouve devant une situation semblable à celle qui secouera la France mille deux cent cinquante ans plus tard au moment du jansénisme. Le catalogue des erreurs dressé par Théophile est réel; certaines de ses propositions ont même été effectivement tenues ici ou là; mais l'imputation de ces erreurs, telles qu'elles sont présentées, aux origénistes n'est pas fondée. Il y a en effet extrapolation entre la doctrine professée par quelques-uns et le rassemblement en un document troublant de propositions discutables recueillies en divers endroits.

Ainsi la publication d'une grande partie de l'œuvre d'Évagre, récemment exhumée des bibliothèques où elle était enfouie, justifie en partie l'attitude de Théophile. Grâce à M. et Mme Guillaumont, on peut comprendre le rayonnement d'un homme qui proposait à ses contemporains un idéal ascétique et spirituel particulièrement fascinant, mais qui avait aussi recueilli la totalité de l'héritage doctrinal d'Origène, y compris ses aspects les plus contestables. Ce mélange explosif d'un idéal proche de l'Évangile, d'un appel à la perfection et de la proclamation d'une foi parfaitement authentique, entremêlée d'hypothèses audacieuses, présentées dans de brillants développements, pouvait inquiéter à juste titre les pasteurs de l'Église. On comprend donc que Théophile ait réagi avec vigueur contre ceux qui mêlent les arguties de la philosophie profane à l'exposé de la foi chrétienne. Sur ce point, Jean Chrysostome est en parfait accord avec son collègue d'Alexandrie; il dénoncera même avec plus de violence encore que ce dernier les intellectuels qui substituent les raisonnements aux réalités de l'Écriture.

Cependant l'origénisme ne s'identifie pas avec le catalogue d'erreurs dressé par Jérôme, Épiphane et Théophile; il ne se résume pas davantage dans les conflits qui opposèrent Jérôme et Rufin, Théophile et les Longs Frères. De nombreux admirateurs d'Origène comme les Cappadociens et même Jean Chrysostome ont toujours professé une doctrine parfaitement orthodoxe; parmi les moines origénistes eux-mêmes, certains, comme Cassien, sont également demeurés dans la vraie foi. Il serait donc indispensable que, sortant des sentiers battus des conflits de personnes, on écrive une histoire de l'origénisme au IVe siècle. Il faudrait essayer de déterminer d'une part l'influence d'Origène sur les penseurs de cette époque, d'autre part de définir la doctrine et l'idéal spirituel des milieux « origénistes », sans restreindre cette étude à l'examen des thèmes excentriques retenus par leurs détracteurs.

Jean Chrysostome ne paraîtrait vraisemblablement que d'une façon incidente dans une telle étude, encore que ses sympathies origénistes réclameraient une révision des schémas traditionnellement reçus. Mais le drame de sa condamnation met en lumière un autre aspect de cette querelle, aspect qui est toujours d'actualité. Comme je l'ai dit, les deux évêques sont parfaitement d'accord sur le fond du problème, mais leur attitude pastorale est profondément différente. Jean Chrysostome se situe humblement face à LA vérité. Il se défie tout autant de ses propres raisonnements que de ceux de ses antagonistes. Il veut gagner les âmes par l'enseignement et la prédication; s'il fustige l'erreur avec violence, il veut persuader, non contraindre et il ne condamne pas les hommes, réservant au Christ le soin de porter un juste jugement.

Théophile, au contraire, a SA vérité; dépositaire du pouvoir et de la foi, il ne veut pas discuter; il attaque, condamne et veut dompter ceux qui ne pensent pas comme lui; il est plus un chef qu'un pasteur. Chacun ira vers son destin, inéluctablement. La pasteur, comme son Maître, sera vaincu mais il deviendra une des colonnes du christianisme, gardant intacte la pureté du message évangélique; son adversaire triomphera momentanément grâce au pouvoir séculier et avec lui triompheront le dogmatisme et l'étroitesse d'esprit; mais son triomphe, selon l'expression d'Isaïe, a duré l'espace d'un matin. En outre, quels qu'aient été ses mérites et sa rectitude personnelle, la postérité conservera le souvenir de sa collusion avec les forces perverses et de son despotisme. Car il travaillait pour la gloire de l'Église confondue avec sa propre gloire, tandis que Chrysostome, selon ses derniers mots, faisait « Tout pour la gloire de Dieu ».

PARIS. CNRS

FRANÇOIS J. LEROY

UNE HOMÉLIE NOUVELLE, ORIGÉNO-ARIENNE, ISSUE DE MILIEUX ANTI-MARCELLIENS

BHG 1076 z, in Lc 1, 31-44.

On n'a pas tous les jours le bonheur de trouver des textes grecs inédits dont la tradition manuscrite remonte jusqu'au IXe siècle, ou de posséder des données sur la localisation de ces témoins anciens. Mais plus rare encore est l'aubaine d'une découverte sortant de l'ordinaire. C'est bien cependant ce que nous vaut le manuscrit *Vaticanus Grec 2079*, seul à nous conserver, semble-t-il, le texte *BHG* 1076 z, homélie acéphale inédite qui remonte au IVe siècle et probablement originaire d'un milieu dont on ne connaît jusqu'ici aucun sermon.

Outre le catalogue manuscrit de la bibliothèque vaticane [1], ce codex n'est décrit, à notre connaissance, que par Ehrhard [2]. De petit format (210 × 142 mm; surface écrite, à pleine page, 162 × 100 mm), il est lacuneux; le parchemin en est assez épais et mal poli. On y trouve les restes, environ les deux tiers, d'une collection liturgique qui groupe les lectures pour les fêtes fixes et mobiles du type le plus ancien, C, Sammlung für das ganze Kirchenjahr, suivant la terminologie de Ehrhard.

Un détail paléographique indique que le manuscrit provient du célèbre scriptorium du Stoudios à Constantinople : ses quaternions sont marqués, dans la marge supérieure du recto de leur premier folio, des croix qui sont typiques de cet atelier de copie [3].

Notre texte se trouve aux folios 1 à 7 verso du manuscrit dans son état actuel; le début en est perdu. Le recto du premier folio est en assez pitoyable état, l'encre y a disparu par plaques sous l'effet de l'humidité. Une main postérieure s'est efforcée de rénover quelques lignes du bas de ce premier folio au moment où l'on pouvait encore deviner les traits de l'écriture originale, tout comme elle le fit pour d'autres pages.

Les Bollandistes datent le manuscrit du Xe siècle, Ehrhard, dans son texte, du IXe-Xe siècle; cependant, en note, Ehrhard incline pour la fin du IXe, vu le type de la grande onciale employée pour le titre des homélies [4].

1. L'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes de Paris possède une reproduction photographique de ce catalogue. En appendice à notre *Proclus, Studi e Testi* n° 247, nous avons reproduit six pages typiques de ce codex.

2. EHRHARD, A., *Ueberlieferung und Bestand der hagiographischen u. homiletischen Literatur der gr. Kirche*, I, pp. 227-330; le supplément au catalogue des manuscrits hagiographiques du Vatican, — *A.B.* 21 ('02), p. 6, — n'y consacre que deux lignes. Ehrhard, comme les Bollandistes, et naguère le P. HALKIN dans l'*Auctarium* de la *BHG*, ne connaissent aucun autre témoin de l'homélie.

3. *Proclus*, planche 3 : folio 66 r : les deux croix ont leur hampe dans le prolongement des lignes rectrices verticales qui déterminent la définition. Sur les manuscrits du Stoudios, on peut voir DEVREESSE, *Introd. à l'étude des manuscrits grecs*, p. 32 ss, et IRIGOIN, *Les manuscrits grecs 1931-1960, in Lustrum*, 1962/7, p. 63 s. Voir aussi la table de notre *Proclus*, p. 375, s.v. Stoudios. Le manuscrit *Patmos saint Jean 742*, codex du Nouveau Testament (Gregory 2464) est de la même main que le Vat. 2079; nous venons d'en préparer une description à partir du microfilm conservé à Münster à l'Institut für N.T. Textforschung.

4. EHRHARD, p. 227, n. 1. Pour la grande onciale, voir les planches 1, 7 et 8 de notre *Proclus*, ainsi que la note

Le iotacisme altère considérablement l'orthographe [5] : on le verra dans quelques indications de l'apparat; nous n'y avons noté que les formes les plus typiques ou celles qui pourraient avoir quelque importance pour l'interprétation du texte, obscur encore en quelques endroits.

*

Malgré l'absence de toute référence à une célébration liturgique, même dans la parénèse finale [6], le texte est bien un sermon (exégèse de Luc, de 1, 31 au moins à 44) : quelques tournures pourraient aussi bien se rencontrer dans la langue écrite [7], de même, à la limite, les paroles très sobres, en prolongement du texte évangélique, prêtées aux personnages [8] ou encore l'exclamation oratoire, § 44 (Que dirai-je ? Quelle explication donner ?); mais l'adresse aux auditeurs est patente au § 31, avec son obscure allusion (à la libre disposition des fils d'esclaves par les maîtres ?), tandis que la qualité spirituelle de l'auditoire, et sa relation au prédicateur, percent au § 32 et dans la brusque parénèse, § 52.

Jetons un coup d'œil sur les points les plus saillants de l'exégèse. « On l'appellera fils du Très Haut » (*Lc* 1, 32) : il faut noter ici l'insistance de l'auteur sur deux éléments, l'éternité de la filiation divine et la divinité consubstantielle du Fils : « Il est Fils de Dieu en vérité avant les siècles, le Dieu Verbe ». Accents qui se situent au mieux dans le courant du IVe siècle (§ 8) [9]. Pour prouver cette filiation et la « noblesse du Fils que ses œuvres enseignent aux θεονοοῦτες » (§ 9), l'homéliste fait appel au même texte que cite BASILE D'ANCYRE (*Panarion* 292[31]), la confession de Pierre : « Tu es le Fils du Dieu Vivant » (*Matth.* 16, 16) [10].

A propos de « Son règne n'aura pas de fin » (*Lc* 1, 33), l'orateur rompt une lance avec Marcel d'Ancyre : § 13, le règne du Christ est éternel, il n'aura pas de fin, puisque l'ange l'annonce; c'est peut-être l'élément le plus précis qui permette de situer actuellement le sermon : n'est-il pas normal de chercher l'auteur parmi les Pères qui se sont opposés à Marcel, et, parmi ceux-ci, si d'autres éléments nous y invitent, de songer à son successeur au siège d'Ancyre, Basile, l'ancien médecin ?

22, p. 100 : selon nous, le Vatic. 2079 est de la main de Nicolas Studite, le copiste célèbre du premier manuscrit minuscule grec daté, le tétraévangile Uspensky, de l'an 835; le codex pourrait donc remonter à la première moitié du IXe siècle et son petit format refléter les tribulations des Studites durant la persécution iconoclaste. Enrica Follieri, dans l'excellent album paléographique publié par la Vaticane en 1969 (planche 13 et texte correspondant du fascicule d'introduction) le date des environs de 850 et accepte notre identification du copiste.

5. Pour les mots marqués de l'astérisque dans notre édition, on lit, aux § : 9 βαιβεοι, 18 παρετησεν, 23 μι, 26 βαιβεόθεν, 28 προσοικείωται, 30 ῥυθμήσασα, 31 ἐκθλήβεται, 32 ἀμυβαδόν, 34 ἀνυπονοήτως ... ἐγεγωνη, 36 πάλιν, 42 δεῖ, 44 εἴδειν, 47 ἄλλες, 48 κυλείας, 52 εἰδέως, ἀροστούσιν. Voir les fautes du copiste, dans l'apparat, aux § § 24 à 26, 28, 31, 32, 35 s., 38, 41, 44, 47, 49 s., 52 s. Dans nos travaux de transcription et de copie, voici les sept erreurs que nous avions faites; sauf l'omission d'un mot, il s'est toujours agi de termes d'une syllabe omis, substitués, ajoutés ou, en un cas, mal lu dans le manuscrit. Merci au P. Vanhoye qui accepta de relire le codex avec nous; au P. Paramelle : c'est suivant ses suggestions que nous ajoutons deux monosyllabes entre < > au § 23.

6. Ce silence fournit un élément négatif, dont on doit tenir compte, à titre de confirmation, pour le problème de la datation.

La place de l'homélie dans le *Vaticanus* en fait une lecture pour le 25 mars, fête de l'Annonce à Marie : le fait est dû, non à la destination primitive du texte — malgré son exégèse de Luc, 1 — mais au moine qui groupa les diverses pièces de ce recueil liturgique. Suivant Ehrhard, notre homélie était probablement la seconde dans le manuscrit; il ne manquerait donc à ce dernier qu'un quaternion avant celui qui conserve notre texte. Entre 370 et 378, un sermon de thème analogue, sur le récit de Luc, fut donné à Césarée; cf. de ALDAMA, *Repertorium pseudo-chrysostomicum*, n° 479 : suivant Montagna, cette homélie aurait été prononcée l'un des dimanches qui précédait la fête de la Nativité; *PG* 62, 763-770.

7. § 7, si tu veux connaître; 39, tu vois; 52, s'il t'est donné de voir; 23, à mon avis; 24 et par « ὑπεροχή » j'entends; 28, il est totalement évident pour tous. La manière aussi dont l'hérétique Marcel est pris à partie : § 13.

8. § 12, 20, 26, 27. L'objection ou la question soulevée, § 34.

9. Pour l'expression « Dieu Verbe », le P. CAVALLERA a noté que BASILE d'ANCYRE appelle parfois de cette manière le Fils dans son « *de virginitate* », comme dans son *exposé sur la foi ; RHE* (1905) p. 10 s.

10. On a noté la prédilection de Basile d'Ancyre pour les composés de νοέω, νοῦς. θεονοῶ est un terme rare qui n'était pas destiné à la même fortune que son équivalent θεολογῶ et ses dérivés; il manque dans le Liddell-Scott et dans Lampe.

La question de Marie : « Comment cela se fera-t-il, puisque je ne connais point d'homme ? » (*Lc* 1, 34) est l'occasion d'un rapprochement avec l'annonce à Zacharie : pourquoi celui-ci est-il puni de sa question par la paralysie de sa langue, alors que la Vierge s'enquiert librement sans qu'il lui en soit tenu rigueur ? C'est que le père du Baptiste connaissait déjà dans l'Ancien Testament bien des exemples de conceptions étonnantes obtenues par la prière tandis que la naissance virginale est « une œuvre nouvelle, un prodige survenant pour la première et unique fois » (§ 15). Marie « était donc digne d'indulgence lorsqu'elle s'enquérait de la manière du nouveau miracle (θαύματος); « Ce n'était d'ailleurs pas son manque de foi qui lui faisait chercher un signe, mais son attente du miracle [11] » qui dictait sa question (§ 17).

L'ange « interprète la promesse et explique exactement sa parfaite convenance » (littéralement, « la bonne odeur, le parfum des biens »); envoyé par le Seigneur, il « ne s'étonne pas d'entendre l'énoncé sommaire des dogmes, non plus qu'il ne s'enquiert davantage avec exactitude de la vérité des hypostases » (§ 18). Se basant sur les mots mêmes de l'ange, l'homéliste distingue entre l'action de l'Esprit et celle du Très Haut, dont la force couvrira la Vierge de son ombre : l'Esprit vient d'abord pour « préparer l'entrée » de Dieu et sanctifier la Vierge qui va devenir « le foyer du créateur »; la puissance du Très Haut agira ensuite : « car ce n'est pas ton sein qui enveloppe celui qu'on ne peut circonscrire, mais c'est la grâce qui moule l'homme en toi de manière indicible » (§ 20). On reviendra plus loin, au § 25, sur cette distinction dans l'action divine : « Pour que le Fils habite en Marie, le Paraclet sanctifie et le Très Haut manifeste sa complaisance, l'un se complaisant en l'abaissement (κάθοδον), l'autre préparant l'entrée (εἴσοδον) » [12].

La soumission empressée de la Vierge donne à l'orateur l'occasion d'une digression, reflet sans doute des conditions économiques du temps : § 31; les maîtres réclamant des comptes de leurs esclaves, ils en sont parfois réduits à séparer enfants et parents; malgré les larmes, c'est l'ordre du seigneur qui l'emporte sur les liens de la nature. L'image semble amenée comme une transition quelque peu lâche : Marie s'est soumise, vous vous soumettez, il faut bien que je me soumette et que je réponde aux questions que votre diligence pose au sujet de l'écriture [13].

Voici la question soumise au prédicateur : pourquoi le Seigneur choisit-il de faire naître son fils d'une vierge déjà fiancée ? La conception virginale n'aurait-elle pas été un signe plus éclatant avant les fiançailles ? Fausse sagesse, sagesse humaine, répond l'orateur. Si Marie avait conçu sans que Joseph ne lui soit fiancé, les Juifs l'auraient sans contredit lapidée, puisqu'elle aurait manifestement péché (§ 34). Au contraire, le Seigneur avait une triple intention en attendant les fiançailles et le passage de la Vierge chez Joseph : « son fiancé devient le témoin de sa sainteté, le zèle jaloux des Juifs n'a pas de quoi s'exercer et les puissants de ce siècle ignorent tout (§ 35). Ainsi, le mariage, institution bénie par Dieu, a-t-il protégé la Vierge [14]. « Si la conception avait eu lieu avant les fiançailles, puisqu'ils n'auraient pu convaincre la Vierge de fornication, faute inspirée par eux, ils auraient eu connaissance de l'accomplissement de la prophétie; en conséquence, ils auraient manœuvré pour faire disparaître la mère avant la naissance, ou bien, si cela leur avait été impossible, ils n'auraient pas eu l'audace d'engager la lutte et, ne luttant pas, n'auraient pas eu le dessous » (§ 36). C'est d'ailleurs de la même manière que le Christ a choisi d'agir au désert,

11. On notera dans ce contexte l'emploi de τεράστιον pour la conception virginale, au § 15; c'est un terme parfois utilisé par des médecins; cf. § 26, de la conception d'Elisabeth.

12. Noter l'expression très recherchée, rimée, et le chiasme. Un paragraphe suivant insiste sur la double qualité du Christ, prêtre et roi, § 28, fruit de la parenté entre les tribus de Lévi et de Juda.

13. Vu certains échos messalianisants du texte, on peut rappeler ici le 3e canon du concile de Gangres, condamnation de « celui qui ordonne aux serviteurs de se rebeller contre leurs maîtres »; on trouve aussi dans l'ascéticon basilien des questions relatives aux esclaves devenus moines après avoir fui leurs maîtres : grande règle 11.

14. L'orateur, malgré l'écho possible à un point de vue messalien, est loin du pessimisme des milieux eustathiens à l'endroit du mariage.

dans ses réponses aux tentations de Satan : « il en rejette les propositions, mais sans manifester sa nature » (§ 37).

On passe ensuite au récit de la visitation, *Lc* 1, 39 ss. La marche de Marie dans la région montagneuse est l'occasion d'une interprétation allégorisante : « Toujours, celui qui est marqué de la gloire de l'Esprit Saint cherche les biens d'en haut... et abandonne ceux de la terre » (§ 41).

Quelques notations réalistes, et particulièrement un terme attesté, au sens propre, seulement chez des médecins de l'ère chrétienne permettent peut-être ici un nouvel indice au sujet de l'auteur : il ne serait pas étonnant de rencontrer de tels détails chez un médecin, tel Basile d'Ancyre [15]. Le médecin semble se deviner au coup d'œil sur la pâleur de la femme enceinte (§ 42), ou encore au terme médical qui désigne les coups de l'embryon à sa mère : νυγμός (§ 44).

L'orateur, au moins l'affirme-t-il, est quelque peu embarrassé : « Le spectacle dépasse toute parole. Que dire, comment expliquer ? La grâce a-t-elle dilaté le sein ou l'enfant doué de sa santé naturelle s'est-il fait petit ? On pouvait voir en tout cas, en un lieu resserré, la danse aux larges mouvements, effusion de joie, non de douleur pour la mère, que le tressaillement de l'enfant martelait. Le fleuve de Dieu, trouvant largement ouvert le canal de l'enfant, rejaillit sur sa mère; la grâce le faisait émaner par excellence vers l'enfant, mais il inondait aussi de la multiplicité de ses biens tout ce qui l'approchait » (§ 44 s.) [16].

Comme commentaire au « Tu es bénie,... béni le fruit de ton sein », les paragraphes 47 à 51 imaginent les paroles d'Élisabeth à la Vierge, Marie intervenant elle-même d'une brève question : « Mais d'où le sais-tu (que je suis mère, moi aussi, mère du Seigneur) ? » (§ 50) Dans les paroles imaginées mises sur les lèvres d'Élisabeth, on relève l'allusion à l'Eucharistie : « Béni le fruit de ton sein, car même seul il suffira à combler le désir de tout l'univers : il est le seul pain de vie et qui donne la vie au monde » (§ 48). « Je ne suis pas digne de ta visite; la couronne dépasse ma vie (πολιτεία) ! Je ne suis pas si riche que je puisse te payer la dette de ta visite; servante, c'est un serviteur que porte mon sein et je dois tout service à la mère du maître » (§ 49)... « Je te bénis de la fécondité que va germer pour toi le champ de la foi » (§ 51).

Regroupons ici, dans le contexte de cette « politeia », quelques expressions relatives à la vie spirituelle : deux fois le terme « βίος » est employé de manière dépréciative, avec la nuance de vie terrestre, aveugle à la lumière de la foi ou non encore illuminée par la grâce; après le message de l'ange, Marie n'a pas eu d'hésitation, de retour sur elle-même, d'appréhensions quant à la réaction de Joseph [17] ou aux manœuvres des calomniateurs : « elle ne s'est pas penchée sur la vie », sur ce qu'aurait pu être son avenir sans l'élection du Seigneur, son regard ne s'est pas abaissé sur un avenir terrestre. C'est le même terme « βίος » que l'orateur emploie pour décrire l'état du monde avant la venue du Seigneur, avant que « la Sagesse ne s'édifie une demeure » en Marie : « dans la fournaise de la vie (le Très Haut), te mesurera l'ombre de son amour pour toi » (§ 20). Rare expression des prévenances divines à l'égard de la mère de son Fils.

L'auditoire était peut-être un groupe spirituel aux débuts du monachisme [18]; il adresse des questions à son didascale sur Marie, fiancée quand elle conçut; pour y répondre, le prédicateur se réfère à des « pères », dont il fut le disciple, et fait allusion à des « saints » [19]

15. On n'ignore pas que Basile est sans doute l'auteur du *de virginitate* transmis parmi les œuvre de Basile de Césarée; on s'est parfois étonné d'y rencontrer quelques pages d'un réalisme peu circonspect, dans une œuvre qui s'adresse avant tout à des vierges.

16. L'expression « fleuve de Dieu » est-elle un écho au texte de l'Apocalypse ? Ou au psaume ?

17. L'expression est ici très forte : « elle ne s'est pas souciée de la guerre qui lui viendrait de son fiancé », § 29.

18. § 41 : « Tout qui reçoit l'Esprit recherche les choses d'en haut et abandonne celles de la terre. »

19. Pas d'usage du terme « les parfaits », que l'on aurait pu attendre dans ce contexte.

qui seuls voient s'ouvrir la porte à laquelle ils frappent, § 32; de ces saints, l'homilète demandera les prières : § 53. Est-ce un hasard et l'interprétation allégorisante de la Visitation qui font rencontrer dans la parénèse une tournure caractéristique des milieux messaliens :« le Médecin procure à qui se convertit la *perception de sa présence* (αἴσθησις) par l'intermédiaire de l'Esprit Saint », § 52 ? De même Jean, dans le sein maternel, avait *senti* la présence du Seigneur, § 50.

Au § 36, raisonnement quelque peu naïf, l'action des démons est supposée en toute faute de fornication; en conséquence, puisque la Vierge est sans reproche, les « puissances de ce siècle » n'ont pu connaître la conception virginale. Enfin, le rôle de la volonté dans la conversion est mis en évidence au § 52 : « Aujourd'hui de même, Jésus se rend présent à ceux qui le veulent ».

*

Au point de vue théologique, c'est l'usage du terme ὑπεροχή pour marquer la prééminence, la précellence du Père qui est l'élément le plus typique, aux § § 23 et 24 : « par là, je ne déduis pas que la nature du Monogène est déficiente par comparaison, mais je n'ignore pas que le mot de naissance implique une majorité chez celui qui engendre » [20].

Où situer cette théologie ? En tout cas, on le sait par ailleurs, nous sommes en milieu anti-marcellien, sans doute après la condamnation de Constantinople en 336; c'est dire que peuvent entrer en ligne de compte aussi bien Constantinople que l'Asie Mineure et la Syrie, avant et peu après 350. Comme nous n'avons pas eu le loisir de mener une enquête exhaustive dans les rares restes des auteurs de ce temps [21], nous nous permettons de présenter ici l'impression première d'un bon connaisseur de l'époque, dom Gribomont. Nous lui sommes d'ailleurs redevable de la correction lumineuse au § 24, non moins que la division du texte au § 23.

« L'arianisme de l'auteur est relativement modéré, mais ses « dogmata » sur la trinité des hypostases sont quand même très différents de ceux d'Athanase, des Cappadociens, et même, je crois, de Basile d'Ancyre. Je mettrais cette doctrine plus volontiers au compte d'Eusèbe de Nicomédie et des évêques qui gravitaient autour de lui. Plutôt homéens qu'homéousiens, quoique l'absence d'insistance sur ὅμοιος rende difficile de caractériser l'auteur par une de ces formules... Je ne crois pas que l'affirmation des hypostases, ni celle de ὕπαρξις de l'Esprit Saint, exigent une date bien tardive. Par rapport à l'Esprit Saint, nous semblons au contraire être dans une époque antérieure à la querelle pneumatomaque : la question de son égalité avec le Père, la thèse de l'adoration due à l'Esprit, ne se posent même pas. Le seul danger combattu par l'auteur est un modalisme. Les belles formules sur le Christ Fils de Dieu ne devraient avoir rien d'étonnant sous la plume d'un arien tant soit peu bibliste. A ce point de vue, le document est intéressant pour nous faire connaître l'aspect « conservateur » et « fidèle » de milieux que nous ne connaissons guère que par les adversaires. [22] »

En tout cas, notre auteur suit de près Origène dans ses homélies sur *Luc*. Au § 4, comparez *hom. 6* (*GCS*, Rauer), p. 41, 1-8; au § 7, p. 41, 14 ainsi que 42, 12 et 15 (ἀνάβα... κατάβα) : c'est peut-être parce que l'homilète conserve à l'esprit les termes mêmes d'Origène que, malgré son lemme explicite, le texte d'*Hébr.* 4, 14 n'est pas rapporté exactement. Pour le chapitre 7 : p. 43, 18 ss, Origène signale deux raisons pour lesquelles Dieu choisit Marie déjà fiancée : pour éviter qu'elle ne soit lapidée et à cause du prince de ce monde.

20. Cf. l'usage du terme pour Marie, § 47. Sur la « qualité » du Fils, voir encore le § 9. Terminologie de l'incarnation : Il a *porté* la chair, § 8.

21. Rien dans les chaînes, semble-t-il; nous avons interrogé le Dr Reuss; suivant sa réponse de décembre 1961, un scholion anonyme du manuscrit Athos Lavra B 113, qui précède un texte de Basile, se rapporte à *Lc* 2, 32-34; il est d'ailleurs déjà édité dans Cramer, *Cat. in Ev. S. Lucae*, II, 23, 3-24. Voir en *PG* 62, 763-70, le sermon prononcé à Césarée entre 370 et 378, de Aldama n° 479 — ci-dessus, note 5 — qui interprète également le récit de Luc.

22. Lettre du 1er janvier 1962.

Au chapitre 8, voir l'*hom. 7* (Rauer, p. 44 ss) : ici, Origène insiste d'abord sur l'humilité de Marie, qui salue la première, et sur la bonté du Sauveur, qui vient sanctifier par sa visite le baptême de son précurseur; plus loin seulement, sur la confirmation de sa foi cherchée par Marie (p. 47, 3); pour le § 41, cf. Ambroise, *in Lc*, 2 (*CSEL*, t. 32, p. 52, 18) : « quo enim iam Deo plena nisi ad superiora cum festinatione contenderet ? » Au § 45, cf. Rauer p. 47, 13 : l'adverbe προηγουμένως est déjà chez Origène. Enfin, pour le § 52, voir l'*homélie 4* (conservée en latin seulement : Rauer, p. 29, 19 ss) : « sacramentum Joannis usque hodie expleatur in mundo ».

*

Il nous reste quelques remarques à faire sur notre édition.

S'il n'y a qu'une seule note critique dans un paragraphe, l'appel de note placé en exposant du mot grec ne sera pas repris dans l'apparat devant la leçon du ms.

Comme souvent dans le cas d'un témoin unique, quelques passages du texte restent obscurs ou présentent des difficultés. Le § 13 présente une faille, semble-t-il, avant le second πῶς; nous la marquons d'une +. Au § 18, discordance dans l'usage des temps, pour ces phrases qui se rapportent à l'ange, au moment où, dans le ciel, il reçoit sa mission : θαυμάζει et παρῄτησεν.

En 31, dans le contexte de la docilité manifestée par la Vierge (§ 30, dont il faut rapprocher 42), l'auteur fait allusion aux saisies par corps opérées sur les esclaves insolvables. Suit une phrase obscure, à moins, comme nous le supposions plus haut, qu'on ne la rattache au devoir d'enseigner qui est celui du prédicateur : « Et nous qui sommes bien davantage débiteurs de Dieu, nous perdrions la tête au point, à cause de nos relations mutuelles, de contredire notre Créateur ? » Tout compte fait, il y a là, pensons-nous, une nouvelle allusion discrète aux adversaires de la foi : ce n'est pas pour sauvegarder de bons rapports avec eux qu'il est permis de détourner de leur sens les paroles révélées. L'obscur « δι'ἀλλήλους » suppose donc que l'orateur, ainsi que sa communauté, est dans une position subalterne par rapport à quelque évêque hétérodoxe, un partisan de Marcel d'Ancyre sans doute : peu importent les désagréments qui en peuvent résulter, Marie leur donne l'exemple d'une foi en la parole divine qui ne s'est pas laissée intimider par quoi que ce soit, pas même par « la guerre » qui lui viendrait de Joseph [23].

*

Telle est cette homélie nouvelle. Vu sa polémique avec Marcel d'Ancyre, nous l'avions lue en songeant comme auteur à Basile, son successeur sur le même siège; les quelques termes médicaux que nous avons rencontrés fournissent peut-être un indice ténu en ce sens; en revanche, on n'y trouve aucun des tics verbaux connus par le *de virginitate*. A moins de document nouveau, une citation conservée par quelque chaîne par exemple, il reste peu de chances de lever le voile de l'anonymat. Ajoutons néanmoins — et c'est peut-être un dernier point en faveur de Basile — que le texte n'a pu se présenter dans la collection du Vatican 2079 que sous l'un des grands noms du quatrième siècle : si l'on excepte quelques sermons plus récents [24], on y trouve des œuvres d'Athanase et de Cyrille d'Alexandrie, chacun une homélie; Grégoire de Naziance, six, et Jean Chrysostome, dix pièces; deux de ces dernières, il est vrai, doivent être restituées à Proclus, numéros 16 et 21, si bien que c'est peut-être sous l'étiquette de Jean Bouche d'Or que nous est arrivé ce sermon.

23. Je ne crois pas que l'on puisse songers aux acrifices exigés de qui doit tout abandonner pour suivre l'appel du Seigneur.

24. Attribués à Grégoire d'Antioche, 11; Léonce de Constantinople, 9 ; André de Crète, 25; Théodore Studite, 24. Voir Ehrhard, p. 228 s, numéros originaux du manuscrit.

I. 1 [*Καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν*][1] *** ὑπόμνημα, ὁ δὲ ἄγγελος μηνύματα κατορθωμάτων ὑπαγορεύει τὸ ὄνομα· ἀλλὰ τῇ Μαριᾷ μὲν ἤρκει πρὸς εὐφροσύνην ὅτι τέξεται τὸν τοιοῦτον υἱόν, *2* ὃς τοῖς ἀγγέλοις μᾶλλον ἢ τοῖς γονεῦσιν οἰκειουται *****ἐγγύτεροι τὰ ὀνόματα τῶν ....ουσιν· *3.* τῷ δὲ Ἰωσὴφ ἀμφιβόλῳ, τῆς προσηγορίας ἑρμηνεύει τὴν δύναμιν. « *Οὗτος γὰρ σώσει τὸν λαὸν αὐτοῦ ἀπὸ τῶν ἁμαρτίῶν αὐτῶν*[2] ». *4.* « *Οὗτος ἔσται μέγας*[3] ». Μέγαν (καὶ) ὁ Γαβριὴλ καὶ τὸν Ἰωάννην καλεῖ, ἀλλ'ἐλθόντος τοῦ Ἰησοῦ, ἐκεῖνος**εν*οτατος ἐφάνη μικρὸς ὡς καὶ τῆς.*χο*** ὁμολογεῖν[a]ὑπὲρ ε...... « *Ἐκεῖνος ὁ λύχνος ὁ καιόμενος καὶ φαίνων* »[4]. *5.* Φαίνει μὲν ὁ λύχνος καθ'ἑαυτὸν καὶ πολλὴν ἀποστίλβει λαμπρότητα, ἡλίου δὲ ἐπιλάμψαντος, ην*σαι τουτου αἴγλην *** ἀκτινα. περιο***. « *Ἔσται δὲ μέγας* »[3], φησίν, οὐ τη.................μέγεθος, ἀλλὰ τ..............λοι | δορούμενος.
6. Μορφοῖ μὲν [a] οὖν ἡ ζύμη πρὸς ἑαυτὴν ἑνοῦσα τὸ ἄλευρον[5], μέτοχον δὲ τῆς οἰκείας δόξης τὴν σάρκα ἡ θεότης ἠργάζετο. *7.* Εἰ θέλεις τοῦ Ἰησοῦ νοῆσαι τὸ μέγεθος, ἀνάβα ταῖς ἐννοίαις εἰς οὐρανὸν[6] καὶ ἴδε αὐτὸν διαβεβηκότα τοὺς οὐρανούς[7], ὡς φησίν ὁ ἀπόστολος· κατάβα τῷ λογισμῷ πάλιν ἐπὶ τὴν ἄβυσσον καὶ θεώρει τὸν *ἐν νεκροῖς ἐλεύθερον*[8], τοῦ θανάτου καθαιροῦντα τὴν δυναστείαν· « *ὁ καταβὰς γὰρ αὐτός ἐστιν καὶ ὁ ἀναβάς, ἵνα πληρώσῃ τὰ πάντα* »[9].

II. *8.* « *Καὶ υἱὸς ὑψίστου κληθήσεται* »[10]· υἱὸς μὲν θεοῦ κατὰ ἀλήθειαν πρὸ αἰώνων ὁ θεὸς Λόγος· τῇ σαρκὶ δὲ ἣν ἐφόρεσεν τῆς θεότητος τὴν κοινωνίαν μετέδωκεν. Οὗτος οὖν, φησίν, « *ὁ ἐκ σοῦ γεννώμενος*[a]*υἱὸς ὑψίστου κληθήσεται* »[11]. *9.* Οὕτως αὐτὸν οἱ θεονοοῦντες ὁμολογοῦσιν, ἐκ τῶν ἐνεργημάτων παιδευόμενοι τὴν εὐγένειαν. Καὶ βεβαιοῖ* τοῦ ἀγγέλου τὴν πρόρρησιν ὁ μακάριος Πέτρος, τὴν μακαρίαν ἐκείνην ὁμολογίαν | τῷ ῥήματι τούτῳ[a] ποιησάμενος σύμφωνον. « *Σὺ εἶ ὁ Χριστὸς, ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ τοῦ ζῶντος.* »[12] *10.* « *Καὶ δώσει αὐτῷ Κύριος ὁ Θεὸς τὸν θρόνον Δαυὶδ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ καὶ βασιλεύσει ἐπὶ τὸν οἶκον*

Edimus e Vatic. gr. 2079, codice studita medii noni saeculi, manu Nicolai, ff. 1-7 v.
4. ὁμολογην cod.
6. μορφυμεν cod.
8. γενώμενος cod.
9. τουτο cod.

1. Interpretat *Lc* 1, 31.
2. *Mtth.* 1, 21.
3. *Lc* 1, 32; cf. *Lc* 1, 15.
4. *Jn* 5, 35.
5. Cf. *Matth.* 13, 33.
6. Cf. *Rom.* 10, 6 et Jo 3, 13.
7. Cf. *Hebr.* 4, 14.
8. *Jn* 5, 25-28; *Ps.* 87, 5.
9. *Ephes.* 4, 10.
10. *Lc* 1, 32.
11. *Lc* 1, 35.
12. *Matth.* 16, 16.

Ἰακὼβ εἰς τοὺς αἰῶνας καὶ τῆς βασιλείας αὐτοῦ οὐκ ἔσται τέλος. »[13] Ἀλλ ᾿ἐνταῦθα μὲν τοῖς ἀνθρώποις παραπλησίως οὐκ ἐβασίλευσεν, οὐδὲ ταύτης γέγονεν τῆς ἀρχῆς τῶν πατέρων διάδοχος· « *Ἡ βασιλεία γάρ φησιν ἡ ἐμὴ οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ κόσμου τούτου* »[14]. *11.* Τὸν θρόνον δὲ ἔλαβεν τοῦ Δαυὶδ, οὐκ ἐφ᾿ὃν ἐκαθέσθη[a] Δαυὶδ, ἀλλ᾿ὃν ἐν τοῖς ψαλμοῖς τῷ Δαυὶδ ἐπηγγείλατο. « *θήσω τὸν θρόνον αὐτοῦ ὡς τὰς ἡμέρας τοῦ οὐρανοῦ* »[15], καὶ πάλιν *ὁ θρόνος αὐτοῦ ὡς ὁ ἥλιος ἐναντίον μου καὶ ὡς ἡ σελήνη κατηρτισμένη εἰς τὸν αἰῶνα* »[16]. *12.* Νῦν οὖν, φησίν, ἐκείνης τῆς προφητείας ἐπὶ τὸν σὸν υἱὸν ἥκει τὸ ἀποτέλεσμα καὶ κληρονόμος τῶν τοῦ Δαυὶδ ὑποσχέσεων τὸ σὸν γενήσεται γέννημα καὶ « *τῆς βασιλείας αὐτοῦ οὐκ ἔσται τέλος* »[17]. *13.* Δυσωπείτω Μάρκελλον[a] τοῦ ἀγγέλου τὸ κήρυγμα, | μᾶλλον δὲ αἰσχυνέσθωσαν οἱ τἀναντία τῷ Γαβριὴλ δογματίζοντες. Εἰ γὰρ τὴν βασιλείαν ἀτελεύτητον διδασκόμεθα, πῶς τὴν ὑπόστασιν αὐτοῦ τῷ τέλει περιορίζουσιν οὗ τὸ[a] εἶναι κατ᾿ἐκείνου σαφηνεῖται † πῶς τούτῳ τὸ βασιλεύειν ἀτελεύτητον ἐπιγράφεται;

III. *14.* « *Εἶπεν δὲ Μαρία πρὸς τὸν ἄγγελον· πῶς ἔσται τοῦτο, ἐπεὶ ἄνδρα οὐ γινώσκω;* »[18] Τίνος οὖν Ζαχαρίας μὲν διὰ τὴν ἐρώτησιν ἐπιτιμᾶται σιγήν, Μαρία δὲ μένει πυνθανομένη παραπλησίως ἀνέγκλητος; *15.* Ὅτι πολλὰ μὲν ἐκεῖνος εἶχεν τῆς ἀπαγγελίας τὰ ὑποδείγματα, πρῶτον δὲ τοῦτο καὶ μόνον ἐκαινουργήθη τεράστιον. Στεῖραι μὲν ἔτεκον ἤδη γηράσασαι Σάρρα[19], Ῥεβεκκά, Ῥαχὴλ καὶ ἕτεραι πλείους, συντόμοις προσευχαῖς ἰαθεῖσαι τὴν στείρωσιν· οὕτω δὴ ἔτεκεν Ἄννα καὶ διὰ Ἐλισαῖον ἡ Σωμανῖτις ἔσχεν υἱόν. *16.* Παρθένον δὲ τίκτουσαν οὔτε πρότερον οὔτε ὕστερον ἱστόρησεν ἡ γραφή, ἀλλ ὡς ἅπαξ « *ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν* »[20], | οὕτως ἅπαξ ἐν τῷ κόσμῳ παρθένος γέγονεν μήτηρ καὶ συγγνώμης ἦν ἀξία, τοῦ καινοῦ θαύματος ἐρευνῶσα τὸν τρόπον. *17.* Οὐδὲ γὰρ ὡς ἀπιστοῦσα σημεῖον ἐζήτησεν, ἀλλὰ τοῦ θαύματος ὡς προσδοκῶσα τὸν τρόπον ἠρώτησεν· « *πῶς ἔσται τοῦτο;* »[21]

IV. *18.* Ἑρμηνεύει γοῦν ὁ ἄγγελος τὴν ὑπόσχεσιν καὶ τὴν τῶν ἀγαθῶν εὐωδίαν ἐξηγεῖται κατὰ ἀκριβείαν. « *Πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σέ, καὶ δύναμις ὑψίστου ἐπισκιάσει σοι.* »[22] Οὐ θαυμάζει τῶν δογμάτων ἀκούσας ἐν κεφαλαίῳ τὴν ἔκθεσιν, οὐ παρήτησεν * ἀκριβῶς τῶν ὑποστάσεων τὴν ἀλήθειαν. *19.* Προλαμβάνει μὲν ὁ Παράκλητος ἑτοιμάζων τὴν εἴσοδον, ἄξιον τῆς ἐπιδημίας τοῦ κτίσαντος τὴν παρθένον ἁγιάζων ἐφέστιον, ἐπισκιάσει δὲ ὕστερον ἡ τοῦ ὑψίστου δύναμις. *20.* Οὐ γὰρ ἡ μήτρα περιλαμβάνει τὸν ἀπερίγραφον, ἀλλ᾿ἡ χάρις τὸν ἄνθρωπον ἀπορρήτως ἐν σοὶ διαπλάττουσα (« *Ἡ σοφία γὰρ ᾠκοδόμησεν ἑαυτῇ οἶκον* »)[23] ἐν τῷ καύσωνι τοῦ βίου, τὴν τῆς ἑαυτοῦ σοι φιλανθρωπίας | ἐπιμετρήσει σκιάν. *21.* « *Διὸ καὶ τὸ γεννώμενον*[a] *ἅγιον κληθήσεται, υἱὸς Θεοῦ* ».[24] Ἐπεὶ οὖν οὐδὲν κατὰ τὴν σύλληψιν εὑρίσκεται γήϊνον, ἅγιος ὁ τικτόμενος καὶ Θεοῦ μᾶλλον ἢ ἀνθρώπων χρηματίζων υἱός.

V. *22.* Οὕτω μὲν ἡ Μαρία τὰς ἀφορμὰς τῶν ὠδίνων ἐμάνθανεν, διδάσκεται δὲ ἡ ἐκκλησία συντόμως τὰ δόγματα, *23.* τοῦ ἁγίου Πνεύματος < τὴν > ὕπαρξιν (Οὐχ οἷόν τε γὰρ ἀνυπόστατον εἶναι τὸ πρός τινα κατ᾿οἰκονομίαν στελλόμενον), ἢ τοῦ μονογενοῦς τὴν ὑπόστασιν (Πῶς γὰρ ἐκ τοῦ μὴ * ὄντος ἡ τῆς σκιᾶς ἐπιφοίτησις τοῖς οἰκειωθεῖσι εὐεργεσίαν χαρίζεται), < ἢ > τοῦ ἀγεννήτου τὴν ὑπεροχήν (Τοῦτο γὰρ ἐκ τῆς τοῦ ὑψίστου προσηγορίας ἡγοῦμαι κατασημαίνεσθαι). *24.* Ὑπεροχὴν δὲ λέγω, οὐ τὴν φύσιν τοῦ μονογενοῦς ἐλλειπῆ[a] κατὰ σύγκρισιν λογιζόμενος, ἀλλὰ τῷ λόγῳ τῆς γεννήσεως μείζονα παιδευθεὶς τὸν γεννήτορα. *25.* Τρανῶς μὲν οὖν διακρίνει τὰς ὑποστάσεις ὁ λόγος, πολλὴν δὲ τὸ ἔργον δείκνυσιν τῶν ὑποστάσεων

11. ἐκαθεστη cod.
13[a]. Μάρκελον cod.
[b] τὸ] τῷ cod.
21. γενόμενον cod.
24. ἐλλειπῆ cor. Gribomont] ἀλλ᾿ἐπεὶ cod.
25. διεκρίνει vel δι (= δη?) ευκρίνει, -u-per levissimam ligaturam signato, cod.; cf. Lampe διευκρίνω.

13. *Lc* 1, 32-33.
14. *Jn* 18, 36.
15. *Ps.* 88, 30.
16. *Ps.* 88, 37 s.
17. *Lc* 1, 33.
18. *Lc* 1, 34.
19. cf. *Rom.* 9, 9 s.
20. *Jn* 1, 14.
21. *Lc* 1, 34.
22. *Lc* 1, 35.
23. *Prov.* 9, 1.
24. *Lc* 1, 35 s.

συμφωνίαν. [c]Ἵνα γὰρ | ὁ υἱὸς ἐπιδημήσῃ πρὸς τὴν Μαριάμ, ἁγιάζει μὲν ὁ παράκλητος, εὐδοκεῖ δὲ ὁ ὕψιστος, ὁ μὲν εὐδοκῶν τὴν κάθοδον, ὁ δὲ ἑτοιμάζων τὴν εἴσοδον. *26.* « Εἰ δὲ τῆς ἀληθείας τῶν λεγομένων ἐπιζητεῖς ἐναργῆ τὴν ἀπόδειξιν, ἐκ τοῦ σοῦ γένους τῶν τεραστίων λάμβανε τὰ τεκμήρια. Οὐ στεῖραν οἶδες τὴν Ἐλισάβετ; καὶ τὸ πάθος βεβαιωθὲν * τῷ γήρᾳ πεπληροφορῆται[a]. *27.* Ἀλλ'ἐκείνη κυοφορεῖ καὶ λοιπὸν ἐγγίζει τῶν ὠδίνων ἡ προθεσμία. οὕτως αὐτὴν ἡ χάρις καὶ γηρῶσαν ἔδειξεν κρείττονα καὶ κατὰ τοῦ πάθους ἐνεύρωσεν. » *28.* Ἐπεὶ οὖν ἡ τοῦ[a] Ἰουδὰ φυλή[b] πρὸς τὴν λευιτικὴν ἔχει συγγένειαν, πάντως ἅπασίν ἐστιν φανερὸν ὅτι τῆς γενομένης τῶν φυλῶν πρὸς ἀλλήλας ἐπιμιξίας καὶ ὁ τῶν ἱερῶν βαθμὸς καὶ τὸ τῆς βασιλείας ἀξίωμα τῷ Ἰησοῦ προσῳκείωται *.

VI. *29.* « *Εἶπεν Μαριάμ· Ἰδοὺ ἡ δούλη Κυρίου, γένοιτό μοι κατὰ τὸ ῥῆμά σου* » [25]. Οὐ κατέκυψεν εἰς τὸν βίον, οὐκ ἐ | φοβήθη τὰς ὑποψίας, οὐ τῶν συκοφαντούντων ἐδειλίασεν τὸ περίεργον, οὐ τὸν ἀπὸ τοῦ μνήστορος[a] ἐνενόησεν πόλεμον. *30.* Ἀλλὰ δούλη πρέπουσα εὐγνωμόνως λειτουργεῖ τοῖς δεσποτικοῖς ἐπιτάγμασιν ἑτοιμότατα, μηκέτι φιλοπευστοῦσα τὸν τρόπον, ἁπλῶς δὲ ἑαυτὴν εἰς ὑπουργίαν ῥυθμίσασα *. *31.* Οὕτω μὲν τοὺς οἰκέτας ἀπαιτούμενοι[a] ὑμεῖς, ἀποσπᾶτε[b] γονέων μονογενεῖς[c] καὶ πολὺ[d] μὲν ἐξ ἀμφοτέρων ἐκθλίβεται δάκρυον, νικᾷ δὲ τὴν φύσιν τοῦ δεσπότου τὸ πρόσταγμα [26]. Οὕτω δὲ καὶ πλέον τῷ Θεῷ χρεωστοῦντες ἡμεῖς, ἀντιλέγειν τῷ κτίσαντι δι'ἀλλήλους ἀπονοούμεθα.

VII. *32.* Ἐπειδὴ δὲ οὐδὲν οἱ φιλομαθεῖς καταλιμπάνουσιν ἀνερεύνητον, ἀλλὰ τῇ τοῦ Σωτῆρος ἐπαγγελίᾳ πιστεύοντες, « κρούουσι μὲν τὴν θύραν » [27] τῆς γνώσεως, εὑρίσκουσιν δὲ τὸν θυρωρὸν ἀνυπερθέτως ἀνοίγοντα, — ὅπερ ζητεῖται μὲν πολλοῖς, εὑρίσκεται δὲ παρὰ τῶν ἁγίων, — ἐμάθομεν δὲ ὑπὸ πατέρων ἡμεῖς, παραπέμψαι τοῖς ἐν Κυρίῳ τέκνοις ὑμῖν εἰς δόξαν τῆς | τοῦ Θεοῦ σοφίας ἀμοιβαδὸν * οὐκ ὀνήσομεν[a]; *33.* Διὰ τί τὸν Ἰησοῦν ἐκ παρθένου τεχθῆναι θελήσας ὁ Κύριος, οὐκ ἀμνήστευτον ἐπελέξατο νεᾶνιν ἵνα[a] τοῖς Ἰουδαίοις ἀναπολόγητον ποιήσῃ τὴν ἀπιστίαν, ἀλλὰ τὴν παρθενίαν ἀμφίβολον τῇ συνοικίᾳ τοῦ Ἰωσὴφ κατεσκεύασεν; *34.* Τοῦτο μέν ἐστι τὸ ζητούμενον, ἡ δὲ λύσις ἀπήντησεν εὔπορος. Εἰ μὲν ἀδύνατον ἦν ἁμαρτεῖν τὴν ἀμνήστευτον, ἀνυπονόητος * ἂν ἐγεγόνει * τοῖς φθείρουσιν ἡ σύλληψις. ἐπειδὴ δὲ τετόλμηται τοῦτο πολλαῖς, βαρυτέρα μᾶλλον ἐγίνετο τοῖς λέγουσιν ἡ ὑπόνοια καὶ ζήλῳ δῆθεν τοῦ νόμου κινούμενοι καὶ τὴν σωφροσύνην ἐκδικεῖν[a] προσποιούμενοι, ἐλίθασαν ἂν πρὸ τοῦ τόκου τὴν κυοφοροῦσαν, ὡς ἐκπορνεύσασαν. *35.* Ἀλλὰ τὸν μνηστῆρα στῆσαι τῆς ἁγνείας ἀξιόπιστον μάρτυρα καὶ τῶν Ἰουδαίων ἐκκόψαι τὸν φθόνον καὶ τοὺς ἄρχοντας τοῦ αἰῶνος τούτου λαθεῖν τὴν οἰκονομίαν βουλόμενος, τὴν μνηστείαν ἀναμένει καὶ τὴν παράδοσιν. (Φεύγουσι γὰρ οἱ πονηροὶ τὸν γάμον ὡς εὐλογούμενον καὶ τῇ κατ'εὐδοκίαν[a] Θεοῦ εὐλογίᾳ πλησιάζειν οὐκ | ἐπιτρέπονται.) *36.* Εἰ δὲ πρὸ τῆς μνηστείας ἡ σύλληψις ἦν, ἐπειδὴ τὴν γινομένην δι'αὐτῶν πορνείαν οὐ συνήδεσαν[a] τῇ παρθένῳ, ἔγνωσαν ἂν τῆς προφητείας τὸ ἀποτέλεσμα, καὶ γνόντες ἢ πρὸ τοῦ τόκου φονευθῆναι τὴν ὠδίνουσαν παρεσκεύασαν, ἢ τοῦτο μὴ δυνηθέντες, ἐλθεῖν εἰς πάλην * οὐκ ἂν ἀπετόλμησαν· μὴ παλαίσαντες δὲ οὐκ ἡττήθησαν. *37.* Οὕτω γοῦν οὐδαμοῦ τῷ διαβόλῳ πειράζοντι διαρρήδην ἑαυτὸν ὁ Ἰησοῦς υἱὸν εἶναι Θεοῦ διηγόρευσεν,

26. correxi, πεπληροφόρησε cod.
28[a] τοῦ] τῆς cod.
[b] φυλή] φυλῆς cod.
29. μνήστορος cod.
31[a] ἀπαιτούμενοι] ἀπετουμὲν cod.
[b] ἀπόσπαται cod.
[c] μονογενὴς cod.
[d] πολὺ] πολοι cod.
32. ὀνήσωμεν cod.
33. ἵνα] ἵν cod.
34. ἐκδικην cod.; ab καὶ usque ad προσποιούμενοι, additio in margine.
35. εὐδοκίαν] εὐδοκεια cod. in fine lineae.
36. συνήδησαν cod.

25. *Lc* 1, 38.
26. Cft. *Lc* 14, 26 et 33.
27. Cf. *Lc* 13, 25.

ἀλλὰ τὰς προτάσεις μὲν ἀπεσείετο, τὴν δὲ φύσιν οὐκ ἐνεφάνιζεν. *38.* Ὁ δὲ μακάριος Παῦλος « *σοφίαν*, φησίν, *λαλοῦμεν* [28] *τὴν ἀποκεκρυμμένην*[a] *ἣν οὐδεὶς τῶν ἀρχόντων τοῦ αἰῶνος*[b] *τούτου ἔγνωκεν. Εἰ γὰρ ἔγνωσαν, οὐκ ἂν τὸν Κύριον τῆς δόξης ἐσταύρωσαν*, » μὴ σταυρωθέντος δὲ τοῦ Σωτῆρος, οὐκ ἂν ἐλυτρώθη τὸ γένος, οὐκ ἂν ἀνέστη τὸ πεπτωκός, οὐκ ἂν ὁ θάνατος κατηργήθη. *39.* Εἶδες ὅσον ἐν τῷ δοκοῦντι τοῖς πολλοῖς ἐλαττώματι τῆς τοῦ Θεοῦ σοφίας ἔλαμψεν μέγεθος; Ἀληθῶς « *τὸ μωρὸν τοῦ Θεοῦ σοφώτερον τῶν ἀνθρώπων ἐστίν* ». [29]

VIII. *40.* « *Ἀναστᾶσα δὲ Μαριὰμ* | *ἐν ταῖς ἡμέραις ταύταις ἀνέβη εἰς τὴν ὀρεινὴν καὶ πόλιν Ἰουδά* ». [30] Τεκμηρίοις τοῦ ἀγγέλου πιστωσαμένου τὴν πρόρρησιν, σπεύδει μάρτυρα τῶν λαληθέντων τὴν πεῖραν ἡ Μαρία λαβεῖν καὶ πρὸς τὴν Ἐλισάβετ ἐπιγίνεται ἵνα θεωρήσασα τὸ ἀδόκητον ἐν τῷ γήρᾳ τὴν στεῖραν κυοφοροῦσαν βεβαιώσῃ τὴν πληροφορίαν τῶν οἰκείων ἐπαγγελίων. *41.* Ἀεὶ μὲν οὖν ὁ τὸ ἅγιον Πνεῦμα δεξάμενος[a] τὰ ἄνω ζητεῖ, οὗ « *ὁ Χριστός ἐστιν ἐν δεξιᾷ τοῦ Θεοῦ καθήμενος* » [31] καὶ καταλιμπάνει τὰ ἐπὶ γῆς. *42.* Τότε δὴ *, τὴν ὀρεινὴν κατοικοῦντος τοῦ Ζαχαρία, πρὸς τὸν οἶκον ἔρχεται τῆς Ἐλισάβετ. Ἰδοῦσα δὲ τῆς κυοφορούσης ἐν τῇ γαστρὶ τὰ σύμβολα, ὠχρότητα μὲν ἐπανθοῦσαν ταῖς παρειαῖς, ὀγκωμένην δὲ τὴν γαστέρα, περιχαρῶς κατασπάζεται· ὡς ἀγαθὴ δούλη, τὰ τοῦ Δεσπότου ποιεῖ, τὴν τιμηθεῖσαν ὑπὸ τοῦ Κυρίου τῇ χάριτι τιμᾷ τῷ ἀσπασμῷ προσλαλοῦσα. *43.* Ἡ μὲν οὖν πρόρρησις ἐν ταῖς ἀκοαῖς τῆς Ἐλισάβετ ἠυλίζετο, ἐν δὲ τῷ Ἰωάννῃ | τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον εἰσῳκίζετο[a], ὥστε τὸ βρέφος ἐν τῇ μήτρᾳ σκιρτᾶν καὶ λόγου κρεῖττον εἶναι τὸ θεωρούμενον. *44.* Τί γὰρ εἴπω, πῶς διηγήσομαι; Ἆρα τὴν μήτραν ἡ χάρις ἐπλάτυνεν, ἢ τὸ βρέφος τὴν φυσικὴν ἔχον ὑγίειαν ἐλέπτυνεν; Ἦν γὰρ ἰδεῖν * ἐν στενῷ τόπῳ τὴν χορείαν[a] ἀστενοχώρητον, χαρᾶς ἀνάδοσιν οὐκ ὀδύνης τῆς κυοφορούσης ἢ νυγμοὺς ἐποίει τὸ σκίρτημα. *45.* Ὁ δὲ ποταμὸς [32] τοῦ Θεοῦ βραχεῖαν τοῦ βρέφους εὑρὼν τὴν διώρυγα, πρὸς τὴν ὠδίνουσαν ὑπερέβλυζεν, προηγουμένως μὲν ἐξοχετευθεὶς πρὸς τὸ βρέφος ὑπὸ τῆς χάριτος, τῇ δαψιλείᾳ δὲ τῶν ἀγαθῶν ἀρδεύων τὰ πλησιάζοντα.

IX. *46.* « *Ἐπλήσθη γὰρ Πνεύματος ἁγίου, ἀνεβόησεν φωνῇ μεγάλῃ καὶ εἶπεν.* » [33] οὐκέτι φθέγγεται λοιπὸν ὡς γυνή, ὑπερβαίνει τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν ἡ μεγαλόνοια, τοῦ ἁγίου Πνεύματός ἐστιν ἡ τῶν ῥημάτων ἀκρίβεια. « *Εὐλογημένη σὺ ἐν γυναιξίν.* » *47.* Σοὶ[a] μὲν ἐστὶν πρὸς τὰς γυναῖκας ὑπεροχὴ καὶ σοὶ δίδοται τῆς Εὔας ἡ ἀπαρχή· ταῖς μὲν γὰρ ἄλλαις * ὁ τόκος | θλίψεων [34] ὑπάρχει πηγή, σοὶ δὲ χαρᾶς ἀνεκλαλήτου [35] καὶ διὰ σοῦ τοῖς πᾶσιν ἡ σὴ γέννησις, εὐφροσύνης ὑπόθεσις. *48.* « *Εὐλογημένος* » δὲ καθ'ἑαυτόν, οὐ πρὸς ἑτέρων σύγκρισιν « *ὁ καρπὸς τῆς κοιλίας* σοῦ* » [36], ὅτι καὶ μόνος πάσης ἐμπλῆσαι τῆς οἰκουμένης ἐπαρκέσει τὴν ὄρεξιν· μόνος γὰρ ἄρτος ἐστὶν ὁ ζῶν καὶ ζωὴν δίδους τῷ κόσμῳ. *49.* « *Καὶ πόθεν μοι τοῦτο, ἵνα ἡ μήτηρ τοῦ Κυρίου μου ἔλθῃ*[a] *πρὸς μέ*[37] ; » Οὐκ εἰμὶ τῆς σῆς ἐπιδημίας ἀξία, μείζων τῆς πολιτείας ὁ στέφανος, οὐκ ἔχω πράξεις οὕτω καλάς[b], ἵνα λογίσωμαι τὴν σὴν ἐπίσκεψιν ὄφλημα, δούλη δοῦλον κυοφορῶ, καὶ πᾶσαν ὑπηρεσίαν χρεωστῶ τῇ τοῦ δεσπότου μητρί. *50.* — Ἀλλὰ τοῦτο πόθεν ἐπίστασαι; — « *Ἰδού*, φησιν, *ὁ σὸς ἀσπασμὸς εἰσῆλθεν εἰς τὰ ὦτά μου καὶ ἐσκίρτησεν τὸ βρέφος ἐν ἀγαλλιάσει.* » [38] Ἤσθετο[a] τῆς δεσποτικῆς ἐπιδημίας ὁ πρόδρομος, ἐχάρη πρὸς τὴν παρουσίαν τοῦ βασίλεως ὁ δορυφόρ[ος,] « *ἐσκίρτησεν ἐν ἀγαλλιάσει* », | τάχα

38[a] ἀποκεκρυμεν. cod.
[b] αἰῶνος τοῦ] omissa ex haploscopia supplevit ipsa prima manus, ut videtur.
41. δεξάμενος] δεδοξασμένος cod.
43. εἰσοικίζετο
44. χωριαν
47. Σοὶ] σὺ cod.
49[a] ἔλθει.
[b] καλλας.
50. ἤσθετω.

28. *I Cor.* 2, 6-8.
29. I *Cor.* 1, 25.
30. *Lc* 1, 39 (var.)
31. *Col.* 3, 1.
32. Cf. *Apoc.* 22, 1; *Ps.* 64, 10.
33. *Lc* 1, 42 (var.).
34. Cf. *Jn* 16, 21.
35. *I Pierre* 1, 8.
36. *Lc* 1, 42.
37. *Lc* 1, 43 (var.).
38. Cf. *Lc* 1, 44.

συντιμηθῆναι θελήσας τῶν ὠδίνων τὴν προθεσμίαν τάχα προεπήδησεν ταχέως εἰς τὴν ὑπάντησιν. *51.* Οἶδα λοιπὸν οἷα σοὶ πρώην εὐηγγελίσατο ὁ ἀρχάγγελος καὶ μακαρίζω σὲ τῆς εὐκαρπίας, ἣν σοὶ γεωργήσει λοιπὸν ἡ τῆς πίστεως ἄρουρα. »

X. *52.* Ἐπιδημεῖ καὶ νῦν τοῖς βουλομένοις ὁ Ἰησοῦς· κἂν ἴδῃς[a] ἄνθρωπον ὥσπερ ἐν μήτρᾳ τοῦ κόσμου κυοφορούμενον καὶ τῷ βορβόρῳ τῶν σαρκικῶν παθημάτων ἡδέως * ἐγκυλινδούμενον, τοῦτον δὲ ἄφνω πρὸς ζωὴν διὰ τῆς μετανοίας σκιρτήσαντα, νόει τὸ παραπλήσιον γίνεσθαι, ὅτι πρὸς εὐεργεσίαν[b] τοῖς ἀρρωστοῦσιν * ἐπιδημήσας ὁ ἰατρός, αἴσθησιν τῆς ἑαυτοῦ παρουσίας διὰ τοῦ ἁγίου Πνεύματος παρέχει τοῖς ἐπιστρέφουσιν. *53.* Γένοιτο δὲ ἁγίων εὐχαῖς πάσης μὲν ἡμᾶς γηΐνης προσπαθείας ἀποσχοινῆσαι τὸν λογισμόν, *ἐπὶ δὲ τὸ βραβεῖον τῆς ἄνω κλήσεως* [39] συναναπτῆναι Χριστῷ, ᾧ ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος σὺν τῷ Πατρὶ καὶ τῷ ἁγίῳ Πνεύματι < εἰς τοὺς αἰῶνας > τῶν αἰώνων.

UNIVERSITÉ NATIONALE DU ZAÏRE

52. ἴδεις.
[b] ευγεργεσίαν cod.
53. τῶν αἰῶνας cod., superposito signo ⌣ supra secundum a.

39. *Phil.* 3, 14.

ANDRÉ MEHAT

CLÉMENT D'ALEXANDRIE ET LES SENS DE L'ÉCRITURE
Ier Stromate, 176, 1 et 179, 3

Il est difficile de trouver un texte de Clément qui n'ait pas retenu l'attention de l'auteur de *Message Évangélique et Culture hellénistique.* C'est pourtant, sauf erreur, le cas de deux sentences concernant les sens de l'Écriture au *Ier Stromate*, en 176, 1-2 et 179, 3, dont on pourrait penser au premier abord qu'elles résument les principes d'exégèse de l'auteur. Le P. de Lubac dans un paragraphe de son ouvrage sur l'*Exégèse Médiévale* [1] a jugé qu'elles méritaient une étude approfondie; il y discute la thèse soutenue par plusieurs interprètes [2], qu'il faut y voir l'origine de la théorie origénienne et classique des quatre sens de l'Écriture. Sur cette question précise sa réponse est négative, avec raison, croyons-nous. Mais il avoue hésiter sur le sens de ces textes; il n'est donc pas téméraire, même après un tel prédécesseur, d'en reprendre l'analyse, et peut-être n'est-ce pas inutile, si l'on aboutit à une interprétation un peu différente de la sienne.

La première phrase est assez facile à traduire :

Ier Stromate 176, 1 :

> La philosophie selon Moïse se divise en quatre parties : la partie historique et la partie législative proprement dite, qui appartiennent à la littérature éthique; troisièmement la partie sacrificielle qui appartient déjà à la physique; et quatrièmement par-dessus tout la partie théologique, l'*époptie*, qui, selon Platon, relève des vraiment grands mystères, tandis qu'Aristote appelle métaphysique cette partie de la philosophie.

La traduction de la seconde devra être discutée. Le P. de Lubac reprend celle de Caster et Mondésert :

Ier Stromate 179, 3 :

> Il nous faut donc recevoir l'intention de la Loi de quatre manières : soit comme montrant un « type » (τύπος); soit comme manifestant un signe (σημεῖον), soit comme donnant un précepte (ἐντολήν) pour une conduite droite, soit comme annonçant une prophétie (προφητεία) [3].

A vrai dire, nous préférons la première traduction de Mondésert :

> Nous devons comprendre de quatre façons aussi les intentions de la Loi : elle veut, ou bien montrer un modèle, ou bien nous manifester un signe, ou bien nous donner un précepte utile pour nous bien conduire, ou bien nous révéler une prophétie [4].

1. H. de Lubac. *Exégèse médiévale.* Les quatre sens de l'Écriture. Première partie I. Paris 1959 p. 171-177.
2. Hagenbach (1880); Bigg (1913); Wolfson (1956).
3. Clément d'Al. *Stromates* I. Introd. de C. Mondésert, trad. de M. Caster. *SC* 30. Paris 1951. Nous suivons nous aussi, malgré les objections de Wolfson, le texte restitué par E. Peterson (*Theol. Lit. Zeit.* 56 (1931) col. 69-70) d'après le Commentaire des Psaumes publié par Pitra. Le τετραχῶς du manuscrit garantit l'existence de l'omission.
4. C. Mondésert. *Clément d'Alexandrie. Introduction à l'étude de sa pensée religieuse à partir de l'Écriture* (Théologie 4). Paris, 1944, p. 125.

La tentation est grande d'expliquer l'une par l'autre ces deux formules, si proches dans le texte, à première vue isolées toutes deux dans leur contexte, et toutes deux formées de quatre termes. C'est ce qu'ont fait C. Mondésert et H. de Lubac. Mais les tentatives pour faire coïncider point par point les deux schémas qu'elles contiennent doivent faire violence au texte, en bouleverser l'ordre, forcer le sens des mots, pour n'arriver en fin de compte qu'à des résultats décevants. En réalité, la structure du passage, les termes mêmes employés, et les textes apparentés à chacun montrent qu'elles ne sont pas sur le même plan et doivent être interprétées séparément.

C'est ce que prouve d'abord le contexte. La première formule (176, 1) est introduite par un μὲν οὖν. C'est la particule employée par Clément lorsqu'il change de sujet et aborde une nouvelle question. Venant de célébrer la bienfaisance de la Loi mosaïque, l'auteur commence à traiter un nouveau point : il analyse maintenant le contenu de la Loi et il va décrire la manière de l'aborder, dans ce que Lowth [5], à juste titre, considère comme un chapitre distinct du précédent, le chapitre 28, et qui comprend les § 176 à 179 de Klotz. Considérer les deux formules de 176, 1-3 et de 179, 3 comme se répondant parce qu'elles sont l'une au commencement, l'autre vers la fin de ce chapitre, supposerait que Clément compose selon le procédé de l'*inclusio*, ce qui n'est guère dans ses habitudes, surtout dans les *Stromates*.

En réalité, l'ensemble du chapitre — disons plutôt de la séquence — est dans la plus grande partie centré sur le mot de *dialectique*. Aussitôt après 176, 1-2 un καί introduit une définition de la *dialectique* selon Platon tirée du *Politique* 283 A, et une recommandation d'en faire un bon usage, non pour briller devant les hommes, mais pour plaire à Dieu. Amenée par δέ, la phrase suivante célèbre la « *vraie* dialectique » mêlée à la « *vraie* philosophie », c'est-à-dire une *dialectique* chrétienne qui mène à la connaissance des anges et de Dieu, en des termes dont certains viennent de *I Jn* 4, 1. En conséquence (ἄρα), est cité l'*agraphon* 141 : « Soyez bons changeurs », interprété comme une exhortation à la *dialectique*, et rapprochée de « Éprouvez toutes choses » de *I Thess.* 5, 21. Ceci est appuyé (γάρ) par deux définitions de la *dialectique*, l'une platonicienne, l'autre stoïcienne, qui nous ramènent pour un moment au langage de la philosophie. Ici la perspective s'élargit : en conséquence de ce qui précède (διὸ καί) la *dialectique* est montrée comme le guide dans les voies de la vraie Sagesse qui est connaissance du vrai et libération des passions ; à quoi l'auteur associe l'action du Sauveur et de sa parole [6], mais en des termes qui rappellent, avec la distinction du bien et du mal et la même citation de l'*Iliade* (V, 127), ceux du 2e *Alcibiade* platonicien (150 D E) [7] c'est-à-dire un texte qui concerne la *dialectique* au sens de notre auteur. Le Sauveur est alors présenté comme le maître du ΓΝΩΘΙ ΣΑΥΤΟΝ et le révélateur du Père, avec citation de *Matth.* 11, 27, puis *Éphès.* 3, 3. Cette dernière citation est brièvement commentée par Clément :

« Dans la mesure où vous pouvez », dit (l'Apôtre), car il savait que certains n'avaient reçu que du lait, et non encore de la nourriture solide, peut-être même pas de lait du tout » [8] (179, 2).

C'est à cet endroit que surgit la formule sur les quatre intentions de l'Écriture (179, 3). Il est difficile de lui trouver un rapport précis avec les lignes précédentes. La particule δέ ne peut marquer ici une opposition. En réalité, la formule se relie, non à ce qui la précède, mais à ce qui la suit [9] : « Mais c'est le fait d'hommes accomplis, je le sais bien, de *discerner*

5. C'est à ce *scholar* anglais que remonte la division des *Stromates* en chapitres, dans l'édition Potter (Oxford, 1715), division universellement adoptée depuis lors.

6. Le mot θεῖος λόγος doit sans doute rappeler la « logique » (λογική), autre nom de la « dialectique ». Sur ce jeu de mot fréquent, cf. C. Mondésert. Vocabulaire de Clément d'Alexandrie : le mot λογικός. *Rech. Sc. Rel.* 42 (1954), p. 258-265.

7. Même citation et même allusion au *Protreptique* 114, 1.

8. Nous adoptons ici le sens proposé par P. Nautin *RHE* 47 (1952) pp. 618-631.

9. Nous le montrerons un peu plus loin.

(διακρίνειν) et de dire des choses de ce genre. » Ce discernement est opéré *par la dialectique* selon Clément. Le chapitre se termine en proclamant la nécessité de s'approcher de l'Écriture d'une manière quelque peu *dialectique* (179, 4).

Sauf donc dans nos deux phrases, et de 178, 1b à 179, 1, où le développement s'élargit par l'évocation du Christ, et de la connaissance du mystère, mais comme en prolongement d'un effort de discernement, l'idée de la dialectique entre dans tous les éléments de cette séquence. Idée complexe, à la vérité, puisqu'elle est illustrée à la fois par des allusions à des textes bibliques, qui recommandent plutôt la vigilance morale et religieuse (p. ex. *I Thess.* 5, 21) et par des références philosophiques relatives à la dialectique proprement dite. Et là même, Clément réunit sous une même dénomination la dialectique platonicienne, guide de la montée vers Dieu et la dialectique stoïcienne, autre nom de la logique, technique du raisonnement, qui apprend à faire les distinctions nécessaires et à éviter les sophismes. Mais il faut remarquer que nos deux formules de 176, 1 et 179, 3 ne semblent rien contenir qui se rapporte à ce sujet.

Elles s'y rattachent en réalité, mais chacune d'une manière différente. La première énumère l'éthique, la physique (φυσικὴ θεωρία) et la théologie (θεολογικὸν εἶδος), c'est-à-dire qu'elle nous renvoie à un schéma banal des écoles philosophiques, celui des divisions de la philosophie. La division la plus courante, remontant sans doute à Xénocrate, et attribuée à Platon, était tripartite : logique ou dialectique, « physique », éthique. Quel que soit l'ordre adopté, la « physique » appelée encore « physiologie » ou « théorie » était considérée comme le couronnement de la philosophie, et *dans* la « physique », le traité « Des Dieux », « De Dieu » ou « Du Divin », autrement dit la « théologie » en était le faîte. Généralement Clément adopte la division tripartite, mais quand il met à part la « théologie », il aboutit à une division en quatre parties; ce qui se produit en deux passages, dont *I Str.* 176, 1 [10]. De ces quatre parties, en 176, 1, il énumère trois seulement, pour des raisons que nous verrons. La dialectique, qu'il a omise, réclame un traitement à part et pose des questions particulières; elle occupe donc la plus grande partie du chapitre. Bref, l'idée générale du chapitre, y compris 176, 1, est une idée chère à Clément et qui peut se résumer par exemple dans cette phrase du *IV*e *Stromate :* « Le gnostique s'occupe du divin du point de vue de l'éthique, du point de vue de la physique et du point de vue de la logique [11] ». La plus grande partie du passage qui nous occupe examine la question du point de vue de la logique ou dialectique; 176, 1 traite des autres disciplines. Tel nous semble être son rapport avec le contexte.

Le rattachement de 179, 3 à la séquence est tout différent. Il faut reprendre ici l'enchaînement des phrases. Après l'élargissement des perspectives dont nous avons parlé, Clément, avons-nous dit, commente brièvement *Éphés.* 3, 3 en paraphrasant *I Cor.* 3, 1-2 : « Je n'ai pas pu vous parler comme à des spirituels (...) mais comme à des *petits enfants* dans le Christ; je vous ai abreuvés de *lait*, non de *nourriture consistante* ». C'est un texte qu'il cite souvent, en particulier pour étayer la distinction du gnostique et du simple fidèle [12]. Il l'associe souvent à *Hébr.* 5, 12-14 : « Vous êtes en état d'avoir besoin de *lait*, non de *nourriture* solide; quiconque en effet goûte encore au lait n'a pas de part à la doctrine de justice, car il n'est qu'un *petit enfant ;* c'est à des *hommes accomplis* (τελείων δέ) que (convient) la nourriture solide, à ceux qui par l'habitude ont les sens exercés au *discernement* (διάκρισις) du bien et du mal. » C'est le souvenir de ce texte, à n'en pas douter, qui a inspiré 179, 4 [13] : « C'est le fait d'*hommes accomplis* (ἀνδρῶν δέ) de distinguer (διακρίνειν) les choses de ce genre. » Autrement dit, par-dessus 179, 3, 179, 4 s'enchaîne à 179, 2

10. L'autre est *IV Str.* 3, 1-3 dont nous traitons un peu plus loin.

11. *IV Str.* 163, 3 : 321, 1 *GCS*.

12. Références dans le *Register* de STÄHLIN au tome 4 de l'édition *GCS*.

13. Et sans doute déjà permis le rapprochement avec *II Alcib.* 150 DE.

par un lien facile à sous-entendre : 179, 2 faisait allusion à des « petits enfants »; 179, 4 leur oppose des hommes accomplis (ἄνδρες)[14]. C'est l'idée des distinctions nécessaires, déjà présente à l'esprit de l'écrivain qui a amené la phrase sur les quatre aspects de la Bible. Le mot essentiel est donc τετραχῶς, il indique une pluralité qui rend nécessaire un discernement comme celui que la dialectique a pour fonction d'exercer (cf. 177, 3). Autrement dit, 179, 3, comme le reste de la séquence, se rapporte à l'idée de dialectique. Rien ne prouve qu'en 179, 3 il y ait comme en 176, 1 une structure philosophique derrière l'énumération des aspects variés de la Loi.

Les deux formules se distinguent encore par leur origine. La première se réfère, avons-nous dit, au schéma des divisions de la philosophie. Qu'il y ait là pour Clément une structure *a priori*, qui n'est pas spécialement relative à la Bible et à son interprétation, c'est ce que prouve la similitude des termes employés dans un contexte tout différent, lorsqu'au livre IV, il annonce ce qui aurait dû être le couronnement de son œuvre. Le parallélisme des expressions est frappant :

I Str. 176, 1	*IV Str.* 3, 1-3
La philosophie selon Moïse se divise en quatre parties : la partie historique et la partie législative proprement dites, qui appartiennent à la littérature éthique; troisièmement la partie sacrificielle, qui appartient déjà à la *physique* (φυσικὴ θεωρία); et quatrièmement par-dessus tout la partie *théologique* (τὸ θεολογικὸν εἶδος), l'*époptie* qui, selon Platon, relève des vraiment *grands mystères*, tandis qu'Aristote appelle métaphysique cette partie de la philosophie[15].	Alors nous continuerons la *physiologie* vraiment gnostique, après avoir été initiés aux petits *mystères* (...); la *physiologie* conforme au canon de vérité de la tradition gnostique, (physiologie) ou plutôt *époptie*, prend son point de départ dans l'enseignement de la cosmogonie, et de là s'élève à la *théologie* (τὸ θεολογικὸν εἶδος), C'est pourquoi nous commencerons la transmission de cette doctrine par la *Genèse* qui a été l'objet de la prophétie.

Le P. de Lubac a bien reconnu la dépendance de Clément à l'égard de la philosophie grecque dans cette classification. Mais il a sous-estimé une autre dépendance sur laquelle il faut insister.

La « philosophie mosaïque » comprend une partie historique, une partie législative, une partie sacrificielle et une partie théologique. On a reconnu ici depuis longtemps le souvenir d'un schéma de Philon, celui qui préside à la composition de la deuxième partie de sa *Vie de Moïse* et dont témoigne d'abord la division même du livre :

> (Moïse) apparaîtra non seulement comme ayant manifesté surabondamment dans un même homme ces deux qualités de roi et de philosophe, mais encore trois autres dont l'une concerne la législation, l'autre la charge de grand-prêtre, la dernière la prophétie[16].

Et un peu plus loin :

> Moïse a été roi, législateur, grand-prêtre et prophète[17].

14. Pour l'équivalence : ἄνηρ = τέλειος, Cf. *Paed.* I, VI, 18, 1 : 100, 16 *GCS* : ἡ προφητεία τὸ τέλειον τῇ τοῦ ἀνδρὸς τετίμηκεν προσηγορίᾳ, et tout le chapitre.

15. Nous n'avons pas à expliquer tous les détails de cette phrase. Indiquons pour mémoire que l'*époptie* ou contemplation, acte principal de l'initiation aux mystères, non plus que la mention des grands mystères, n'est nulle part chez Platon. Cf. cependant *Phaedr.* 250C; *Conv.* 209E, 210A. Mais par exemple Plutarque parle dans son *de Iside* (M 382D) de *la partie époptique de la philosophie* : l'idée et l'expression appartiennent au moyen-platonisme. La désignation par *Métaphysique* de la « philosophie première » d'Aristote remonte à Andronicos de Rhodes (Ier siècle) et à son édition des œuvres d'Aristote (Cf. l'apparat aux œuvres de Clément *GCS* II p. 108). Ce qui est défini, ce sont les cadres de l'enseignement philosophique au IIe siècle après J.-C.

16. Philon. *Vita Mosis* II, 2 trad. Arnaldez, Mondésert, Pouilloux, Savinel. Paris, 1967 p. 193. Ce travail sera désigné désormais sous les sigles : *V.M.* trad., ou : trad. Arnaldez.

17. *Ibid.* 3.

En apparence, le schéma philonien est assez différent de celui des *Stromates*. Outre qu'il concerne la personne de Moïse et non sa « philosophie », il n'y a correspondance nette que pour la « législation » d'une part (τὸ νομοθετικόν — νομοθεσία) et l'activité sacerdotale ou sacrificielle (τὸ ἱερουργικόν — ἀρχιερωσύνη) de l'autre. Mais le schéma initial se modifie en cours de route. Dès le § 4 le roi et le législateur se confondent, et la fonction royale de Moïse est pratiquement absorbée par la fonction législative à partir du § 8. Au § 45, Philon, allant chercher dans les livres saints un témoignage de la vertu de leur rédacteur, adopte une division qui rappelle la première, et nous rapproche davantage de Clément :

> Ces livres comprennent une partie historique (ἱστορικὸν μέρος) et une autre contenant les commandements (προστάξεις) et les interdictions [18].

Cette partie contenant les commandements et les interdictions est celle que Clément a désignée comme proprement législative (τὸ κυρίως λεγόμενον νομοθετικόν). Le rattachement de cette partie à la littérature éthique s'explique au mieux par les termes de Philon qui la désignent (« commandements » et « interdictions »), bien qu'ils n'aient pas été repris par Clément. Quant à la partie « historique », ce même rattachement suppose qu'on lui donne le contenu qu'elle a chez Philon :

> La partie historique comprend la création du monde et la généalogie [19], et, dans cette dernière section, une partie concerne le châtiment des impies, et une autre, en revanche, la récompense des justes [20].

Clément aurait sans doute rattaché à autre chose qu'à l'histoire et à la morale le récit de la création du monde, comme nous l'avons vu. Mais il reste fidèle à Philon qui consacre la plus grande partie de son développement (§ 53-65) aux *exemples* tirés de la Bible, c'est-à-dire à des considérations morales d'un certain style.

Après quoi une nouvelle transition nous ramène au schéma fondamental :

> Nous avons déjà présenté deux aspects de la vie de Moïse, celui de roi et de législateur. Il faut maintenant rendre compte du troisième, se rapportant à la prêtrise (ἱερωσύνη) [21].

Le mot employé ici par Philon se rapproche de celui de Clément [22]. Comment Clément a pu voir de la « physique » dans la partie liturgique du Pentateuque, c'est encore d'après Philon qu'on peut le comprendre, qui, dans la section ainsi annoncée, décrit le vêtement du grand-prêtre comme un symbole de l'univers :

> Avec de tels ornements le grand-prêtre est équipé pour la célébration du culte (πρὸς τὰς ἱερουργίας), afin que, lorsqu'il s'avance pour faire les prières ancestrales et les sacrifices, tout l'ordre du monde (πᾶς ὁ κόσμος) entre avec lui [23].

Il y a là « une exégèse commune, que Philon a pu étendre à de nouveaux aspects, mais dont il est surtout le témoin [24] ». De fait Clément pratique une exégèse des prescriptions liturgiques du *Pentateuque* au *VI*ᵉ *Stromate*, chapitre 6 et dans les *Excerpta ex Theodoto*, où une analyse détaillée montre qu'il n'utilise pas seulement Philon [25], mais où l'inspiration générale est très analogue. Ce qu'il dit en 176, 1 suppose cela acquis.

18. Philon *V.M.* 46, trad. p. 211.
19. Γενεαλογίαι « Les biographies » traduisent Arnaldez et *all.*, un peu librement à notre sens.
20. *Ibid.* 47, trad. p. 213.
21. *Ibid.* 66, trad. p. 223.
22. Le mot de Clément, τὸ ἱερουργικόν, n'a été employé par lui qu'en 176, 1. C'est un mot rare chez les auteurs chrétiens (Cf. cependant Irénée, *Adv. Haer.* IV, 11, 8). Il a pu être suggéré à Clément par ἱερουργία, mot de Philon (p. ex. *V.M.* II 73, 133, 174), que Clément emploie seulement en *Paed.* I (V) 23, 1-2, pour désigner le sacrifice d'Abraham. Cf. aussi ἱερουργέω chez Philon, p. ex. *V.M.* I, 87. Le mot usuel pour « sacrifice » est θυσία.
23. Philon. *V.M.* 133, p. 251.
24. J. Daniélou. *Philon*, p. 129-131.
25. Contrairement à l'opinion de Mondésert (*Clément d'Al.* Paris 1944, p. 170-181); et de Sagnard (*Extraits de Th.* (SC) Paris 1948, p. 220 s.). Nous démontrerons ceci ailleurs.

Enfin le schéma se retrouvera sous sa forme primitive à la transition du § 187 :

> Nous avons dit que le chef vraiment parfait devait avoir quatre attributs : celui de roi et de législateur, celui de prêtre et celui de prophète [26] (...). Ayant expliqué les trois premières qualités et montré que Moïse est le meilleur des rois, des législateurs, des grands-prêtres, j'en arrive à la troisième pour montrer qu'il fut aussi le plus illustre des prophètes [27].

Et, en conclusion :

> Telle est, rapportée par les Saintes Écritures, la vie et aussi la fin du roi, du législateur, du grand-prêtre et du prophète que fut Moïse [28].

C'est sur le quatrième point, il faut en convenir, que la concordance entre Philon et Clément est le plus contestable, du moins dans la *Vie de Moïse*, car les exemples de prophéties qu'elle donne sont des oracles, prononcés certes sous l'effet d'une inspiration divine, mais qui n'ont pas pour objet la connaissance de Dieu, *la théologie* à proprement parler, mais le châtiment du blasphème (192-208), la loi du sabbat et sa violation (209-220), le rite pascal (222-232), la loi de l'héritage (235-245), le passage de la Mer Rouge (246-257), la manne et le sabbat (258-269), le châtiment des adorateurs du veau d'or (270-274), de Coré (275-287), la mort de Moïse lui-même (288-291). Clément sous le mot de « théologie » entend certainement tout autre chose que l'inspiration qui aurait présidé à ces activités judiciaires ou thaumaturgiques. Par le seul emploi du mot, il se sépare de son prédécesseur. Car Philon, qui ne connaît que la division tripartite de la philosophie, n'emploie pas semble-t-il, le mot θεολογία, et si à l'occasion il qualifie Moïse de θεολόγος [29] ou emploie le verbe θεολογέω, c'est en un sens assez éloigné de la « théologie » clémentine. Le P. de Lubac a donc raison de trouver « un peu rapide » l'*assimilation* de la « théologie » de Clément à la « prophétie » de Philon [30]; mais on aurait tort, croyons-nous, de nier toute *correspondance* entre les deux. La phrase qu'il cite contre cette thèse me paraît bien plutôt l'établir, à condition de la traduire exactement. Elle appartient à ce programme des futurs *Stromates* dont nous avons déjà cité un fragment. Après avoir annoncé une section « exposant des théories des Grecs et des Barbares "*sur les Principes*" et discutant des principales interventions des philosophes », l'auteur ajoutait : « A quoi fait suite, après cet abrégé de théologie, un traité contenant les données de la tradition *au sujet de la prophétie* [31] ». L'abrégé de théologie est la section « des Principes » dont il a été question dans la phrase précédente [32]. Quant aux « données de la tradition concernant la prophétie », on peut s'en faire une idée par la fin de la phrase :

> En sorte que, ayant démontré l'autorité des Écritures, sur lesquelles repose notre foi, par leur origine toute-puissante, nous puissions progresser à travers leur déroulement et à partir de là démontrer à toutes les hérésies qu'il n'y a qu'un seul Dieu et Sei-

26. Je modifie la trad. Arnaldez et *all.* car l'ordre des mots, aussi bien que l'explication donnée ensuite (et que nous avons omise) montre qu'il faut grouper en une seule unité « roi » et « législateur ».
27. PHILON. *V.M.* II, 187, trad. p. 275.
28. *Ibid.* 292, p. 321.
29. PHILO. *De praemiis* 53.
30. H. de LUBAC, *op. cit.* p. 174, contre H. A. WOLFSON. *The Philosophy of Church Fathers*. N.Y. 1956 p. 55.
31. Οἷς ἑπόμενον ἂν εἴη μετὰ τὴν ἐπιδρομὴν τῆς θεολογίας τὰ περὶ τῆς προφητείας παραδεδομένα διαλαβεῖν. Ce que H. de LUBAC *op. cit.* p. 174 traduit : « Après une *incursion* dans la théologie, on expliquera ce qui a été transmis *par la prophétie* ». Ce qui supposerait une correction du texte telle que διὰ τῆς προφητείας, assez téméraire. Quant au sens de ἐπιδρομή, cf. *Paed.* III, chap. 12 et 13, titres (il n'y a pas de raison de les refuser à Clément); *IV Str.* 1, 2 (quelques lignes avant le texte en question); *V Str.* 1, 1; *VII Str.* 54, 2; 84, 5. A remarquer l'association du mot avec διὰ βραχυτάτων, κεφαλαιωδῶς, etc. Une « incursion dans la théologie » serait εἰς θεολογίαν ἐπιδρομή. Stählin a compris comme nous : « Daran schliesst sich nach einem kurzen *Abriss* der Gotteslehre die Behandlung der die *Weissagung betreffenden* Überlieferung ». (Cl. Al. *Stromateis*, trad. in Bibliothek der Kirchenväter, IIe Reihe, 19, Münich 1937).
32. Pour l'équivalence des deux termes περὶ ἀρχῶν et θεολογία, cf. *Quis Dives Salvetur* 36, 8 : 177, 24-26 *GCS*. Autres références dans ma thèse *Étude sur les Stromates* p. 159-160. Équivalence admise dans les écoles de philosophie, Cf. ALBINOS. *Epitome* 8, 1.

gneur Tout Puissant véritablement proclamé dans la Loi et les Prophètes, ainsi que dans le Bienheureux Évangile [33].

La phrase est touffue, l'expression allusive; les questions traitées s'enchevêtrent les unes dans les autres d'une manière peut-être intentionnelle [34]. Mais il est clair 1° que la section « De la prophétie » traitera des Écritures et de leur autorité; 2° qu'elle sera la contrepartie biblique de la section hellénique « des Principes »; la matière ne sera pas exactement la même, mais elle aura des points communs. La seconde section polémiquera contre les valentiniens et les marcionites qui rejettent plus ou moins complètement l'Ancien Testament [35], ce qui amènera une discussion sur l'unicité du Dieu de l'Ancien et du Nouveau Testament, c'est-à-dire sur une question « théologique » au sens antique aussi bien que moderne. Cette section n'est pas désignée comme relevant de la « théologie », car le mot a une résonance païenne; il convient à un exposé de philosophie grecque non à une discussion avec des hérésies chrétiennes [36]. Mais son contenu correspond dans l'ordre biblique et proprement chrétien à ce que les philosophes appellent « théologie ».

Donc 176, 1-2 est fortement non pas seulement démarqué, mais inspiré de Philon. Clément ne se contente pas d'adopter vaille que vaille, comme il lui arrive de faire, des formules auxquelles il donne un sens nouveau : en reprenant les mots, il reprend aussi les idées sous-jacentes, et il a présent à l'esprit le contenu même de la *Vie de Moïse*, ouvrage qu'il a beaucoup utilisé dans cette fin du *Ier Stromate*, qu'il avait donc lu récemment, ou plutôt relu et assimilé. A vrai dire, il a interprété Philon selon un schéma qui n'est pas exactement philonien selon la lettre, et qui, en tous cas est absent de la *Vie de Moïse :* la division quadripartite de la philosophie [37]. Mais il a en commun avec Philon, et aussi avec Origène, l'idée du progrès dynamique dans la connaissance et la vie spirituelle. C'est à travers elle qu'il pense la lecture de la Bible. Et s'il n'a pas donné le premier la formule origénienne des sens de l'Écriture, il la préfigure néanmoins dans la mesure où ces sens sont dans la pensée d'Origène ordonnés en une série ascendante. Il faut donner leur poids et leur prix à ce *déjà* qui salue la « physique » et à ce *surtout* qui accueille la « théologie ».

Autant Philon est précieux pour l'intelligence de 176, 1-2, autant il est de peu de secours pour 179, 3. Certes le quatrième terme, la prophétie qui vaticine (θεσπίζει) rappelle-t-il la dernière partie de la *Vie de Moïse* [38] consacrée en effet à Moïse prophète. Mais ni le mot ἐμφαίνω ni le mot ἐντολή n'appartiennent au vocabulaire usuel de Philon [39], et nulle part on n'y a relevé de formule qui rassemble des équivalents des quatre termes que celle-ci énumère. Le langage n'est pas non plus philosophique et il serait téméraire d'y chercher à toute force la trace du schéma tripartite ou quadripartite de la philosophie. Il faut donc prendre la phrase en elle-même et en examiner d'abord la structure.

Si la « prophétie » y est sous-jacente à la « théologie » de la première phrase, il est légitime de restituer la « théologie », et donc la « gnose » comme objets de la « prophétie » dans la seconde. La fin de la phrase sera donc ce qu'elle aura de plus clair; et nous pouvons déjà soupçonner dans l'énumération un *climax* analogue à celui de la première. La « pro-

33. *IV Str.* 2, 2 : 248, 21-25 *GCS*.
34. Parce que, dans la pensée de notre auteur, les réalités qu'elles concernent sont imbriquées les unes dans les autres.
35. Tel est l'un des sens de la « prophétie ». Voir dans Stählin, *Register* p. 688, col. 2 une liste de citations ayant pour lemme ἡ προφητεία. Ce π.προφητείας aurait eu un contenu différent de ce qui est annoncé au *IVe Stromate* 93, 1 : 289, 14 *GCS* (polémique contre les montanistes). Il se repprocherait davantage de celui de *I Str.* 158, 1 : 99, 18 *GCS*. (Comment Moïse était prophète). Mais les deux sujets auraient pu être réunis, posant tous deux la question annoncée sous le même titre en *V Str.* 88, 4 : 384, 12 *GCS* : Qu'est-ce que l'Esprit-Saint ?
36. Cf. J. Congar, art. *Théologie* in D. Th. Cath.
37. Ceci a été bien marqué par le P. de Lubac. Cet exemple me permet de répondre à une critique faite à ma thèse. Dans sa recension des *RSR*, celui que nous appelions encore le P. Daniélou m'a amicalement reproché d'avoir sous-estimé l'influence de Philon dans l'usage fait par Clément des divisions de la philosophie. Mais outre qu'il a ce schéma en commun avec presque tous les philosophes de la période, d'Antiochos d'Ascalon à Plotin, on voit ici qu'il renchérit sur Philon dans les références à ce schéma, et qu'il en connaît une version légèrement différente de celle à laquelle se référait Philon.
38. Le verbe θεσπίζειν y revient à mainte reprise.
39. L'index de Leisegang donne cependant 7 ex. de ἐντολή.

phétie » est précédée de la promulgation des « commandements ». Nous retrouvons donc la progression allant de la morale à la contemplation, dans l'ordre ascendant, mais avec des termes différemment disposés.

Si nous voulons étendre le *climax* à la première partie, nous nous heurtons à l'obscurité des deux premiers termes. Tout le monde sans doute s'accorde pour traduire σημεῖον par « signe »; mais de quelle sorte de signe s'agit-il? quel objet sert de signe, et de quoi est-il le signe? Les traducteurs sont ici de peu de secours : « Offenbarung von *Zeichen* » Overbeck. « Es uns ein *Zeichen* gibt » Stählin. « Nous manifester un signe » Mondésert [40]. D'autres sont allés plus loin : « As exhibiting a *symbol* » Wilson; « elle présente une chose *symboliquement* » Caster [41].

Il est tentant en effet de trouver sous ce mot de σημεῖον le symbolisme de l'Écriture auquel Clément consacre d'abondants développements au *Ve Stromate*. Mais ni au *Ve Stromate*, ni ailleurs, il n'emploie clairement le mot comme synonyme de « symbole » ou d' « énigme ». W. den Boer, qui a étudié la terminologie de l'allégorie [42], n'a considéré le mot que pour le présent passage. Mondésert ne l'a même pas relevé dans son étude sur l'usage de l'Écriture chez Clément. Stählin dans son *Register* classe les mots sous les rubriques suivantes : *Zeichen, Vorzeichen, Wanderzeichen, Punkt, das Kreuz Christi.* Point de symbole. « Prescriptions légales », « rites liturgiques », propose le P. de Lubac pour le parallélisme avec 176, 1. Mais ces sens aussi seraient isolés [43].

Au contraire il est un sens usuel qui pourrait convenir : celui de « miracle », *Wunderzeichen* dans le *Register* de Stählin. Ainsi dans le *Protreptique* :

« Accourons vers le Sauveur, vers le Seigneur qui maintenant et toujours exhortait au salut, par les prodiges et les miracles (διά τεράτων καὶ σημείων) d'Égypte, dans le désert, par le buisson ardent et par la nuée qui par l'effet d'une grâce amie des hommes suivait les Hébreux comme une servante. Par cette crainte, dis-je, il exhortait les cœurs endurcis (...) Par ses menaces il avertit, par ses invectives il convertit, par ses lamentations il montre sa miséricorde, par ses psaumes il console; il parle dans le buisson — ils avaient alors besoin de miracles et de prodiges (σημείων καὶ τεράτων ἐκεῖνοι ἔχρῃζον) — il effraie les hommes par le feu en allumant sur la colonne une flamme qui est une marque (δεῖγμα) à la fois de grâce et de crainte : lumière si l'on obéit, feu si l'on désobéit. » [44].

Nous voyons ce que recouvre le mot : les prodiges destinés à convertir les hommes sous l'effet de la crainte, ce à quoi renvoyait tout à l'heure l'allusion à l'histoire.

Le sens est analogue au *VIe Stromate :*

> (Les Grecs) seront convaincus d'imiter les événements surprenants (τὰ... παραδόξως ἐνεργούμενα) produits chez nous par un effet venu d'en haut de la puissance divine et par l'intermédiaire des personnages qui ont saintement vécu, pour opérer notre conversion (...). Et comment peuvent-ils leur paraître encore incroyables, les prodiges montrés par Moïse et les autres prophètes? Car le Dieu tout-puissant qui veille sur tous les hommes les convertit au salut, les uns par les commandements (ἐντολαῖς), les autres par des menaces, certains par des miracles prodigieux (σημείοις τεραστίοις), quelques-uns par de douces promesses [45].

La parenté de ce texte avec le précédent est évidente : les prodiges de l'Exode en forment la principale substance scripturaire, et le même but leur est assigné, la conversion des pécheurs endurcis, sous l'effet de la crainte. Comme en *I Str.* 179, 3 les commandements

40. *Clément d'Al.* Paris 1944, p. 125.
41. Dans la trad. *SC.*
42. *De allegorese in het Werk van Clemens Alexandrinus.* Leyde, 1940.
43. Aucun exemple du premier sens. Un seul pouvant renvoyer au second : τὸ βάπτισμα ἀναγεννήσεως ὑπάρχον σημεῖον. *Ecl. proph.* 5, 2 : 138, 15 *GCS.* Mais le baptême n'est pas un rite mosaïque. Et les *Eclogae Propheticae* relèvent d'influences particulières.
44. *Protr.* 8, 1. 3.
45. *VI Str.* 28, 1. 3 : 444, 1-5. 9-13.

(ἐντολαί) précèdent de très près les signes (σημεῖα) miraculeux. Ce sens de σημεῖον, qui se retrouve chez Flavius Josèphe et Philon [46], vient des Septante, précisément de l'*Exode* et des livres qui y renvoient [47]; il est fréquent dans le Nouveau Testament [48]. Ceci peut suffire à expliquer l'emploi du mot dans les passages que nous venons de citer du *VI*^e^ *Stromate* et du *Protreptique* et par suite en *I Str.* 179, 3.

Dès lors, c'est sans doute du même côté que nous trouverons l'explication du premier membre de la phrase. En effet, si nous devons y trouver le premier terme du *climax*, il faut écarter pour τύπος le sens de « figure », auquel on pense d'abord [49], mais avec lequel l'évocation des miracles formerait une progression à rebours et d'ailleurs s'enchaînerait fort mal. Or une fois au moins, Clément emploie le mot τύπος dans un contexte analogue à celui où nous avons trouvé σημεῖον, au chapitre 10 du 2e livre du *Pédagogue*, chapitre consacré à la morale sexuelle :

> Rappelez-vous les vingt-quatre mille exterminés pour cause de fornication. *Or les malheurs des fornicateurs*, comme j'ai déjà dit, *sont des exemples* (τύποι) qui font la pédagogie de nos désirs [50].

« Comme j'ai déjà dit. » Revenons donc un peu en arrière :

> Le mauvais désir se nomme excès (...) Or le châtiment de l'excès vous sera révélé par les anges envoyés à Sodome. Ceux-ci brûlèrent avec leur ville ceux qui avaient voulu les outrager, donnant cette preuve (δεῖγμα) éclatante que le feu est le salaire de l'impudicité; *car les fautes des anciens*, comme nous l'avons dit auparavant [51] *ont été écrites pour notre correction* (νουθεσία), pour nous empêcher de nous y adonner et nous mettre en garde contre ces chutes [52].

Cette fois l'origine est claire. C'est le chapitre 10 de la *I*^re^ *aux Corinthiens*, de saint Paul :

> Ce n'est pas le grand nombre qui fut agréable à Dieu puisque leurs corps jonchèrent le désert (*Nombr.* 14, 16). Ces faits sont arrivés *pour nous servir d'exemples* (τύποι), pour nous apprendre à ne pas nous abandonner aux désirs mauvais, comme ils le firent eux-mêmes. Ne devenez pas idolâtres comme certains d'entre eux dont il est écrit : « Le peuple s'assit pour manger et pour boire, puis ils se levèrent pour s'amuser » (*Ex.* 32, 6). Ne nous livrons pas à la fornication, comme le firent certains d'entre eux, et il en tomba vingt-trois mille en un seul jour (*Nombr.* 25, 1-9). Ne provoquons pas le Seigneur, comme le firent certains d'entre eux; et ils périrent victimes des serpents (*Nombr.* 21, 5-6). Ne murmurez pas, comme le firent certains d'entre eux; et ils périrent victimes de l'Exterminateur. Cela leur arrivait *pour servir d'exemple* (τυπικῶς), et *a été écrit pour notre correction* (νουθεσία) [53].

46. P. ex. PHILON *V.M.* I, 76.
47. P. ex. *Ex.* 7, 3; 14, 21; *Deut.* 13, 2; *Ps.* 77, 43; *Sap.* 8, 8; 10, 16; *Sir.* 45, 3 etc.
48. *Mt.* 24, 24 par.; *Jn.* 4, 48; *Act.* 2, 19. 22. 43; 4, 30; 5, 12; 6, 8; 7, 36; 14, 3; 15, 12; II *Cor.* 12, 12; *Rom.* 15, 19; II *Thess.* 2, 9; *Hébr.* 2, 4. Cf. aussi *Ia Clem.* 51, 5.
49. « Vorbild ». STÆHLIN. « Un modèle » (Caster-Mondésert) me paraît moins loin du vrai sens. Rappelons que le texte n'est restitué ici que depuis 1931; les traducteurs antérieurs ne sont donc d'aucun secours. Le sens de « figure », fréquent chez Barnabé, Justin, etc. est quelquefois représenté chez Clément, en particulier pour Israël « figure » du Christ, mais l'exégèse proprement « typologique » tient peu de place dans son œuvre. Voir STÄHLIN. *Register*, p. 762.
50. *Paed.* II, X, 101, 2 : 217, 26-218, 3 *GCS* « un exemple qui fait la leçon à nos désirs sensuels ». trad. Mondésert. *SC* 108 p. 193.
51. D'après Marrou *(SC)* et Stählin *(GCS)*, ad loc., ceci renvoie à *Paed.* I, I, 2, 1 : 90, 27 *GCS* « Il exhorte à l'accomplissement des devoirs, en sanctionnant de son autorité ses purs conseils (ὑποθῆκαι) et en montrant aux générations postérieures les exemples de ceux qui avaient commis des fautes autrefois. » Mais on pourrait citer aussi p. ex. *Paed.* I, VII, 58, 3 : « Quand nous entendons parler des péchés des hommes, craignons la menace de subir des traitements pareils aux leurs, et abstenons-nous de commettre des fautes aussi graves ». Dans le même esprit, *Paed.* III, chap. 8 (titre) : « Que les images (εἰκόνες) et les exemples (παραδείγματα) sont la plus grande partie du droit enseignement. » Mais le chapitre ne contient guère d'exemples et le titre paraît une simple répétition d'une sentence jetée au passage en 41, 4.
52. *Paed.* II, X, 89, 2-3 : 211, 13-14. 16-19 *GCS.* p. 175 MONDÉSERT.
53. *I Cor.* 10, 5-11, Trad. OSTY, *Bib. de Jér.* légèrement modifiée.

Il est inutile pour expliquer Clément de remonter au-delà de cette péricope, bien que, Philon en est témoin, elle soit une parénèse traditionnelle dans le judaïsme. Il faudrait bien plutôt chercher les intermédiaires qui ont été pour lui l'écho de cet enseignement depuis saint Paul [54].

En effet, à elle seule, l'extrême concision de l'expression, qui place notre texte parmi les plus énigmatiques des *Stromates*, est signe qu'il a abrégé une formule préexistante. Le rapport avec l'Écriture serait donc indirect. Mais je renonce pour le moment à trouver le cheminement.

Quoi qu'il en soit, la phrase énigmatique se découvre cohérente. Bien qu'elle ne se réfère pas à la philosophie, on peut y retrouver le schéma morale-doctrine : à la morale se rattachent les trois premiers termes : exemples, miracles, commandements; à la doctrine le dernier. A y bien regarder la structure même de la phrase découvre sa dualité profonde. Notre traduction légèrement retouchée pourrait s'écrire : « Nous *devons* comprendre de quatre manières les intentions de la Loi :

tantôt elle montre quelque exemple	pour rectifier la conduite
tantôt elle présente un miracle	
tantôt elle promulgue un commandement	
tantôt elle vaticine en tant que prophétie. »	

Une certaine concordance se retrouve donc entre les deux passages, quoique le vocabulaire, les références et les classifications en soient différents :

Philon	*I Str.* 176, 1	*I Str.* 179, 3	
« Historique », Roi (philosophe)	Éthique	Exemple	pour la conduite
		Miracle	
Législatif		Commandement	
Sacerdotal	« Physique »	(Gnose) Prophétie (Gnose)	
Prophétique	« Théologie »		

On voit que la pensée est cohérente avec des variations dans le vocabulaire et les divisions qui ne nous paraissent surprenantes que dans la mesure où nous n'avons pas tenu compte des sources et pénétré jusqu'au sens véritable.

Le résultat peut paraître décevant. On y voit Clément dans la dépendance étroite de la philosophie scolaire et de Philon d'un côté, d'une catéchèse très littérale et moralisante de l'autre. Certes les formules laissent la porte ouverte vers ce que l'auteur appelle ailleurs la gnose; mais elles montrent mieux ce qui relève des préparations lointaines à la gnose que l'exégèse gnostique elle-même. Il faut y voir d'abord l'effet du parti pris littéraire et théologique sur lequel sont fondés les *Stromates*, recueil de notes, destiné à enraciner la pensée chrétienne dans ses antécédents juifs et païens plutôt qu'à développer ce

54. Il y aurait lieu de chercher par exemple si ce sens de τύπος se retrouve ailleurs. En fait, on trouve souvent le mot au sens de « figure », mais aussi au sens d' « exemple » scandaleux ou édifiant. Cf. TWNT et LAMPE. *Lexicon* s.v.; p. ex. *Phil.* 3, 17; 1 *Thess.* 1, 7; *Tit.* 2, 7; *I Pet.* 5, 3; Lettre des chrétiens de Lyon, in EUS. *H.E.* 5, 3. C'est peut-être ce dernier sens qui explique l'expression discutée d'IGNACE D'ANTIOCHE *Ad Magn.* 6, 2, εἰς τύπον καὶ διδαχὴν ἀφθαρσίας : « un exemple et une leçon d'incorruptibilité » (Lelong); mais : « en image et leçon d'incorruptibilité » traduit CAMELOT, qui commente : « L'union des fidèles (...) est *à l'image* de l'union inséparable de l'âme avec Dieu, en quoi consiste la vie éternelle. » (IGNACE d'ANTIOCHE. *SC.* 10, p. 85, n. 4). Tout ceci n'est pas loin de notre texte, mais nulle part nous n'avons trouvé le mot associé à l'idée de châtiment sauf dans nos passages de CL. AL. et en *I Cor.* 10, ce qui est suffisant pour la démonstration.

qui en fait l'originalité. C'est surtout l'effet de ce que nos formules sont tirées du *I*er *Stromate*. Si, comme nous avons essayé de le démontrer ailleurs, non seulement la « trilogie » *Protreptique-Pédagogue-Stromates* reproduit les étapes d'un progrès spirituel, mais si les *Stromates* eux-mêmes suivent une progression, il n'y a pas lieu de s'étonner que les formules du *I*er *Stromate* conviennent mieux à une catéchèse élémentaire qu'à une théologie sublime, et que l'inspiration en soit plus juive que proprement chrétienne. Le païen converti doit, d'après Clément, refaire pour son compte le cheminement du peuple de Dieu et passer d'abord par une phase judaïque avant d'approcher de la gnose. C'est ce que J. Moingt a démontré avec force dans des articles pénétrants et trop peu connus [55]. La fin du *I*er *Stromate*, qui est une apologie de la Loi mosaïque, correspond à cette phase. Contre les marcionites et les gnostiques, l'ambition du christianisme de Clément est d'accomplir et de dépasser le judaïsme. On ne doit pas chercher à le supprimer, ce qui est pour les chrétiens une tentation toujours renaissante.

NANCY. UNIVERSITÉ

55. J. MOINGT. *La gnose de Clément d'Alexandrie dans ses rapports avec la foi et la philosophie*. *Rec SR* 37 (1950) p. 195-251, 398-428, 537-564; 38 (1951) p. 82-118

JACQUES E. MÉNARD

TRANSFIGURATION ET POLYMORPHIE CHEZ ORIGÈNE

Origène, lorsqu'il en vient à expliquer l'événement de la Transfiguration, le rattache à un phénomène de polymorphie, dans lequel le Christ s'adapte à ses spectateurs, selon qu'ils appartiennent aux progressants ou aux commençants. La doctrine du grand Alexandrin est toujours la même à ce sujet, aussi bien dans son *Commentaire de Matthieu* que dans son *Contre Celse* [1]. Mais c'est particulièrement dans ce dernier ouvrage que sa pensée s'éclaire à la lumière d'une tradition gnostique de polymorphie. Cette tradition remonterait aux Yeshts iraniens et à l'apparition de la *daēna* qui a grandi et s'est embellie selon les œuvres de celui qui la contemple et qui vient à elle sur le pont Činvat.

Si le Christ d'Origène s'est manifesté différemment aux uns et aux autres de ses disciples, c'est qu'il a voulu s'adapter à leur puissance respective de perception :

> Mais l'être descendu (τὸ καταβεβηκός) vers les hommes existait auparavant « en forme de Dieu », et c'est par amour pour les hommes qu' « il s'est anéanti », afin de pouvoir être reçu par les hommes. Non point certes qu'il ait subi un changement (μεταβολή) du bien au mal, car « il n'a pas fait de péché », ni de la beauté à la laideur, car « il n'a pas connu de péché » [2].

Le but du Christ-Logos, en révélant et en se révélant, est donc de s'adapter à ceux qui le voient :

> Même si en prenant un corps mortel et une âme d'homme, le Logos, Dieu immortel (θεὸς λόγος), paraît à Celse se changer et se transformer (ἀλλάττεσθαι καὶ μεταπλάττεσθαι), qu'il apprenne que le Logos, qui reste Logos par son essence (τῇ οὐσίᾳ), ne souffre rien des souffrances du corps ou de l'âme. Mais il condescend parfois à la faiblesse de celui qui ne peut voir l'éclat et la splendeur de sa divinité et il se fait pour ainsi dire (οἱονεὶ) « chair », est exprimé corporellement, permettant à celui qui l'a reçu sous cette forme, rapidement élevé par le Logos, de pouvoir contempler aussi, pour ainsi dire, sa forme principale (τὴν προηγουμένην μορφήν) [3].

Si on remet ces deux textes dans le contexte des affirmations d'Origène sur la Transfiguration et l'Incarnation, le but de celles-ci n'est pas de démontrer l'assomption par le Christ d'un corps et d'une âme d'homme, mais le souci pédagogique du Maître de se rendre semblable à ceux qui le contemplait. Le Logos demeure bien lui-même, il ne perd

1. Cf. M. Eichinger, *Die Verklärung Christi bei Origenes*. Die Bedeutung des Menschen Jesus in seiner Christologie (*Wiener Beiträge zur Theologie*, XXIII), Vienne, 1969.
2. *Contre Celse*, IV, 15 : II, p. 219, 8-14 Borret.
3. *Ibid.*, p. 221, 8-18.

rien de l'éclat de sa divinité, mais il se sert de sa polymorphie pour se rendre intelligible à ceux qui le contemplent :

> Il y a en effet des formes différentes de Logos (διάφοροι οἱονεὶ τοῦ λόγου μορφαί), sous lesquelles il apparaît à chacun selon le degré de sa progression vers la connaissance, qu'il soit débutant, progressant peu ou prou, déjà proche de la vertu, ou établi en elle. Ce n'est donc pas dans le sens où veulent l'entendre Celse et ses semblables que notre Dieu « s'est transfiguré » (μετεμορφώθη) et qu'ayant gravi « la haute montagne », il a montré sa propre forme, différente et bien plus belle (ἄλλην τὴν αὐτοῦ μορφὴν καὶ πολλῷ κρείττονα) que celle que voyaient ceux qui étaient restés en bas et n'avaient pu l'accompagner sur le sommet. Car ceux d'en bas n'avaient pas des yeux capables de voir la transfiguration du Logos en sa condition glorieuse et divine (τὴν ... ἐπὶ τὸ ἔνδοξον καὶ θειότερον μεταμόρφωσιν) [4].

C'est la même doctrine que l'on retrouve ailleurs dans le *Contre Celse* :

> Jésus, quoiqu'il fût un, était pour l'esprit multiple d'aspects (ἐπινοίᾳ), et ceux qui le regardaient ne le voyaient pas tous de la même manière (οὐχ ὁμοίως) ... Et la vue qu'il offrait n'était pas identique pour tous les spectateurs (οὐχ ὡσαύτως), mais dépendait de leur capacité : ce sera clair si l'on examine la raison pour laquelle, devant se transfigurer sur la haute montagne, il prit avec lui, non pas tous les apôtres, mais seuls Pierre, Jacques et Jean, comme les seuls capables de contempler la gloire qu'il aurait alors, et aptes à percevoir Moïse et Élie apparus dans la gloire, à entendre leur conversation et la voix venue de la nuée céleste... il n'apparaissait pas identique (οὐχ ὁ αὐτός) aux malades implorant leur guérison et à ceux qui ont pu, grâce à leur santé, gravir avec lui la montagne... Dès lors, comme nous élevons Jésus si haut, non seulement dans sa divinité intérieure et cachée à la foule, mais aussi dans son corps, transfiguré (κατὰ τὸ μεταμορφούμενον σῶμα) quand il voulait pour ceux qu'il voulait... [5]

Et ailleurs dans ce même traité :

> « Il s'est fait chair » afin de pouvoir être reçu par ceux qui étaient capables de le voir en tant qu'il était Logos, qu'il était auprès de Dieu et qu'il était Dieu. Exprimé en termes corporels et prêché comme chair, il appelle à lui ceux qui sont chair pour les rendre conformes au Logos qui s'est fait chair, et pour les faire monter ensuite, afin qu'ils le voient tel qu'il était avant qu'(πρίν) il se fît chair; de sorte qu'ils reçoivent ce bienfait, s'élèvent à partir de cette initiation selon la chair (ἀπὸ τῆς κατὰ σάρκα εἰσαγωγῆς) et peuvent dire : « Même si nous avons connu autrefois le Christ selon la chair, nous ne le connaissons plus à présent ». Donc « il s'est fait chair », et, fait chair, il a habité parmi nous et non pas loin de nous. Ayant habité et vécu parmi nous, il n'est pas resté sous sa première forme (ἐπὶ τῆς πρώτης μορφῆς); il nous a fait monter sur « la haute montagne » spirituelle, il nous a montré sa forme glorieuse (τὴν ἔνδοξον μορφήν) et l'éclat de ses vêtements [6].

Pour Origène il y a donc une distinction entre les disciples du Christ : ceux qui sont en bas et ceux qui sont en haut [7]. La distinction revient à dire qu'il y a un monde qui est visible et un autre qui est invisible; au premier appartiennent les commençants, au second, les progressants [8]. Il y a en tout homme celui qui vit selon l'esprit, et celui qui vit selon la chair [9].

Il existe dès lors une polymorphie du Christ selon laquelle il se fait grand pour les

4. *Ibid.*, IV, 16 : II, p. 221, 19-30.
5. *Ibid.*, II, 64 : I, pp. 435, 1-437, 19 Borret.
6. *Ibid.*, VI, 68 : III, pp. 349, 19-351, 2 Borret.
7. Cf. *Commentaire de Matthieu*, XII, 37 : I, pp. 152, 15-153, 25 Klostermann-Benz; *ibid.*, XII, 20 : I, p. 114, 31; 115, 12; XVI, 3, p. 468, 23 (524, 5); *Commentaire de Jean*, X, 23, p. 194, 32 Preuschen; *ibid.*, X, 9, p. 178, 29 ss.; *Homélies sur Luc*, XXXIV, p. 190, 14 ss. Rauer.
8. Cf. *Commentaire de Jean*, XIX, 22, p. 324, 4-23 Preuschen.
9. Cf. *Commentaire de Romains*, II, 13 : *PG* 14, 912D-913AB; *ibid.*, VII, 4 : *PG* 14, 1110B.

grands et petit pour les petits. Une tradition semblable existe dans les écrits gnostiques et les Apocryphes qui leur sont apparentés. C'est ainsi qu'à la sentence 26 du nouvel *Évangile selon Philippe* de Nag Hamadi nous lisons :

> En effet (γάρ), il (Jésus) ne s'est pas révélé comme il était en [réalité], mais (ἀλλά)
> il s'est révélé comme [on pouvait] le voir.
> C'est ainsi qu'à [tous ceux-ci] il s'est manifesté : il [apparut]
> (ὡς) grand aux grands, il appa [rut]
> (ὡς) petit aux petits, il [apparut]
> aux anges (ἄγγελος) comme (ὡς) ange (ἄγγελος) et aux hommes comme (ὡς) homme. C'est pourquoi son Logos (λόγος) s'est caché de tous. Quelques-uns (μέν) le voyaient, croyant se voir eux-mêmes. Mais (ἀλλά) lorsqu'il apparut à ses disciples (μαθητής) dans la gloire sur la montagne, il n'était pas petit, il était devenu grand.
> Mais (ἀλλά) il a grandi les disciples (μαθητής)
> pour qu'ils fussent capables de le voir
> grand. Il dit en ce jour-là
> dans son action de grâces (εὐχαριστία) : « Toi qui as réuni le Parfait (τέλειος), la Lumière, à l'Esprit (πνεῦμα) Saint, joins les anges (ἄγγελος) à nous, les images (εἰκών) » [10].

L'*Évangile selon Thomas* reprend une doctrine analogue dans son Logion 13 :

> Jésus a dit
> à ses disciples (μαθητής) : Comparez-moi,
> dites-moi à qui je ressemble.
> Simon Pierre lui dit : Tu ressembles à un
> ange (ἄγγελος) juste (δίκαιος). Matthieu lui dit :
> Tu ressembles à un philosophe (φιλόσοφος)
> sage [11].

Mais c'est Thomas qui a vraiment saisi la nature intime de Jésus :

> Thomas lui dit :
> Maître, ma bouche n'acceptera absolument (ὅλως) pas que je dise à qui tu ressembles.
> Jésus dit :
> Je ne suis pas ton maître, puisque (ἐπεί) tu as bu, tu t'es enivré
> à la source (πηγή) bouillonnante que, moi,
> j'ai mesurée. Et il le prit, se retira (ἀναχωρεῖν)
> et lui dit trois mots. Or (δέ), quand
> Thomas fut revenu vers ses compagnons, ils lui demandèrent :
> Que t'a dit Jésus ? Thomas leur dit :
> Si je vous dis l'une des paroles
> qu'il m'a dites, vous prendrez des pierres et
> vous les lancerez contre moi, et un feu sortira
> des pierres et vous brûlera.

Ce logion nous permet de mieux connaître l'auteur du nouvel Évangile gnostique. Thomas est celui qui est le mieux identifié au Seigneur [12]. Contrairement à Pierre qui ne connaît Jésus que sous l'un de ses aspects polymorphes [13] et contrairement à Matthieu qui prend le Maître pour un philosophe, il a saisi l'ineffabilité du Christ, car il a bu à la source

10. Cf. J.-E. Ménard, *L'Évangile selon Philippe*. Introduction, texte, traduction, commentaire, Paris, 1967, pp. 59, 29-61, 14 et pp. 145-146.

11. Cf. A. Guillaumont *et alii*, *L'Évangile selon Thomas*, Paris, 1959, p. 9, pl. 82, 30-83, 2.

12. Cf. A.-F. Walls, *The References to Apostles in the Gospel of Thomas*, dans *NTS*, 7 (1961), pp. 266-270.

13. En plus de la sent. 26 de l'*Évangile selon Philippe*, on peut citer l'*Hypostase des Archontes*, pl. 141, 13[illegible] ss. et R.-A. Bullard, *The Hypostasis of the Archons* (*Patristische Texte und Studien*, 10), Berlin, 1970; B. Gärtner, *The Theology of the Gospel of Thomas*, Londres, 1961, pp. 125-127.

que ce dernier n'a fait jaillir ou qu'il n'a répandue que pour les parfaits [14]. Aussi le Maître l'a-t-il tiré à part pour lui dire trois mots [15]. Selon les Naassènes, ces trois mots secrets et explosifs sont « Kaulakan, Saulasan, Zusar » [16].

Les pierres qui pourraient jeter le feu exterminateur constituent une malédiction analogue à celle proférée par Marie, mère de Jésus, dans l'*Évangile de Bartholomée*, II, 5 : « Ne me posez pas de questions à ce sujet. Si je commence à vous en parler, un feu sortira de ma bouche qui engloutira toute la terre ».

Thomas, dans le nouvel Évangile gnostique, est le prototype du parfait auquel le Maître révèle sa nature authentique.

On pourrait encore citer un texte inédit, tiré des *Enseignements de Silvanus* du Codex VII de Nag Hamadi :

> Combien de ressemblances
> le Christ (χριστός) a-t-il assumées à cause de vous, bien qu'il fût Dieu ? [17]

Mais ce ne sont là que quelques exemples, tant est grand le nombre des témoins [18]. C'est surtout un passage du *Chant de la Perle* des *Actes* syriaques *de Thomas* [19] qui doit retenir notre attention. Il nous met sur la piste de la tradition à laquelle Origène et les gnostiques sont redevables de leur théorie de la polymorphie du Christ.

Lorsque le jeune Prince remonte d'Égypte, où ses parents l'avaient envoyé à la recherche de la Perle, il voit venir vers lui son vêtement céleste semblable à sa *daēna* qui l'apostrophe, en lui disant qu'elle lui est propre et qu'elle est sienne, et elle ajoute (v. 92) :

> <J'ai senti> aussi en moi
> que ma stature, comme ses œuvres, a grandi.

Le vêtement céleste a grandi à la mesure des œuvres du jeune Prince, et, ici nous pouvons être sûrs que nous touchons du doigt l'influence la plus immédiate qui a pu s'exercer sur le *Chant de la Perle*, celle de l'Iran.

De tous les exposés d'eschatologie iranienne (*Hadōxt Nask*, str. 7-14; *Bundahišn*, c. XXX, 5-6; *Dātastān ī Dēnīk*, c. XXIV, 5; *Sad Dar Bundeheš*, c. XXIX; le Fragment manichéen de Tourfān en sogdien, publié par W.-B. Henning, dans *BSOAS*, XI, 3 [1943-1946], pp. 476-477) [20], c'est le premier, reproduit dans le Yesht XXII, 7 ss., qui est le plus éclairant. On y assiste à la fin de la troisième nuit, le temps que le corps doit rester au tombeau, à la rencontre sur le pont Činvat entre l'âme du juste et sa *daēna*, représentée sous les traits d'une jolie jeune fille se tenant dans un beau jardin. A l'admiration du juste devant une telle apparition, la *daēna* répond qu'elle est la nature de son propre corps et que, si elle est aussi belle, c'est parce que le juste, grâce à ses bonnes œuvres et ses bonnes pensées, l'a rendue ainsi [21] :

14. Cf. *Actes de Thomas*, c. 37 : II, 2, p. 155, 16-17 Bonnet; c. 39, p. 157, 6-7; c. 147, p. 256, 8 ss.; *Évangile selon Philippe*, sent. 31, 56; *Pistis Sophia*, p. 44, 15 Schmidt-Till; E.-W. Saunders, *A Trio of Thomas Logia* (Logia 13 [108], 17, 24), dans *BiRes*, 8 (1963), pp. 43-59.
15. Cf. *Actes de Thomas*, c. 47 : II, 2 , p. 164, 1-4 Bonnet.
16. Cf. Hippolyte, *Elenchos*, V, 8, 5; *Kephalaia manichéens*, I, p. 5, 26 ss. Polotsky-Böhlig; *Is.*, XXVIII, 10; B. Gärtner, *op. cit.*, pp. 121-125.
17. *Les Enseignements de Silvanus* (Codex VII, 103, 32-34).
18. Cf. *Actes de Jean*, c. 88-93 (ces textes sont cités par W. Bauer, *Jesu irdische Erscheinungen*, dans *Neutestamentliche Apokryphen*, éd. E. Hennecke-W. Schneemelcher, Tubingue, 1959, I³, p. 323); *Apocryphon de Jean*, fol. 21, 3-21, p. 83 Till; *Ps.-Cl.*, *Hom.*, III, 20, 2, p. 64, 4-7 Rehm; *Actes de Thomas*, c. 48 : II, 2, p. 164, 15 Bonnet; *Actes de Pierre*, c. 21 : I, p. 69, 10-12 Bonnet; E. Peterson, *Einige Bemerkungen zum Hamburger Papyrus-Fragment der Acta Pauli*, dans *VC*, 3 (1949), pp. 149-159; *Hermès Trismégiste*, *Fr.* 21 : IV, pp. 118, 8-119, 6 Nock-Festugière.
19. Cf. J.-E. Ménard, *Le « Chant de la Perle »*, dans *RSR*, 42 (1968), pp. 289-325.
20. Cf. H.-Ch. Puech, dans *Annuaire du Collège de France*, 63ᵉ année, (1963), pp. 208-210; H. Jonas, *The Gnostic Religion* ². The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity, Boston, 1963, p. 122.
21. Dans les religions iraniennes, le corps comporte en lui-même un élément lumineux, il n'est pas exclusivement matériel. Et c'est ce qui explique que le σῶμα σαρκικόν ou ψυχικόν peut se transformer, se transfigurer en σῶμα πνευματικόν. L'expression paulinienne de *I Cor.*

7. Lorsque la troisième nuit est écoulée et que la lumière commence à poindre, l'âme de l'homme juste arrive au milieu des plantes. Il lui arrive un parfum apporté des plantes.

8. Un souffle qui le lui apporte vient à elle de la région méridionale des régions méridionales, (un souffle) parfumé, plus parfumé que tous les autres vents. L'âme de l'homme juste aspire ce souffle par le nez. D'où souffle ce vent le plus parfumé que j'aie jamais aspiré de mes narines ?

9. De ce parfum vient s'avançant vers lui sa propre nature sous la forme d'une jeune fille, belle, brillante, aux bras vermeils, forte, majestueuse, à la taille belle, élancée et droite, au corps admirable, noble, de race illustre, de l'âge de quinze ans, plus brillante de corps que les plus brillantes créatures.

10. Or, l'âme du juste, lui adressant la parole, lui demande : qui es-tu, toi, la plus belle des jeunes filles que j'aie jamais vue ?

11. Alors sa propre nature lui répond. Je suis, ô jeune homme, tes bonnes pensées, tes bonnes paroles et tes bonnes actions, la nature même de ton propre corps. Qui t'a faite de cette grandeur, de cette excellence, de cette beauté, avec une odeur si parfumée, ainsi triomphante, dominant tes ennemis, telle que tu te présentes à moi ?

12. C'est toi, ô jeune homme, qui m'a faite ainsi (formée de) ton bon penser, (de) ton bon parler, (de) ton bon agir, la nature de ton propre corps avec cette grandeur, cette excellence, cette odeur parfumée, cette force victorieuse triomphant des ennemis.

La grandeur de la *daēna*, du « moi » transcendantal de l'homme, dépend donc de lui-même, de ses actes et de ses pensées. C'est la plus lointaine tradition dont les ouvrages gnostiques et Origène seraient tributaires dans leur théorie de la polymorphie du Christ.

Si le Christ gnostique n'est que la projection mythique du « moi », il n'est pas tel chez Origène. Il existe entre la connaissance origénienne et celle de la gnose une différence fondamentale qui est précisément celle qui sépare les diverses littératures profondément influencées par des doctrines consistantes, bibliques ou non, et les pensées syncrétistes. Chez les écrivains ecclésiastiques des premiers siècles, c'est le monothéisme biblique et le « moi », en tant que créature, qui tient tout ensemble et qui rend comme homogènes les éléments épars empruntés à des structures philosophiques et religieuses aussi distinctes que le platonisme et les religions qui adorent un dieu créateur, comme l'iranisme et la Bible. Les doctrines plus marquées de syncrétisme, elles, emploient sans doute ces divers éléments pour les faire servir à un certain monothéisme, mais elles essaient de les adapter les uns aux autres et de faire de la connaissance platonicienne ou néoplatonicienne d'un « moi » ou d'une Ame universelle, tombés dans la matière et non incarnés, un moyen d'accès au Dieu transcendant des religions prophétiques. D'où inutilité d'une pareille technique, vouée inévitablement comme doctrine de salut, à un effritement et à une faillite.

L'horizon gnostique a disparu des perspectives d'Origène, du fait de la faute de l'homme. Pécheur, ce dernier est incapable d'entrevoir le Dieu-Logos dans sa préexistence auprès du Père. Aussi l'Incarnation joue-t-elle un rôle primordial dans la théologie de l'Alexandrin. Elle est une pédagogie de salut qui permet à l'homme de rencontrer son Dieu : malgré sa transcendance ou à cause d'elle, Dieu s'adapte à l'homme. Mais jamais

trouverait ici une explication, cf. H. Clavier, *Brèves remarques sur la notion de* ΣΩΜΑ ΠΝΕΥΜΑΤΙΚΟΝ, dans *The Backgrounds of the New Testament and its Eschatology* (Studies in honour of C.-H. Dodd), Cambridge, 1956, p. 359, note 1. Nous empruntons, pour le Yesht XXII, la traduction de C. de Harlez.

l'homme ne peut atteindre le Logos préexistant, il ne l'atteint que tel qu'il s'est révélé à lui dans son état incarné [22]. L'Incarnation ne révèle pas le Logos dans sa nature intime, — aucun disciple ne peut prétendre à une identification au Maître —, elle ne le révèle qu'indirectement et négativement. Elle n'est qu'une anticipation de la Révélation finale, celle de l'Iran, ou, mieux, celle de la Bible.

STRASBOURG. FACULTÉ DE THÉOLOGIE CATHOLIQUE

22. Cf. *Commentaire de Matthieu*, XVIII, 19, p. 640, 16-27 KLOSTERMANN-BENZ.

PIERRE NAUTIN

UNE CITATION MÉCONNUE DES STROMATES D'ORIGÈNE
(*Jérôme, C. Ioh. Hieros., 25*)

Dans son ouvrage contre Jean de Jérusalem, Jérôme fait un long exposé de la doctrine d'Origène sur la résurrection et l'introduit par ces mots :

> Dicit ergo Origenes in pluribus locis et maxime in libro de resurrectione quarto et in expositione primi psalmi et in Stromatibus duplicem errorem uersari in ecclesia...

Ainsi les éditions d'Érasme à Vallarsi [1]. On a cru d'après ce texte que l'exposé qui suivait était emprunté au « quatrième livre » du *De resurrectione*, à cause de la précision de cette référence. Mais une mention spéciale de ce « quatrième livre » avait de quoi surprendre. Jérôme veut manifestement nommer les ouvrages où il sait qu'Origène a traité de la résurrection : pourquoi aurait-il exclu les trois premiers livres du *De resurrectione* qui débattaient le même sujet ? On pouvait donc soupçonner une erreur dans les éditions de Jérôme.

Effectivement, parmi les manuscrits que j'ai pu atteindre, les trois plus anciens ont une autre leçon : *in libris de resurrectione quatuor* (ou *IIIIor*) : Paris Bibl. nat. lat. 1862 (IXe s., f. 10) et 1863 (IXe-Xe s., f. 13^{v}), tous deux avec l'abréviation, et Tours Bibl. mun. 281 (IXe s., f. 103^{v}) en toutes lettres. De même le Paris 1910 (XIIIe s., f. 45^{r2}). Les autres font assister à la naissance de la faute, qui s'est faite en deux temps. On eut d'abord, comme dans le Cambrai Bibl. mun. 445 (XIIe s., f. 156^{r2}) : *in libris de resurrectione quarto*, par confusion entre *IIIIor* et *IIII*^{o}. Cette leçon posait évidemment un problème. Pour accorder *quarto* à *libris*, il fallait corriger ou *quarto* en *quatuor* ou *libris* en *libro*. C'est la seconde solution qui fut adoptée. D'où plus tard, dans le Paris 15646 (XVe s.) : *in libro de resurrectione quarto*. Érasme utilisait un manuscrit semblable à celui-ci et transmit la faute aux autres éditeurs.

Il résulte de cette enquête que le texte primitif ne parlait pas d'un « quatrième livre », mais des « quatre livres sur la résurrection », ce qui ne présente plus de difficulté. Jérôme, qui trouvait mentionné dans la liste d'Eusèbe [2] un *De resurrectione* en deux livres et, à la suite, « deux autres dialogues sur la résurrection » (*De resurrectione libros II et alios de resurrectione dialogos II*), n'a pas manqué de les signaler tous quatre parmi les ouvrages principaux d'Origène en cette matière; il a seulement commis l'erreur de les considérer comme formant un seul ouvrage.

1. Éditions d'ÉRASME, Bâle 1526, t. II, p. 171; de MARIANI (Marianus Victorius), Rome 1576, t. II, p. 122; de MARTIANAY et de VALLARSI reproduite par MIGNE, P.L., 23, 375C.
2. Il s'agit concrètement de la liste des œuvres d'Origène que JÉRÔME donne dans son épître XXXIII à Paula et qu'il emprunte, selon toutes les vraisemblances, à la *Vie de Pamphile* par EUSÈBE dans laquelle nous savons que figurait une liste semblable.

La question de la source utilisée par Jérôme se pose dès lors en termes nouveaux. *De resurrectione*, *commentaire du Ps. I*, *Stromates*, tels sont donc les ouvrages qu'il connaît d'Origène sur la résurrection. Mais cela ne signifie pas qu'il les ait tous trois en main quand il rédige son exposé.

Il est clair d'abord qu'il n'a pas le *De resurrectione*, qu'il ne l'a même jamais lu, car il aurait vu que cet ouvrage comportait seulement deux livres. Il en parle simplement d'après la liste d'Eusèbe qui ajoutait aux deux livres du *De resurrectione* les deux dialogues sur le même sujet.

Il a vu en revanche le *Commentaire du Psaume I*, ou du moins son passage sur la résurrection, car la liste d'Eusèbe ne pouvait pas lui apprendre que le thème de la résurrection était abordé dans l'explication de ce psaume [3]. Mais nous connaissons ce passage du *Commentaire du Psaume I* et nous pouvons constater que ce n'est pas lui qui est à la base de l'exposé de Jérôme.

La source de celui-ci est donc en réalité le troisième ouvrage mentionné : les *Stromates*, et c'est pourquoi ils sont nommés les derniers, juste avant la citation.

Rien n'était plus naturel de la part de Jérôme que de recourir à cet ouvrage. Les nombreuses citations qu'il fait des *Stromates* tout au long de sa carrière, depuis le commentaire de l'épître aux Galates dans les années 387-389 jusqu'à celui de Daniel, en 415, prouvent qu'il en a eu très tôt un exemplaire en sa possession et qu'il en connaissait bien le contenu. Il y avait remarqué ces pages sur la résurrection. Quand il s'est agi pour lui d'exposer la doctrine d'Origène sur le sujet, il n'a pas cru pouvoir mieux faire que de les utiliser.

PARIS. ÉCOLE PRATIQUE DES HAUTES ÉTUDES

3. Peut-être le sait-il simplement par le *Panarion* d'ÉPIPHANE qui citait le passage : *Pan.* 64, 12-16 (II, p. 421, 1 à 427, 4 Holl).

JEAN PÉPIN

LA VRAIE DIALECTIQUE SELON CLÉMENT D'ALEXANDRIE

Dans l'ouvrage, plein de vues neuves et suggestives, qu'il a consacré à la rencontre de la foi chrétienne et de la culture hellénistique [1], le cardinal Jean Daniélou réserve tout un chapitre [2] aux idées de Clément d'Alexandrie sur l'utilisation des techniques philosophiques dans l'intérêt de la foi; il montre excellemment combien positive est l'attitude de Clément dans ce débat, en procédant de façon synthétique puisque son propos n'est pas d'entrer dans le détail de chacune des branches de l'ἐγκύκλιος παιδεία. M'inspirant de ses conclusions, je voudrais traiter ici le cas particulier de la dialectique. Admirable connaisseur de toutes les variétés de la culture grecque, Clément est au fait des diverses formes qu'a revêtues la dialectique des philosophes, depuis Socrate jusqu'aux sceptiques. Il en retient spécialement deux [2 bis], qui lui paraissent également utilisables par le gnostique chrétien : d'une part, la dialectique de type aristotélicien ou stoïcien, conçue comme un art formel du raisonnement et de la discussion; d'autre part, la dialectique platonicienne, qui est une ascension spirituelle en direction des réalités les plus hautes, jusqu'au Bien.

I. La dialectique comme technique logique.

1. *Sa nature et ses méfaits.*

Quelques notations éparses dans les *Stromates* témoignent que Clément connaît l'essentiel de la dialectique d'Aristote, et qu'il en sait les dangers et les faiblesses. La dialectique, dit-il, est une connaissance qui procède par interrogations et réponses (τοῦ ἀποκρίνασθαι [...] καὶ τοῦ ἐρωτᾶν) [3], par où elle se distingue de la rhétorique, qui a pour œuvre propre le discours suivi (διεξοδικόν) [4]. Faite de pauvres habiletés [5], elle dégénère facilement en sophistique et éristique, qui sont des pratiques condamnables [6].

Même lorsqu'elle demeure fidèle à sa vraie nature, elle ne dépasse pas le niveau assez médiocre d'une technique de la discussion; malgré le prestige dont elle jouit dans les écoles,

1. *Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée*, II : *Message évangélique et culture hellénistique aux IIe et IIIe siècles*, dans « Biblioth. de théologie », Tournai 1961.

2. Livre IV, chap. I, p. 279-296.

2 *bis*. Distinction banale, signalée par exemple par A. Benito y Durán, *Las « artes liberales » en Clemente de Alejandría*, dans *Arts libéraux et philosophie au Moyen âge*, Actes du IVe Congrès internat. de philos. médiévale (Montréal 1967), Montréal-Paris 1969, p. 463.

3. *Strom.* I 9, 45, 4, éd. Stählin, t. II, p. 30, 10-12; cette définition est suscitée par une citation (en 45, 3) des *Proverbes* 22, 20-21, où il est fait état de réponses à apporter à des questions posées; de même *Strom.* VI 10, 81, 4.

4. I 8, 39, 4, p. 26, 10-11; I 9, 44, 2.

5. I 8, 41, 2, p. 27, 11 : διαλεκτικὰ [...] τεχνύδρια.

6. I 3, 22-24; I 8, 39-42; I 10, 47, 2-49, 3.

elle se réduit à un exercice (γύμνασμα) philosophique, que l'on pratique en vue d'acquérir de la puissance dans la contradiction (ἀντιλογικῆς ἕνεκεν δυνάμεως); son objet est le probable (περὶ τὸ ἔνδοξον), dans lequel la vérité n'a aucune part [7]. Son domaine est l'opinion; les syllogismes dialectiques (διαλεκτικῶν συλλογισμῶν) constituent seulement une démonstration conjecturale (δοξαστικὴ ἀπόδειξις), qui s'oppose à la démonstration scientifique des enseignements transmis par la vraie philosophie (ἐπιστημονικὴ ἀπόδειξις τῶν κατὰ τὴν ἀληθῆ φιλοσοφίαν παραδιδομένων) [8].

Telle quelle, la dialectique n'est d'ailleurs pas inutile; à l'intérieur de plusieurs partis seulement probables, elle permet de choisir et d'acquiescer; elle fournit le moyen de confirmer des vérités que l'on connaît par ailleurs, et de débrouiller les apories s'il s'en présente. Telle est la description que l'on lit dans une page du *VIe Stromate*, où Clément montre dans la dialectique, comme dans bien d'autres opérations intellectuelles, une application de la vertu de prudence : « L'exposé logique relatif aux objets pensés, avec choix et assentiment (λογικὴ διέξοδος μετὰ αἱρέσεως καὶ συγκαταθέσεως), voilà ce qu'on appelle la dialectique, propre à consolider par la démonstration ce qui est dit de la vérité, et à résoudre les apories éventuelles » [9].

Presque toutes ces notations de Clément sont d'origine aristotélicienne, y compris le vocabulaire technique dans lequel elles s'expriment : rapprochement des arguments éristiques et sophistiques [10], décrits comme la contrefaçon des raisonnements dialectiques [11]; utilité de la dialectique comme exercice (πρὸς γυμνασίαν) [12]; force et efficacité du syllogisme dialectique pour répondre aux contradicteurs (πρὸς τοὺς ἀντιλογικούς) [13]; il part d'une assertion portant sur l'apparent et le probable (ἐνδόξου) [14]; à la différence de la philosophie qui prend son objet sous l'angle de la vérité, la dialectique s'attache à l'opinion[15], en sorte que la dualité des deux démarches correspond à la distinction entre δοξαστικῶς et κατ'ἀλήθειαν [16]; selon le même clivage encore, le syllogisme dialectique (διαλεκτικὸς συλλογισμός), qui part du probable, s'oppose à la démonstration ou syllogisme scientifique ('Απόδειξιν δὲ λέγω συλλογισμὸν ἐπιστημονικόν), qui part du vrai [17]; enfin, la dialectique rend aux sciences philosophiques le service de poser des apories éclairantes [18]. Autant de rencontres d'où il ressort que l'information de Clément sur la nature de la dialectique remonte en définitive à l'*Organon*. Toutefois, si l'on considère qu'aux yeux du même Clément [19], le dialecticien par excellence est Chrysippe et non pas Aristote (qui incarne seulement le « physicien »), on ne s'étonnera pas que ce *background* aristotélicien soit mêlé de stoïcisme; de fait, la définition de la dialectique tirée du *Stromate* VI et citée en dernier lieu comporte plusieurs traits stoïciens, notamment l'idée même de faire entrer dans cette définition l'adjectif λογικός [20], et plus encore celle de regarder la dialectique comme une technique de l'assentiment [21]; quant au procédé par interrogations et réponses, on ne peut

7. I 8, 39, 5, p. 26, 11-14.
8. II 11, 48, 1, p. 138, 17-18; 2, p. 138, 21-22; 49, 2-3, p. 139, 3-6. Sur les syllogismes des dialecticiens, cf. encore I 4, 26, 4.
9. VI 17, 156, 2, p. 512, 8-11.
10. ARISTOTE, *Sophist. Elench.* 11, 171 *b* 8; 171 *b* 31-33.
11. *Top.* I 1, 100 *b* 23-101 *a* 4; *Sophist. Elench.* 2, 165 *b* 7-8; 11, 171 *b* 6-22, etc.
12. *Top.* I 2, 101 *a* 26-30. Le texte essentiel pour la théorie aristotélicienne de la dialectique est, on le sait, le Ier livre des *Topiques;* on en verra aussi le commentaire dans J. M. LE BLOND, *Logique et méthode chez Aristote. Étude sur la recherche des principes dans la physique aristotélicienne*, dans « Biblioth. d'histoire de la philos. », Paris [2] 1970, p. 5-56.
13. *Top.* I 12, 105 *a* 18-19.
14. *Analyt. pr.* I 1, 24 *b* 11-12; *Top.* I 1, 100 *a* 20; 29-30.
15. *Top.* I 14, 105 *b* 30-31; *Analyt. pr.* II 16, 65 *a* 35-37.
16. *Analyt. pr.* I 27, 43 *b* 8-9.
17. *Top.* I 1, 100 *a* 27-30; VIII 1, 155 *b* 16; *Analyt. post.* I 2, 71 *b* 18-19; I 4, 73 *a* 22-24.
18. *Top.* I 2, 101 *a* 34-36.
19. *Strom.* VII 16, 101, 4; relevé par W. et M. KNEALE, *The Development of Logic*, Oxford 1962, p. 116. Autre donnée des *Stromates* (IV 19, 121, 5) sur les philosophes qui ont porté le titre de « dialecticien » : les cinq filles du mégarique Diodore Cronus, et l'élève de celui-ci, Philon.
20. Car ce sont les stoïciens qui identifient logique et dialectique, cf. AÉTIUS, *Plac.* I, prooem. 2, = *SVF* II 35, p. 15, 10 : λογικὸν [...], ὃ καὶ διαλεκτικὸν καλοῦσιν.
21. Cf. DIOG. LAËRCE, VII 46, = *SVF* II 130, p. 39, 21-23 : τὴν διαλεκτικὴν [...] ἐπιστήμην τοῦ πότε δεῖ συγκατατίθεσθαι καὶ μή; CICÉRON, *De fin.* III 72, = *SVF* III 281, p. 69, 29-31 : « dialecticam [...], quod habeat rationem, ne cui falso assentiamur ».

certes pas nier qu'Aristote l'ait intégré dans sa notion de la dialectique [22]; pourtant, ce sont les stoïciens qui l'ont introduit dans la définition scolaire de cette discipline; c'est à eux que remonte l'information de Clément sur ce point, comme on le voit à son vocabulaire, et aussi au fait qu'il oppose, à la dialectique ainsi conçue, la rhétorique où se pratique le discours suivi [23]. Cet amalgame même montre cependant que Clément n'a pas puisé son matériel directement à la source originelle, pas plus chez Aristote que chez les fondateurs du stoïcisme; le brassage des deux traditions avait été fait avant lui dans les écoles éclectiques, et c'est sans doute grâce à l'une d'elles qu'il aura pris connaissance de cette logique composite. On s'est intéressé durant les dernières décennies au VIIIe livre des *Stromates*, dans lequel on a reconnu un recueil de notes scolaires, un mémento à usage personnel qui n'était pas destiné à la publication; or ce document concerne lui aussi la logique, et reflète lui aussi un concordisme aristotélico-stoïcien; avec de bonnes raisons, on a conjecturé qu'il devait provenir d'Antiochus d'Ascalon (1er siècle avant J.-C.), et peut-être aussi du quasi-contemporain de Clément, Aristoclès de Messine [24]; mais l'hypothèse est également valable pour les éléments de dialectique que l'on vient de rassembler, et qui ne manquent pas d'affinité avec le *VIIIe Stromate.*

2. *Son utilisation par la foi.*

Malgré son caractère toujours superficiel et ses déviations possibles, la dialectique de type aristotélico-stoïcien apparaît à Clément susceptible d'une utilisation religieuse. Il avait sur ce point à lutter contre une fraction de l'opinion chrétienne, hostile à tout emprunt à la culture païenne en même temps que teintée de fidéisme, et qui prétendait se passer de la dialectique et ne désirer que la foi nue; mais c'est là, dit Clément, vouloir vendanger d'emblée sans avoir soigné la vigne [25]. Ces *ultras* du christianisme traditionnel tenaient la philosophie et la dialectique pour des inventions diaboliques; Clément leur rétorque le récit évangélique de la tentation de Jésus, où le diable se laisse facilement réduire au silence par une expression à double sens (*Matth.* 4, 4); s'il avait été l'inventeur de la dialectique, comment aurait-il pu être confondu par un procédé dialectique aussi élémentaire ? [26]

En réalité, la technique dialectique peut rendre au chrétien des services positifs; c'est ainsi que l'Écriture n'est pas toujours claire; pour en dégager la logique (τὴν ἀκολουθίαν) de l'enseignement divin, nous devons le plus possible nous munir de dialectique [27].

22. Ainsi *Top.* VIII *passim; Sophist. Elench.* 11, 172 *a* 18, etc. Cf. déjà PLATON, *Protag.* 336 *bc; Crat.* 390 *c; Républ.* VII 534 *de*, etc.

23. Cf. DIOG. LAËRCE, VII 42, = *SVF* II 48, p. 18, 23-26 : Τήν τε ῥητορικὴν ἐπιστήμην οὖσαν τοῦ εὖ λέγειν περὶ τῶν ἐν διεξόδῳ λόγων καὶ τὴν διαλεκτικὴν τοῦ ὀρθῶς διαλέγεσθαι περὶ τῶν ἐν ἐρωτήσει καὶ ἀποκρίσει λόγων; de même VII 47, = II 130, p. 39, 30-31; SEXTUS EMPIR., *Adu. mathem.* II 6, = II 294, p. 95, 31-34. Ces définitions ont encore cours dans le stoïcisme tardif, puisqu'on les rencontre chez SÉNÈQUE, *Epist.* 89, 17 : « Omnis oratio aut continua est aut inter respondentem et interrogantem discisa. Hanc διαλεκτικήν, illam ῥητορικήν placuit uocari ».

24. Cf. R. E. WITT, *Albinus and the History of Middle Platonism*, dans « Cambridge Class. Studies, Trans. of the Cambr. Philol. Society », 7, Cambridge 1937, p. 31-41; E. F. OSBORN, *The Philosophy of Clement of Alexandria*, collect. « Texts and Studies », new ser., 3, Cambridge 1957, p. 148-153; J. DANIÉLOU, *op. cit.*, p. 127-128.

25. *Strom.* I 9, 43, 1; voir encore VI 11, 93, 1 (contre ceux qui trouvent les arguments dialectiques inutiles à l'accomplissement de nos devoirs); sur ces *simpliciores* qui avaient peur de la dialectique, cf. E. DE FAYE, *Clément d'Alexandrie. Étude sur les rapports du christianisme et de la philosophie grecque au IIe siècle*, dans « Biblioth. de l'École des Hautes Études », Sc. relig., 12, Paris ²1906, p. 137-160; P. CAMELOT, *Clément d'Alexandrie et l'utilisation de la philosophie grecque*, dans *Recherches de science relig.*, 21, 1931, p. 559-560; J. DANIÉLOU, *op. cit.*, p. 279-280.

26. I 9, 44, 4. L'ambiguïté et l'homonymie (I 9, 44, 3, p. 29, 26-27 : τάς τε ἀμφιβόλους φωνὰς τάς τε ὁμωνύμως ἐκφερομένας; 4, p. 29, 31 : τῷ κατ' ἀμφιβολίαν [...] τρόπῳ) sont des problèmes classiques de la dialectique scolaire; cf. ARISTOTE, *Sophist. Elench.* 4, 166 *a* 14-15 : τρόποι τῶν παρὰ τὴν ὁμωνυμίαν καὶ τὴν ἀμφιβολίαν; QUINTILIEN, *Inst. orat.* VII 9, 1-2 : « Amphiboliae species sunt innumerabiles [...] pluribus rebus aut hominibus eadem appellatio est (ὁμωνυμία dicitur) » (stoïcien); ATHÉNAGORE, *Legat.* 11, éd. Schwartz, p. 12, 13-14 : τὰς ἀμφιβολίας διαλυόντων καὶ [...] τὰ ὁμώνυμα; le problème de l' « inventeur de la dialectique » (p. 29, 30 : τῆς διαλεκτικῆς εὑρετής) est aussi un thème scolaire; cf. ARISTOTE, *Soph.*, fgt 65 ROSE ², p. 74-75 (DIOG. LAËRCE, VIII 57 et IX 25; SEXTUS EMPIR., *Adu. mathem.*, VII 7) : Zénon d'Élée aurait été l'εὑρετὴς διαλεκτικῆς; cf. W. et M. KNEALE, *op. cit.*, p. 7.

27. *Strom.* I 28, 179, 4, p. 110, 9-11; l'examen de la

Mais elle est surtout précieuse de façon négative et protectrice, dans la mesure où, au titre de cause coopérante (τῶν συνεργῶν), elle nous aide à ne pas succomber sous les attaques de l'hérésie [28]. A Alexandrie même, une tradition de philosophie religieuse mettait l'accent sur ce rôle défensif de la dialectique. C'est ainsi que Philon, examinant la culture de l'âme à propos de la culture de la vigne par Noé, est amené à y distinguer trois sortes d'arbres symboliques, dont chacune recevra un traitement particulier : les essences productives de belles actions mériteront tous les soins; à l'inverse, les arbres des passions seront détruits jusque dans leurs pousses; entre ces deux extrêmes, et conformément à la disposition du *Deutéronome* 20, 20, les arbres qui ne portent aucun fruit, utile ou nuisible, seront également coupés, mais le bois en sera conservé pour confectionner la clôture (φραγμόν) de la ville; or ces arbres stériles figurent les activités intellectuelles purement théoriques. Parmi celles-ci, outre la médecine spéculative, la rhétorique mercenaire et la géométrie, Philon nomme la dialectique, et il en décrit ainsi l'utilité : si elle n'est d'aucun secours dans le redressement des mœurs, du moins elle aiguise l'intellect, elle lui interdit d'aborder sans pénétration les apories, elle l'oblige, par l'usage assidu des procédés de division, à dégager des qualités communes l'essence propre de chaque chose. On a déjà rencontré la plupart de ces traits, mais non pas ce qui vient ensuite sous la plume du même auteur; les anciens, dit-il, auraient comparé le discours philosophique, avec ses trois parties traditionnelles, à un champ : la physique correspondrait aux arbres et aux plantes, dont les fruits qui en sont la fin figureraient la morale; quant à la logique, elle serait comme la clôture (φραγμῷ) qui entoure le domaine; de même que le mur d'enceinte est, pour la récolte et les plantes, une protection contre les pillards, de même la logique assure solidement la garde de la morale et de la physique [29].

On ne saurait mieux affirmer la fonction protectrice de la dialectique. Ainsi que quelques autres du même genre, la comparaison de cette discipline à la clôture d'un champ est d'origine stoïcienne [30]. On serait tenté de la rattacher, pour la doctrine, à un passage de la *République* de Platon, VII 534 *e*, où la dialectique est effectivement présentée, relativement aux sciences, comme leur θριγκός, d'un mot qui peut signifier « mur de clôture »; mais ce serait oublier qu'il a également le sens de « faîte » ou « couronnement », et que c'est visiblement, comme le prouve le contexte, ce deuxième sens que Platon a en vue. Quoi qu'il en soit, Clément suit sur ce point son compatriote Philon; que les chrétiens ne prennent pas peur devant les raisonnements techniques, sauf à y discerner le bon usage du mauvais; car ils protègent la vérité contre ses adversaires : « Il ne se laissera pas effrayer par les discours habiles, celui qui est capable de les distinguer de l'emploi correct des questions et réponses; la dialectique est en effet comme un mur (οἷον θριγκός), qui empêche la vérité d'être foulée aux pieds par les sophistes » [31]. Même si l'acception en a été modifiée, le

consécution des propositions était un article de la dialectique, tant aristotélicienne que stoïcienne; cf. par exemple ARISTOTE, *De interpr.* 13, 22 *a* 14-15; *Top.* II 8, 113 *b* 15-26 (ἀκολούθησις); Chrysippe, Diogène de Babylone et Crinis *apud* DIOG. LAËRCE, VII 71-74, = *SVF* II 207, 215, et III, *Crinis*, 4 (ἀκολουθεῖν, εἰς ἀκόλουθον, l'inclusion de ces problèmes dans les traités stoïciens de dialectique étant nettement marquée); Clément fait intervenir les règles dialectiques de l'ἀκολουθία pour discerner l'intention cohérente de la Bible à travers ses diverses façons de parler; cf. A. MÉHAT, *Étude sur les « Stromates » de Clément d'Alexandrie*, collect. « Patristica Sorbonensia », 7, Paris 1966, p. 39-40; Grégoire de Nysse usera de la même méthode en l'amplifiant, comme l'a bien reconnu J. DANIÉLOU, *L'être et le temps chez Grégoire de Nysse*, Leiden 1970, p. 10-13 et 37-50.

28. *Strom.* I 20, 99, 4, p. 63, 26-29. Encore un emprunt au stoïcisme que cette notion de l'αἰτία συνεργός et la théorie générale des causes où elle s'insère; celle-ci reviendra dans les *excerpta* logiques du *VIIIe Strom.*, dont elle occupe tout un pan (de 9, 25 à la fin); cf. *SVF* II 346-354, où les textes de Clément figurent d'ailleurs en bonne place.

29. PHILON, *De agric.* 2, 8-3, 15, éd. Cohn-Wendland, t. II, p. 96, 21-98, 7.

30. Cf. DIOG. LAËRCE, VII 40, et ORIGÈNE. *Comment. in Matth.*, = *SVF* II 38 et 40 p. 16, 7 et 24 (φραγμὸν τὸ λογικόν); le texte de Philon constitue le fgt 39; voir P. PACHET, *Les métaphores de la connaissance chez les anciens stoïciens*, dans *Revue des Études grecques*, 81, 1968, p. 375.

31. *Strom.* VI 10, 81, 4, p. 472, 15-18.

mot θριγκός, appliqué à la dialectique, assure qu'il y a là un souvenir de la *République* [32]; sans doute faut-il en dire autant d'un autre passage où Clément use de la même appellation, non plus pour la dialectique, mais pour la philosophie qui sert à fortifier la sagesse comme d'un mur (τῷ θριγκῷ) et à la garder hors de l'atteinte des sophistes [33]. Mais cet hommage à Platon n'exclut pas une concession au vocabulaire stoïcien de Philon; car voici que les deux mots témoins se trouvent associés par Clément, toujours pour illustrer le rôle protecteur de la dialectique : l'apport de la philosophie grecque n'est pas de fortifier la vérité chrétienne, mais de paralyser l'attaque portée contre celle-ci par la sophistique et de déjouer ses pièges, en sorte qu'on l'a convenablement nommée clôture et mur (φραγμὸς οἰκείως εἴρηται καὶ θριγκός) de la vigne [34]. Cette dernière formule a en outre l'intérêt de laisser entendre que le rapprochement des deux termes était chose faite dès avant Clément; tout de même que la confluence des descriptions aristotélicienne et stoïcienne de la dialectique, l'articulation du langage de Platon et de Chrysippe pour en traduire le rôle a des chances de remonter aux écoles éclectiques antérieures, et d'avoir été transportée telle quelle dans les *Stromates*.

II. La dialectique comme progrès spirituel.

1. *La double dialectique platonicienne.*

La fortune du faux sens commis aux dépens de la *République* engage à examiner de plus près l'influence éventuelle de la dialectique platonicienne. Celle-ci, on le sait, est fort différente de la technique du raisonnement et de la discussion; elle se présente comme une ascension progressive vers les réalités les plus élevées, suivie d'une descente reconstructrice des êtres individuels. Clément connaît cette double démarche, et en donne d'excellentes descriptions, sans toutefois nommer Platon (pas plus d'ailleurs qu'il ne nommait tout à l'heure Aristote ou les stoïciens).

Il montre l'ambivalence de la division, qui aboutit tantôt aux principes suprêmes (dialectique ascendante), et tantôt aux êtres particuliers (dialectique descendante) : « Dans sa réalité, cette dialectique est une réflexion qui divise dans les intelligibles (φρόνησίς ἐστι περὶ τὰ νοητὰ διαιρετική), montrant pour chacun des êtres son fondement dans sa pureté sans mélange, ou encore une faculté qui divise dans les genres des choses (δύναμις περὶ τὰ τῶν πραγμάτων γένη διαιρετική), descendant (καταβαίνουσα) jusqu'aux plus particulières, permettant à chacun des êtres d'apparaître dans toute la pureté possible » [35].

Ailleurs, l'ordre des deux dialectiques est inversé : ceux qui s'exercent à la gnose, dit Clément, prennent dans chaque science ce qui a trait à la vérité, qu'il s'agisse de la musique, de l'arithmétique, de la géométrie ou de l'astronomie; « mais le gnostique se servira aussi de la dialectique, y prélevant la division des genres en espèces (τὴν εἰς εἴδη τῶν γενῶν

32. Comme l'a reconnu F. L. Clark, *Citations of Plato in Clement of Alexandria*, dans *Transactions and Proceed. of the Amer. Philol. Assoc.*, 33, 1902, p. xiv.

33. *Strom.* I 5, 28, 4, p. 18, 7-8; la métaphore est amenée par une citation des *Proverbes* 4, 8-9, où il est prescrit d' « entourer d'un rempart » la Sagesse.

34. I 20, 100, 1, p. 63, 31-64, 2; la mention de la vigne (dont partait également Philon) marque la transposition, en termes juifs et chrétiens, de l'analogie horticole des stoïciens; car divers textes de l'Écriture parlent en parabole d'une vigne bien clôturée (ainsi *Isaïe* 5, 2-5, cité par *Matth.* 21, 33 et *Marc* 12, 1, chaque fois avec le mot φραγμός); même transposition dans le passage d'Origène recueilli en *SVF* II 40 et indiqué *supra*, p. 378, note (30); en *Strom.* I 9, 43, 1-3, utilisé *supra*, p. 377, Clément a longuement comparé Jésus lui-même à une vigne, qui fructifiera mieux si on la soigne grâce aux outils de la dialectique. La rencontre, sous la plume de Clément, du φραγμός stoïcien (et biblique) et du θριγκός platonicien a été soulignée par M. Pohlenz, *Klemens von Alexandreia und sein hellenisches Christentum*, dans *Nachrichten von der Akad. der Wiss. in Göttingen*, Philol.-Histor. Kl., 1943, 3, p. 111 et n. 1.

35. *Strom.* I 28, 177, 3, p. 109, 14-19.

ἐκλεγόμενος διαίρεσιν), et il en recueillera la distinction (διάκρισιν) des êtres, jusqu'à atteindre les êtres premiers et simples » [36].

La même description se retrouve dans les *excerpta* scolaires du *VIIIe Stromate*, à la faveur d'une comparaison entre la double démarche de la dialectique et la double démarche de la géométrie; dans l'une et l'autre discipline, il y a une remontée des êtres seconds aux êtres primitifs, suivie d'une division des genres en espèces. Voici l'essentiel de cette page : « L'analyse et la synthèse géométriques ressemblent à la division et à la définition (διαιρέσει καὶ ὁρισμῷ) dialectiques et, à partir de la division, nous nous élevons (ἀνατρέχομεν) vers les êtres les plus simples et les plus originels. Le genre (γένος) de la chose qui est l'objet de la recherche, nous le divisons (διαιροῦμεν) dans les espèces (εἴδη) qui y sont contenues; ainsi dans le cas de l''homme', nous divisons le genre qui est celui du 'vivant' dans les espèces qui y apparaissent, le 'mortel' et l''immortel', et ainsi, toujours découpant (τέμνοντες) les genres qui se révèlent composés en leurs espèces plus simples, nous arrivons à ce qui est l'objet de la recherche et ne se prête plus au découpage (τομήν) » [37].

Malgré le contexte aristotélicien qui entoure le dernier d'entre eux, l'essentiel de ces trois textes de Clément remonte à Platon. Car la division dichotomique des genres en espèces, qui apparaît là, avait été récusée par Aristote [38]. En revanche, elle est partie intégrante de la dialectique telle que la conçoivent les derniers dialogues platoniciens, où d'autres traits encore annoncent les descriptions de Clément. Une page du *Phèdre* se prête particulièrement à la comparaison, où l'on voit rapporter aux dialecticiens une double démarche de division et de rassemblement (διαιρέσεων καὶ συναγωγῶν), consistant, celle-ci à mener, par la définition (ὁριζόμενος), le multiple vers une forme unique, celle-là, inversement, à découper par espèces (κατ' εἴδη [...] διατέμνειν) (265 *d*-266 *b*); et plus loin (277 *b*), le même dialogue résume la double tâche en parlant de la capacité de définir (ὁρίζεσθαι) en soi l'objet dont on traite, et, l'ayant défini, de le découper (τέμνειν) selon ses espèces (κατ' εἴδη) jusqu'à l'espèce insécable; opposition de la division et du rassemblement, enrôlement de la définition du côté du rassemblement, découpage en espèces jusqu'à l'indivisible, le tout étant porté au crédit des dialecticiens, on reconnaît, pour le fond comme pour le vocabulaire, quelques-unes des notations de Clément. Encore a-t-on borné le rapprochement au *Phèdre*; il serait facile de l'étendre à d'autres dialogues du dernier Platon [39].

2. *La vraie dialectique.*

Mais la dialectique platonicienne en tant que telle intéresse médiocrement Clément, qui n'entend nullement faire œuvre d'historien; ce qui l'attire, dans cette forme de dialec-

36. VI 10, 80, 4, p. 471, 30-472, 1.
37. VIII 6, 18, 4-5, éd. Stählin, t. III, p. 91, 10-17.
38. Ainsi *De part. anim.* I 2-3; cf. le commentaire de J. M. Le Blond, *Aristote, philosophe de la vie. Le livre Ier du traité « Sur les parties des animaux »*, dans « Biblioth. philosophique », Paris 1945, p. 59-64.
39. *Polit.* 285 *a-d* : en divisant les choses en espèces (κατ' εἴδη [...] διαιρουμένους), puis en rassemblant leurs traits communs dans l'essence d'un genre (γένους τινὸς οὐσίᾳ), on devient meilleur dialecticien; *Soph.* 253 *de* : apercevoir une forme unique dans une pluralité de formes distinctes, et une pluralité de formes distinctes enveloppées dans une forme unique, bref διακρίνειν κατὰ γένος, voilà l'ouvrage de la dialectique; le procédé rapporté par Clément pour définir l'espèce « homme » à partir du genre « vivant » rappelle tout à fait la technique dichotomiste du même *Soph.* 218 *e* sq. pour arriver à la définition célèbre du pêcheur à la ligne, puis à celle du sophiste; et plus encore les pages du *Polit.* 263 *e* sq., où l'art du politique est défini par la division du genre « vivant » (τὸ τῶν ζῴων γένος διαιρούμενοι) en aquatiques et terrestres, volatiles et marcheurs, etc.; sur cet aspect de la dialectique platonicienne, cf. J. Stenzel, *Plato's Method of Dialectic*, transl. by D. J. Allan, Oxford 1940, p. 96-106. On verra d'ailleurs dans un instant Clément lui-même citer expressément le *Politique*; en *Strom.* IV 25, 155, 2-3, t. II, p. 317, 13 d'autre part, il évoque le début du *Sophiste* (216 *ab*), en ajoutant précisément de son cru la qualité de « dialecticien » pour l'étranger d'Élée; pourtant, le fait que cette description de la dialectique platonicienne se rencontre aussi dans les *excerpta* du *VIIIe Strom.* donne à penser qu'il s'inspire en cela de sources postérieures mêlant platonisme et aristotélisme, plutôt que d'une lecture directe de textes des dialogues.

tique comme dans la précédente, c'est son éventuelle application à la foi chrétienne. Or il suffit d'une légère adaptation pour transporter à la connaissance du vrai Dieu la double démarche de Platon, pour en faire la « vraie dialectique ». Cette christianisation est opérée dans un célèbre chapitre, le 28e, du *Ier Stromate*.

Dans le *Politique* 287 *a*, Platon avait décrit les dialecticiens comme étant les « habiles à trouver la révélation des êtres par le raisonnement » (τῆς τῶν ὄντων λόγῳ δηλώσεως εὑρετικωτέρους). De cette formule, Clément laisse tomber le λόγῳ, qui sans doute lui semble entaché d'une confiance excessive dans la raison humaine; mais il conserve le reste, et définit la dialectique « une science capable de trouver la révélation des êtres » (τῆς τῶν ὄντων δηλώσεως εὑρετική τίς ἐστιν ἐπιστήμη). Toutefois, ces « êtres » ne sont plus les genres premiers de Platon, ni même l'idée du Bien, mais la personne même de Dieu et l'expression de sa volonté : elle ne doit pas enseigner à dire ou faire rien qui s'adresse aux hommes, comme font les dialecticiens d'aujourd'hui en s'adonnant aux pratiques sophistiques, mais à pouvoir dire et faire ce qui est agréable à Dieu [40]. Voilà une nette disqualification de la dialectique comme technique de raisonnement au bénéfice de la dialectique comme progrès spirituel entendu dans un sens chrétien.

Cette orientation chrétienne se précise dans la suite du chapitre. Platon jalonnait l'ascension dialectique au moyen d'un certain nombre d'étapes définies par la hiérarchie des formes, la succession des sciences, les degrés de la réalité, de la beauté ou de la connaissance. Clément transpose cette gradation dans une perspective chrétienne, en un texte peu significatif à première vue, mais dont une interprétation éclairante [41] restitue toute la substance; il s'agit de déterminer les divers ordres de réalité que la dialectique chrétienne doit parcourir progressivement pour s'élever jusqu'à Dieu; son point de départ est la considération du monde empirique; elle passe de là à l'univers angélique, dans lequel elle fera le discernement des bons et des mauvais anges; elle s'élève ensuite jusqu'au Fils de Dieu, et culmine enfin en Dieu même. Voici ce passage essentiel dans l'histoire de la dialectique chrétienne : « Mêlée à la vraie philosophie, la vraie dialectique, en examinant les choses, en faisant le discernement des Puissances et des Pouvoirs (τὰς δυνάμεις καὶ τὰς ἐξουσίας δοκιμάζουσα), en émerge pour s'élever jusqu'à l'Essence toute-puissante (ὑπεξαναβαίνει ἐπὶ τὴν πάντων κρατίστην οὐσίαν), et pousse son audace, au-delà, jusqu'au Dieu de l'univers (τολμᾷ τε ἐπέκεινα ἐπὶ τὸν τῶν ὅλων θεόν) » [42]. Voilà, dans sa meilleure formulation, l'état christianisé de la dialectique platonicienne; Clément en retient l'élan ascendant et la structure étagée; il en conserve sans grande modification le point de départ et le point d'arrivée; mais, aux intermédiaires platoniciens, il substitue deux étapes proprement chrétiennes, le monde angélique et le Fils de Dieu.

Il vaut la peine de s'arrêter un instant à cette double transposition. Très probablement, les Puissances et les Pouvoirs parmi lesquels s'impose le discernement prennent la place des intelligibles qui, on l'a vu [43], demandent eux aussi une division qu'opère justement la réflexion dialectique (φρόνησις περὶ τὰ νοητὰ διαιρετική); car l'identification des νοητά aux anges, qui pouvait s'autoriser du célèbre texte du *Sophiste* 248 *e*-249 *a* sur l'animation du monde intelligible, est une constante du platonisme juif et chrétien d'Alexandrie,

40. *Strom.* I 28, 176, 3, p. 108, 30-109, 5.

41. Celle de P. NAUTIN, *Notes sur le Stromate I de Clément d'Alexandrie*, dans *Revue d'Histoire Ecclés.*, 47, 1952, p. 630-631. Elle met en lumière deux points essentiels : 1° δυνάμεις καὶ ἐξουσίαι sont les termes techniques associés dans le Nouveau Testament (*I Cor.* 15, 24; *Ephes.* 1, 21; *I Petri* 3, 22) pour désigner le monde angélique, et δοκιμάζειν y exprime justement (*I Joh.* 4, 1) le « discernement des esprits »; 2° πάντων κρατίστη οὐσία doit indiquer le Fils de Dieu, que l'*Apoc.* 1, 8 et la tradition chrétienne nomment ὁ παντοκράτωρ.

42. *Strom.* I 28, 177, 1, p. 109, 5-9. Sur ce texte et la transposition du platonisme qui s'y fait jour, voir E. F. OSBORN, *op. cit.*, p. 153-157, et A. MÉHAT, *op. cit.*, p. 435.

43. *Strom.* I 28, 177, 3, p. 109, 15, cité *supra*, p. 379. Cf. encore I 6, 33, 1.

où elle se rencontre notamment chez Philon et Origène [44]. D'autre part, la subordination du monde intelligible ou angélique au Fils de Dieu, et en conséquence la nécessité, dans l'ascension spirituelle, de dépasser celui-là pour parvenir à celui-ci, sont plusieurs fois attestées chez Clément; un texte du *Ve Stromate* est particulièrement net à cet égard, et a en outre le mérite de réitérer l'assimilation des anges aux intelligibles : « De même que le Seigneur est au-dessus du monde entier, et davantage encore au-delà de l'intelligible (ἐπέκεινα τοῦ νοητοῦ), de même aussi le nom inscrit sur la plaque a été jugé digne d'être au-dessus de tout Principe et Pouvoir » [45]. Il conviendrait d'ailleurs de nuancer ce décalage entre le monde intelligible et le Fils de Dieu en se souvenant que plus d'une fois, dans la manière médio-platonicienne, Clément regarde le Logos, non plus comme le degré supérieur aux intelligibles, mais comme leur lieu : « L'intellect est l'emplacement des Idées, et Dieu est intellect [...] Quand l'âme, s'étant élevée hors du devenir, sera rendue à elle-même et aura commerce avec les Formes, [...] devenue alors en quelque sorte un ange, elle sera avec le Christ » [46]. Ce qui est sûr, et pour en revenir au grand texte du *Ier Stromate*, c'est que la transcendance divine y est fortement posée, même par rapport au Fils de Dieu, et qu'elle l'est en termes platoniciens; le Dieu suprême établi au-delà (ἐπέκεινα) de l'οὐσία du Fils, c'est la célèbre formule de la *République* VI 509 *b*, comme on ne semble pas l'avoir remarqué [47]; quant à l'audace (τολμᾷ) nécessaire pour s'élever jusqu'à ce sommet, ce sera le mot familier de Plotin, tantôt pour louer l'effort du théologien, tantôt, justement, pour dénoncer les excès des gnostiques [48].

Même la dialectique descendante trouve sa place dans cet arrangement chrétien du platonisme; après avoir rappelé que la vraie dialectique promet, non une expérience des choses mortelles, mais une science des choses divines et célestes, Clément observe que, de cette science suprême, s'ensuit l'usage approprié des choses humaines, discours et actions [49]. C'est dire qu'il faut être monté jusqu'à Dieu pour faire retour aux comportements humains et en prendre une juste évaluation; on reconnaît là l'équivalent des notations de la *République* sur la descente de la raison qui a atteint le principe des intelligibles, sur la sage conduite dans les affaires privées et publiques qui s'ouvre à celui qui a contemplé l'Idée du Bien, sur l'obligation faite au philosophe contemplatif de revenir mettre la main au gouvernement de l'État [50]. Mais la christianisation de la dialectique ne serait pas complète si Clément ne trouvait dans l'Écriture des exhortations à cette discipline. Il ne les emprunte d'ailleurs pas aux livres canoniques, mais à un *logion* de type paulinien, où il nous est

44. Ce point a été bien vu par J. WYTZES, *The Twofold Way II. Platonic Influences in the Work of Clement of Alexandria*, dans *Vigil. christ.*, 14, 1960, p.132-133; vu plus que démontré, d'où les réserves, selon moi injustifiées, de A. MÉHAT, *op. cit.*, p. 448-449; que l'on me permette de rappeler que j'ai abordé le problème, — à propos de l'exégèse du *caelum caeli* biblique, où toute une tradition juive et chrétienne a vu l'indication du monde intelligible en même temps que de la cité angélique, — dans *Recherches sur le sens et les origines de l'expression CAELVM CAELI dans le livre XII des « Confessions » de s. Augustin*, dans « Archivum Latinitatis Medii Aevi » (Bulletin du Cange), XXIII 3, Bruxelles 1953, p. 244-272.

45. *Strom.* V 6, 38, 6, p. 352, 13-16; la plaque en question est un ornement de la tiare du grand-prêtre d'après *Ex.* 28, 36; la fin du texte est une citation d'*Ephes.* 1, 21. Pour la doctrine du Fils supérieur aux intelligibles, on verra encore *Strom.* II 2, 5, 1-3, p. 115, 13-19 (*Sap. Salom.* 7, 17-22 distingue la connaissance du monde sensible et celle des intelligibles, cette dernière faisant monter (ἀνάγει) jusqu'au Conducteur de l'univers (ἡγεμόνα τοῦ παντός); VI 8, 68, 1, p. 465, 34-466, 1 (la science parfaite se retourne, au-delà du monde, vers les intelligibles et les réalités encore plus spirituelles que les intelligibles); VII 1, 2, 2, t. III, p. 4, 5-6 (il faut honorer, dans les intelligibles, le plus ancien de naissance, le principe sans temps ni principe, les prémices des êtres, le Fils); VII 3, 17, 2, p. 12, 28-13, 3 (la connaissance des intelligibles a la charge, en ce qui concerne les choses divines, d'étudier la Cause première, le Verbe, les anges).

46. IV 25, 155, 2-4, t. II, p. 317, 11-18 (toute la page est pleine de références expresses aux dialogues platoniciens); voir de même V 3, 16, 3 et V 11, 73, 3. La plupart des textes indiqués dans cette note et dans la précédente l'ont été déjà par J. WYTZES, *art. cit.*, p. 131-132, et par A. MÉHAT, *op. cit.*, p. 434-435 et 447-448.

47. J. WHITTAKER, ΕΠΕΚΕΙΝΑ ΝΟΥ ΚΑΙ ΟΥΣΙΑΣ, dans *Vigil. christ.*, 23, 1969, p. 93, cite seulement *Strom.* VII 1, 2, 3, qui affirme également la transcendance du Père de l'univers par rapport au Fils, mais où le souvenir de la formule platonicienne est moins visible.

48. Cf. N. BALADI, *La pensée de Plotin*, collect. « Initiation philosophique », 92, Paris 1970, p. 16, 35, etc.

49. *Strom.* I 28, 177, 1, p. 109, 9-11.

50. Cf. par exemple PLATON, *Républ.* VI 511 *bc*, VII 517 *c*, 518 *b*, 519 *d*, etc.

conseillé de « devenir des changeurs éprouvés (δόκιμοι τραπεζῖται) »[51], capables de rejeter (ἀποδοκιμάζοντες) ce qu'il faut et de retenir le bon[52]; cette insistance sur la notion de « discernement » s'accorde à l'importance reconnue à l'activité de « division » dans la dialectique platonicienne; elle confirme d'autre part l'interprétation de ce qui précède en termes de « discernement des esprits ». Seule la dialectique, écrit Clément un peu plus loin, nous conduit vers la vraie sagesse, faculté divine qui connaît les êtres en tant qu'êtres, possède la perfection, est dégagée de toute passion, — ce qui ne se fait pas sans la médiation révélatrice et purificatrice du Sauveur et de son divin Logos (τῷ θείῳ λόγῳ)[53]. C'est en définitive cette dernière précision, l'intervention nécessaire du Verbe divin, qui caractérise la transposition chrétienne de la dialectique. C'est elle qu'Origène, disciple de Clément, retiendra seule : « Qu'on me laisse prouver par les saintes Écritures, dit-il, que le Logos divin lui aussi nous exhorte à la dialectique (προτρέπει καὶ ὁ θεῖος λόγος ἡμᾶς ἐπὶ διαλεκτικήν) »[54].

PARIS. C.N.R.S.

51. C'est l'*agraphon* 87 RESCH[2], p. 112-128; copieusement cité par Clément et dans toute l'école d'Alexandrie, il se présente souvent, comme c'est d'ailleurs le cas ici, associé à la citation plus ou moins textuelle de *I Thess.* 5, 21 : « Éprouvez toutes choses, retenez ce qui est bon ».

52. *Strom.* I 28, 177, 2, p. 109, 12-14.

53. I 28, 178, 1, p. 109, 19-24. Il pourrait y avoir un dernier souvenir platonicien dans la façon dont Clément introduit le rôle du Sauveur : οὐκ ἄνευ τοῦ σωτῆρος; car c'est là une désignation caractéristique de la *causa sine qua non*, qu'il connaît parfaitement (cf. *Strom.* VIII 9, 25, 1 et 4, t. III, p. 95, 28 et 96, 5), et qui remonte en définitive au *Phédon* 99 *b* et au *Polit.* 287 *d*.

54. ORIGÈNE, *C. Cels.* VI 7, éd. Koetschau, p. 77, 10-11; les lignes qui précèdent montrent que le moyen platonicien Celse, avec citation de la *Lettre* VII 344 *b* de Platon, définissait la dialectique comme la méthode par questions et réponses; comparer avec Clément cité *supra*, p. 375.

MARCEL RICHARD

LES FRAGMENTS D'ORIGÈNE
sur Prov. XXX, 15-31

Le catalogue des œuvres d'Origène de la lettre de saint Jérôme à Paula et Eustochium mentionne trois ouvrages du grand Alexandrin sur les Proverbes de Salomon : « *In Prouerbiis libri III, De Prouerbiorum quibusdam quaestionibus liber I, In* παροιμίας *hom. VII* [1] ». Il reste fort peu de chose de ces ouvrages. L'Apologie d'Origène par Pamphile cite deux courts fragments *Ex libro de Prouerbiis Salomonis* [2]. Ceux-ci condamnent la doctrine du passage des âmes dans les corps par métempsycose. La chaîne de Nicétas d'Héraclée sur l'Évangile selon saint Luc (au chap. 8, 4) cite un assez long commentaire d'Origène sur *Prov.* I, 6 [3], dont quelques passages se retrouvent dans la chaîne de Procope sur les Proverbes [4]. Pour le reste, cette chaîne est la seule source qui nous ait conservé quelque chose des travaux d'Origène sur ce livre de l'Ancien Testament.

Le texte original de la chaîne de Procope sur les Proverbes de Salomon (I) s'est conservé dans deux manuscrits du monastère athonite d'Iviron, le cod. 38 (xiiie siècle) et le cod. 379 (xe-xie siècle). Si l'on néglige l'emploi inévitable de l'homélie *In principium Prouerbiorum* de saint Basile [5], une citation de saint Grégoire de Nazianze sur *Prov.* VIII, 22 [6], et une autre d'Eusèbe de Césarée sur le début de *Prov.* XXV [7], c'est une éclogè des commentaires d'Origène, de Didyme et d'Évagre. A l'origine chaque nouveau texte était précédé du nom de l'auteur. Un certain nombre de ces noms ont disparu. Cela n'a pas grande importance pour Évagre, mais il sera sans doute difficile d'établir toujours exactement le partage entre les textes d'Origène et ceux de Didyme.

Il existe aussi une recension interpolée de cette chaîne (P). Dans celle-ci la chaîne originale de Procope est nettement abrégée, mais elle est renforcée par des scolies de différents auteurs qui proviennent sans doute d'une petite chaîne marginale copiée sur un manuscrit disparu de Procope. Cette recension s'est conservée au mieux dans deux manuscrits médiévaux [8], les codd. Paris. gr. 153 (xie-xiie s.) et 154 (xiie-xiiie s.) [9]. Le manuscrit de

1. Voir A. Harnack, *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius*, t. I, 1, Leipzig, 1893 (2e éd., 1958), p. 334.
2. *P.G.* 17, 613 D-616 A.
3. *P.G.* 13, 20 B 12-25 C 10.
4. Bien entendu avec de notables différences. Il est donc regrettable que Delarue se soit contenté de reproduire le début du long texte de Procope (col. 25 C 10-D 10) en appendice à celui de Nicétas. La comparaison de ces deux témoins montre que ni l'un ni l'autre ne donne le texte intégral d'Origène.
5. *P.G.* 31, 385-424.
6. Paraphrase d'un extrait (§ 4) du IVe discours théologique (*P.G.* 36, 105 B 5-14).
7. Inc. Τοιαύτην ὁ λόγος ὑποφαίνειν μοι δοκεῖ διάνοιαν ὡς αἱ μὲν παροιμίαι, des. οὐ γὰρ κεῖται < ὡς ἔγραψαν οἱ Ἐξεκίου φίλοι >, ἀλλὰ < ἃς ἐξεγράψαντο >, τουτέστιν ἐξέθεντο καὶ διεσπαρμένας ἐξήπλωσαν, ὑπὸ μίαν συνθήκην ὑφήναντες. Non identifié.
8. J'ai négligé deux manuscrits du xvie siècle, Monac. gr. 131 et Paris. gr. 172.
9. Ce manuscrit a souffert de l'humidité et a été restauré assez maladroitement. Aux fol. 226 r-233 r, qui contiennent le commentaire sur *Prov.* XXX, 15-33, un certain

Procope utilisé par son auteur était indépendant des deux manuscrits athonites. Son témoignage n'est donc pas négligeable.

Ces deux états du texte de Procope ont été largement et, le plus souvent, très librement utilisés par les chaînes médiévales, notamment par la chaîne du type I et par celle du type III [10]. Cette tradition indirecte permet, dans quelques cas, de résoudre des problèmes d'attribution des textes cités, mais, sauf exceptions possibles, elle est de très pauvre valeur pour l'établissement du texte original. Elle peut donc être laissée provisoirement de côté.

En recherchant les fragments du commentaire d'Hippolyte sur les Proverbes [11], j'ai constaté que les auteurs des chaînes avaient été particulièrement intéressés par le début de ce livre, *Prov.* I, 1-14, et par les Proverbes numériques, *Prov.* XXX, 15-33. Pour ces deux passages, en effet, la documentation qui nous est parvenue est beaucoup plus abondante que pour le reste, et cela déjà chez Procope. Il en résulte que pour étudier l'histoire des chaînes sur les Proverbes, pour essayer de démêler les éléments dont celles-ci se composent et pour tenter d'identifier les auteurs des fragments, ces passages sont particulièrement favorables.

Pour apprécier la nature et la qualité du travail de Procope, *Prov.* I, 1-14 est particulièrement intéressant, car, outre les textes d'Évagre, l'homélie de saint Basile et le fragment sauvé par Nicétas permettent une estimation assez précise de ses procédés sur une partie importante du texte. Mais pour quelques fragments le partage entre Origène et Didyme est assez difficile. Pour donner un exemple de ce que Procope a conservé du commentaire d'Origène, *Prov.* XXX, 15-31 est beaucoup plus intéressant pour deux raisons. En premier lieu une autre chaîne, que j'ai appelée la source C [12], nous a conservé un certain nombre d'extraits du commentaire de Didyme dans une recension différente, mais fort utile pour contrôler les attributions proposées par les manuscrits de Procope pour cet auteur. Ceci permet, croyons-nous, de séparer exactement les parts respectives de Didyme et d'Origène. Ce contrôle effectué, on constate que pour ces versets les manuscrits ont conservé tous les noms qui figuraient dans le texte original. Il faut seulement noter qu'après une citation du texte commenté, s'il n'y a pas changement, le nom de l'auteur n'est pas répété. D'autre part, il semble que Procope se soit particulièrement intéressé au commentaire d'Origène sur ces versets. Il le cite, en effet, beaucoup plus généreusement qu'ailleurs. Nous avons donc choisi un passage particulièrement favorable et il ne faudrait pas en tirer des conclusions trop optimistes sur la quantité et la qualité des textes d'Origène conservés par Procope.

Le tableau suivant montrera la composition de la chaîne :

V. 15a
1. Didyme.

V. 16abc
2. Anonyme (Didyme).
3. Origène I-II.

V. 17ab
4. Anonyme (Origène III).
5. Didyme.
6. Évagre.

V. 18. 19a
7. Didyme (sur le v. 18a).
8. Origène IV.

V. 19cd
9. Anonyme (Origène V).

nombre de mots sont partiellement ou totalement illisibles. J'ai relevé soigneusement toutes ces lacunes, mais je n'ai retenu dans l'apparat que le petit nombre qui pose réellement des problèmes pour l'établissement du texte.

10. Sur ces deux chaînes voir G. Karo et Ioh. Lietzmann, *Catenarum graecarum catalogus*, dans *Nachrichten des K. Ges. der Wiss. zu Göttingen*, Philol.-hist. Kl. 1902, Heft 3, pp. 299-308 et mes remarques dans *Le Muséon*, t. 78 (1965), pp. 256-263.

11. *Les fragments du commentaire de S. Hippolyte sur les Proverbes de Salomon*, dans *Le Muséon*, t. 78 (1965), pp. 257-290; t. 79 (1966), pp. 61-94; t. 80 (1967), pp. 327-364.

12. Voir *Le Muséon*, t. 79, p. 66 et *Le commentaire du codex Marcianus gr. 23 sur Prov. XXX, 15-33*, à paraître dans *Una miscellanea di Studi Bessarionei*.

10. Didyme (sur le v. 19a).
11. Origène VI-VII.

V. 21-23

12. Anonyme (Origène VIII).

V. 24-28

13. Anonyme (Origène IX : sur les vv. 24-26).
14. Didyme (sur le v. 26).
15. Origène X (sur le v. 27).
16. Didyme (sur le v. 27).
17. Origène XI (sur le v. 28).

V. 29-31

18. Didyme (sur le v. 30).
19. Origène XII §§ 1-3 (sur les vv. 30. 31a).
20. Didyme (sur le v. 31a).
21. Origène XII §§ 4-5 (sur le v. 31ab).
22. Didyme (sur le v. 31b).
23. Origène XII § 6 (sur le v. 31c).

V. 32

25. Anonyme (Didyme).

V. 33a

26. Anonyme (Didyme).

V. 33b

27. Anonyme (Didyme).

Trois essais d'édition des fragments d'Origène sur les Proverbes ont été tentés, par Delarue, par Gallandi et par le cardinal Mai [13]. Migne a reproduit l'édition de Delarue au tome 13 de sa *Patrologia graeca*, col. 17-33, celles de Gallandi et de Mai au tome 17, col. 140-160 et 161-251. Sur *Prov.* XXX, 15-31, Delarue donne quatre fragments. Le premier, 'Αδύνατον-πέτρα μή (col. 32 D5-33 A 4), doit être divisé en deux. La première partie jusqu'à εἰρῆσθαι (D 12) est le fragment IV d'Origène dans l'édition que nous présentons. La suite, Μὴ καταλιπόντος κτλ. est d'Apollinaire. La première partie du second, Μήποτε-πεπυρωμένου (col. 33 A5-B6) donne le fragment VI §§ 1-4 et le début du § 1 du fragment VII d'Origène. La suite est un exemple du « Supplément parisien » de Procope. διὰ τὸ-ἀναίσχυντον (B 6-8) est d'Apollinaire; Ἢ τοῦτό-πεπραχέναι (B 8-10), d'Hippolyte (fg. 56). La fin du texte Ὁ δὲ δίκαιος-πορευομένη donne les §§ 2-3 du fragment VII d'Origène, mais tronqués, le premier au début, le second à la fin. Le troisième, Ὡς εὔτακτος-ἐναχθήσονται (col. C2-D5) n'est pas moins panaché. Le début, jusqu'à βασιλείας (C13) est le fragment X d'Origène. La seconde partie, ἀβασίλευτον-ζωήν (C13-D1) est d'Apollinaire, et la troisième Ἢ καὶ-ἐναχθήσονται (D1-5) de Didyme. Le dernier texte Τρίτος-πληθύς (col. 33 D6-14) doit être divisé en deux parties. La première, jusqu'au mot ἀνάγων (D11) est le § 5 du fragment XII d'Origène. La suite est de Didyme.

Gallandi ne donne qu'un fragment (*PG* 17, 160 CD) emprunté à un manuscrit de la chaîne du type I de la Bibliothèque Marcienne. La première partie, βδέλλα-λαμβάνουσα (D1) est formée de quelques phrases empruntées aux deux premiers textes de Didyme cités par Procope. La fin paraphrase le fragment II d'Origène §§ 2-4.

Mai a été le moins heureux. Il propose trois fragments extraits du cod. Vatican gr. 1802. Le premier, Ἡ φθορὰ-τῷ ᾅδῃ (col. 232 B5-C4), est de saint Jean Chrysostome; le second, Οὗτοι-σώζεσθαι (C5-D2), d'Évagre (interpolé); le troisième, Ὁ ἀλέκτωρ-ἀποκάλυψιν (D3-col. 233 A10), d'Apollinaire.

Une édition complète de la chaîne de Procope devra évidemment respecter l'ordre des textes tel qu'il se présente dans les manuscrits. Pour l'extrait qui fait l'objet de cet article, il a paru raisonnable de répartir aussi bien les citations bibliques que les fragments d'Origène de la façon la plus logique. Nous n'avons donc pas hésité à couper en deux les fragments 3 (I-II) et 11 (VI-VII) de la chaîne, à réunir, au contraire en un (XII) ses fragments 19, 21 et 23 séparés par des extraits de Didyme. Dans ce dernier cas l'opération était nécessaire, car la division de Procope coupe en deux le commentaire d'Origène sur le v. 31a. Le texte biblique est celui de Procope, peut-être emprunté aux auteurs qu'il cite. Cependant le v. 15b, qui ne se trouve que dans la recension P, a peu de chance de provenir de lui. Nous avons dû ajouter les vv. 15c et 17c, qui manquent dans les deux recensions, mais sont commentés par Origène.

13. Il ne m'a pas été possible de consulter ces éditions, qui, de toute façon, peuvent être considérées comme périmées.

Ces douze fragments donnent un commentaire continu des vv. 15 à 31 et semblent avoir conservé l'essentiel du commentaire d'Origène sur ces versets. Mais il ne faut pas oublier que le texte de Procope est une paraphrase résumée et qu'il serait injuste de reprocher au grand Alexandrin les anomalies qu'on peut y relever. Il y en a plusieurs. Au fragment III, 2, l'introduction de Sarah dans le commentaire du v. 17 ne s'enchaîne pas bien avec ce qui précède. Le sens de la première phrase du fragment IV, 'Αδύνατον εἰς νόησιν ἐπιστημονικὴν εἰσαγομένῳ θεώρημα nous échappe totalement. La recension I a ἐπιστημονικὸν, ce qui n'arrange rien. Le sens du premier paragraphe du fragment V est tout à fait clair. Mais ce commentaire littéral du seul v. 19c est si surprenant dans ce contexte que nous avons été tenté de l'attribuer à Didyme. Nous y avons renoncé pour deux raisons. D'une part ce fragment V est suivi par un texte de Didyme qui commente le v. 19a. D'autre part, il est fort possible qu'Origène ait commenté de la même façon le v. 19ab. Il paraît normal qu'il ait essayé de commenter littéralement ce verset avant de passer à des considérations plus élevées. Les trois phrases du fragment X, 3, prises séparément, sont faciles à comprendre, mais leur enchaînement n'est pas satisfaisant. Il semble qu'ici aussi les ciseaux de Procope aient dépassé la mesure.

Néanmoins, s'ils ne nous disent pas tout ce qu'Origène a tiré de ces versets des Proverbes, ces fragments nous apprennent à peu près exactement comment il les comprenait, et c'est leur principal intérêt. Ils ont conservé un bon nombre de citations bibliques qui intéresseront peut-être les spécialistes de la bible grecque. A ceux-ci nous recommandons le cod. Iviron 379, qui les a conservées au mieux. Le cod. Iviron 38 a déjà tendance à les abréger et les manuscrits de la recension interpolée en suppriment un grand nombre. Les bons connaisseurs d'Origène — et je pense surtout à M. le Cardinal Jean Daniélou auquel je suis heureux de pouvoir offrir ces notes en témoignage de respectueuse amitié — ne trouveront sans doute pas de grandes nouveautés dans ces quelques textes. Toutefois la problématique trinitaire du fragment I, 1 n'est pas sans intérêt, peut-être aussi la mention de la thérapeutique du cancer inconnue des hommes, mais connue des anges, du fragment IV, voire celle de la doctrine juive sur la femme païenne du Christ à venir du fragment VIII, 10.

[15] Τῇ βδέλλῃ τρεῖς θυγατέρες ἦσαν ἀγαπήσει ἀγαπώμεναι
καὶ αἱ τρεῖς <αὗται> οὐκ ἐνεπίμπλησαν αὐτήν, <καὶ ἡ τετάρτη οὐκ ἠρκέσθη εἰπεῖν Ἱκανόν.>

I Ἔοικε δὲ καὶ τὰς τρεῖς περὶ τριάδος κακοδοξίας αἰνίττεσθαι, τὴν μὲν λέγουσαν ἕτερον θεὸν εἶναι παρὰ τὸν τοῦ παντὸς δημιουργόν, τὴν δὲ μὴ εἶναι τὸν Χριστὸν υἱὸν τοῦ διὰ Μωϋσέως δεδωκότος τὸν νόμον, τὴν δὲ περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος · τὸ γὰρ ἐν τῇ καινῇ διαθήκῃ ἕτερον εἶναι παρὰ τὸ ὑπὸ τῶν προφητῶν ὀνομαζόμενον ἅγιον πνεῦμά φασι. [2] Ταύτας οἷα θυγατέρας ὁ διάβολος ἀγαπᾷ· πληροῦσι γὰρ αὐτοῦ τὸ βούλημα, τοὺς ἀπολλυμένους διὰ συγκαταθέσεως ἀπαύστως προσάγουσαι, καὶ κόρον ὅμως οὐ δέχεται. [3] Ἀκολουθεῖ δὲ τούτῳ καὶ θυγάτηρ τετάρτη ἄπληστος ἐπὶ τοῖς παραδιδομένοις κολάσεσιν.

[16] Ἅιδης καὶ ἔρως γυναικὸς
καὶ τάρταρος καὶ γῆ οὐκ ἐμπιπλαμένη ὕδατος
καὶ ὕδωρ καὶ πῦρ οὐ μὴ εἴπωσιν Ἀρκεῖ.

II Πάντα δὲ τὰ γεννήματα τῆς αἱμοπότιδος βδέλλης ἤτοι « Ἅιδης » ἐστίν, εἰς ὃν ἀποστραφήσονται οἱ ἁμαρτωλοί, περὶ οὗ τὸ « Ἐν δὲ τῷ Ἅιδῃ τίς ἐξομολογήσεταί σοι; » ὡς ἐν Ἅιδῃ τυγχάνειν ἤδη τὸ ἐξομολογεῖσθαι τῷ θεῷ ἐκκεκομμένον, ἢ « ἔρως γυναικὸς » διὰ σωματικῆς ἐπιθυμίας ἀπολλύων τοὺς ἐραστὰς φθείροντας τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ καὶ αἴροντας « τὰ μέλη τοῦ Χριστοῦ » καὶ ποιοῦντας « πόρνης μέλη ». [2] Ἀλλὰ καὶ « γυναικός », « τῆς ψευδωνύμου γνώσεως » ὀνόματι λεγομένης σοφίας. [3] Καὶ ψυχὴ δέ, ἡ οἱονεὶ ψαμμώδης καὶ ἄγονος, θυγάτηρ ἐστὶ τῆς βδέλλης, ποτιζομένη μὲν ἀεὶ ταῖς γραφαῖς, μηδὲν δὲ σημεῖον τούτου παρέχουσα τῷ πάντα μάτην ἀνηλωκέναι τὰ λόγια ἅπερ ἀκήκοεν. [4] Ἐφ' αἷς ἁπάσαις τὸ πῦρ ἐστι τῶν κολάσεων, τὸ μὴ λέγον « Ἀρκεῖ », ἢ ἀφ' οὗ « τὰ πεπυρωμένα βέλη τοῦ πονηροῦ ».

SIGLES : I = Procope, recension originale. I^1 = Athos, Iviron 379. I^2 = Athos, Iviron 38. P = Procope, recension interpolée, P^1 = Paris, gr. 153. P^2 = Paris, gr. 154.

I 1 Τῇ δὲ I^2 || 2 καὶ-αὐτήν om. I || αὗται addidi || 2-3 καὶ-Ἱκανόν addidi || 4 Fg. I Lemma Ωρ I^1, Ὠργ I^2, anon. P || 5 δημιουργόν I : ποιητήν P || τοῦ : τὸν P^1 || Μωσέως I^2 P^1 || 6 ἐκδεδωκότος I^2 || 7 φασι P : om. I || 8 τοὺς ἀπολλυμ. post διὰ συγκαταθ. tr. P || 9-10 τετάρτη θυγάτηρ P^2 || 11 ἅδης I^2 P hic et infra.

II In codd. fg. Sequitur sine distinctione fg. I || ἐστίν : + εἰσίν in marg. I^1 || 1-2 ἀποστρ. οἱ ἁμαρτ. I : ἁμαρτωλοὶ ἀποστρ. P || Cf. *Ps.* 9,18 || 2-3 περὶ-ἐκκεκομμένον om. P^2 || 2 *Ps.* 6,6 || 3 ἤδη τὸν I^1, sed cum τὸ in marg. : τὸν τὸ (om. ἤδη) I^2 || 4 Cf. I *Cor.* 3,17 || 5 Χριστοῦ P : θεοῦ I || πόρνης μέλη I^1 : μέλη πόρνης I^2 μέλη om. P || Cf. I *Cor.* 6,15 || 5-6 I *Tim.* 6,20 || 6 ἡ om. I || οἱονεὶ : in I^1 signum ponitur supra ει et η additur in marg. || 7 σημεῖον τούτου I : πλέον P || 9 τῷ μὴ λέγειν P^2 || Cf. *Éphés.* 6,16 || πονηροῦ I : ἐχθροῦ P

[17] ὀφθαλμὸν καταγελῶντα πατρὸς καὶ ἀτιμάζοντα γῆρας μητρός·
ἐκκόψαισαν αὐτὸν κόρακες ἐκ τῶν φαράγγων
‹καὶ καταφάγοισαν αὐτὸν νεοσσοὶ ἀετῶν.›

III Ὅπερ ὀφθαλμὸς ἐν σώματι, τοῦτο τὸ ἡγεμονικὸν ἐν τῇ ψυχῇ, ὅπερ αἴτιον τοῦ ἁμαρτάνειν ἢ κατορθοῦν· τούτου τοῦ ὀφθαλμοῦ ἁπλοῦ ὄντος καὶ ὅλον τὸ σῶμα φωτεινόν ἐστι, σκοτεινοῦ δέ, μετοχῇ τοῦ πατρὸς τῶν κακῶν, καὶ ὅλον τὸ σῶμα σκοτεινὸν ἔσται. [2] Ἔστι γὰρ ὅτε τῆς ἀβύσσου τῶν τοῦ θεοῦ καταλέγει κριμάτων καὶ τούτου μὲν ὡς ἀτελοῦς καταγελᾷ καὶ τὰς ἱερὰς αὐτοῦ διασύρει γραφάς, ἕτερον δὲ μὴ ὄντα ὡς ὄντα μυθεύει καὶ τὴν ἐκκλησίαν ἀτιμάζει πρὸς τῷ πατρί, ἧς μητρὸς οὔσης ἡ ἐλευθέρα Σάρρα σύμβολον ἦν ἐπὶ γήρως καὶ ἐνενηκοντοῦτις γεννήσασα τῷ Ἀβραὰμ υἱόν, ἥτις εἰς τὴν καινὴν λαμβάνεται διαθήκην. [3] Τὸν δὲ τοιοῦτον ἐκκόπτουσι πονηραί τινες ἐνέργειαι ταῖς κολάσεσιν ὑπηρετούμεναι. [4] Κόραξ τις, οἶμαι, ἢ νεοσσὸς ἀετῶν ὑπῆρχεν ὁ βαβυλώνιος ἐκτυφλῶν τοῦ Σεδεκίου τοὺς ὀφθαλμούς. [5] Τοιοῦτοι καὶ οἱ τὸν παραδεδωκότα ἑαυτὸν τῷ ἔρωτι τῆς Δαλιδᾶς Σαμψὼν ἐκτυφλώσαντες. Σύμβολον γὰρ οὗτοι τῶν ἀοράτων ὑπῆρχον δυνάμεων.

[18] Τρία δέ ἐστιν ἀδύνατά μοι νοῆσαι
καὶ τὸ τέταρτον οὐκ ἐπιγινώσκω

IV Ἀδύνατον εἰς νόησιν ἐπιστημονικὴν εἰσαγομένῳ θεώρημα καὶ ἀδύνατον ἀνθρώπῳ νοεῖν τὰ ὑπὲρ ἄνθρωπον, οἷον τοῦ καρκίνου τὴν θεραπείαν, κἂν ἄγγελοι ταύτην ἐπίστανται. [2] Ἀδύνατον νοηθῆναί τινι καὶ τὸ μηδαμῶς ὑπάρχον μηδὲ γενέσθαι δυνάμενον, οἷον τὰ τρία τέσσαρα εἶναι. Ἔοικε τοίνυν περὶ τῶν μὴ ὑπαρχόντων εἰρῆσθαι.

[19] ἴχνη ἀετοῦ πετομένου
καὶ ὁδοὺς ὄφεως ἐπὶ πέτρας
καὶ τρίβους νηὸς ποντοπορούσης.

V Εἰ γὰρ καὶ πλησίστιος φέροιτο, λευκαίνει μὲν τὸ ὕδωρ, ἀλλ' ἐπὶ βραχύ. [2] Εἴποι δ' ἄν τις ὡς ταῦτα, κἂν μὴ νενόηται τῷ λέγοντι, ἀλλ' ἐπεφύκει νοεῖσθαι, ἐπεὶ καὶ κύνες εὔρινοι κἂν ταῖς πέτραις καταλαμβάνουσι τὴν τῶν ζῴων ὁδόν, ὡς δύνασθαι ἂν καὶ ὄφεως ὁδὸν εὑρεῖν, εἰ ἐπεφύκει κύων τούτους κυνηγετεῖν. [3] Οὕτως οὖν κἀπὶ νεὼς καὶ ἀετοῦ εἴποι τις ἂν ἀπορροὴν ὀσμῆς ἤ τινος ποιότητος καταλείπεσθαι καὶ κύων ἂν τυχὸν κατείληφε ταύτην, εἰ φύσιν εἶχε φέρεσθαι δι' ἀέρος ἢ καὶ θαλάττης, ὡς ἀναλόγως δύνασθαι καὶ θείαις ταῦτα νοηθῆναι δυνάμεσι καὶ μειζόνως ἔτι θεῷ τῷ τὰ πάντα γινώσκοντι. [4] Εἰ δὲ δεῖ στῆσαι τὸ διὰ τὸ ἀνύπαρκτον μὴ νοεῖσθαι τὰ εἰρημένα, ῥητέον ὅτι πέτρα λέγεται ὁ Χριστὸς κατὰ τὸ « Ἡ δὲ πέτρα ἦν ὁ Χριστὸς », ὅς, ἐπειδὴ « ἁμαρτίαν οὐκ ἐποίησεν », ὁδὸν ὄφεως οὐδαμῶς ἔσχεν ἐν ἑαυτῷ.

12 καὶ-ἀετῶν addidi.

III 1 τὸ I^1 : om. I^2 P || τῇ om. P || 2 *Matth.* 6,22-23 ; *Lc.* 11,34-36 || ἐστι I *Lc.* : ἔσται P *Matth.* || 3 μετοχῇ I^2 P^2 : μετοχὴ I^1 P^1 || Ἔσται I^2 || Cf. *Ps.* 35,7 || 5 διασύρει I^2 P : κατασύρει I^1 || 6 ἧς post μητρὸς οὔσης tr. P || Cf. *Gal.* 4,26 || ἡ om. P^1 || ἦν : ἢ I^2 || καὶ ἐνενηκοντοῦτις om. P || ἐννενηκοντ. I^1 || 7 τῷ : τὸν I^2 || ἥτις : εἴ τις I^2 P || εἰς om. I^2 || Cf. *Rom.* 2,9. *Hébr.* 11,11 || 9 ἀετῶν I : ἀρετῶν P || Cf. *Jér.* 52, 10; II *Rois* 25,7 || 10 παραδεδωκότα-Δαλιδᾶς om. P || Cf. *Juges* 16,21 || σαμψὼ P^1 necnon P^2 ante corr. || 12 μοι ante ἐστιν tr. P : om. I^2.

IV Lemma Ωρ καὶ ἄλλως I^1, καὶ ἄλλως I^2, Ἢ καὶ P || 1 ἐπιστημονικὴν P : ἐπιστημονικὸν I || ἀνθρώπῳ νοεῖν P^1 : νοεῖν ἀνθρώπῳ I, νοεῖν supra lin. I^2 || 1-2 νοεῖν-ἄνθρ. : θεωρεῖν τὰ ὑπὲρ ἄνθρ. καὶ νοεῖν P^2 || 2 σαρκίνου I^1.

V anon. : IP || 3 εἰ om. I^2 || 4 οὖν supra lin. I^2 || νεὼς : νεοσσῶν I^1 || 5 πιότητος I^2 || τυχὼν P, sed cum ο supra ω in P^2 || 6 καὶ[1] supra lin. P^2 || 7 στῆναι I^1 || 8-9 κατὰ-Χριστός om. P || I *Cor.* 10,4 || 9 ἐπειδὴ I : ἐπεὶ P || I *Pierre* 2,22 || οὐδαμῶς : οὐχ P.

[5] Καὶ οἱ δίκαιοι δέ, ἀληθεύοντες ἐν τῷ λέγειν « Ἁρπαγησόμεθα ἐν νεφέλαις εἰς ἀπάντησιν τοῦ κυρίου εἰς ἀέρα », ἀετοῦ ἐννοεῖν ἴχνος οὐ δύνανται, ζῴου ἀκαθάρτου τε καὶ ἁρπακτικοῦ καὶ ἀπηγορευμένου τῷ νόμῳ, μήποτε μολυνθέντες ἀδυνατήσουσι σὺν κυρίῳ πάντοτε εἶναι ἐν καθαρωτάτῳ στοιχείῳ καὶ σώματι.

VI Μήποτε δὲ ναῦν ἐν τούτοις εἶναι λεκτέον τὸν Ἰησοῦν καὶ τοὺς αὐτοῦ μαθητάς, ποτὲ δὲ καὶ μόνους τοὺς μαθητάς, οὐ ποντοποροῦσαν· « εὐθέως » γὰρ « ἐγένετο τὸ πλοῖον ἐπὶ τὴν γῆν εἰς ἣν ὑπῆγον » θείᾳ δυνάμει. [2] Ναῦς δὲ μὴ φέρουσα τὸν Ἰησοῦν αὕτη ποντοπορεῖ, καὶ τοῦτο διὰ παντός, ὑπὸ τῶν ἐναντίων ἀκαταστατοῦσα πνευμάτων. [3] Καὶ ἐπεὶ τῶν ἀνθρώπων τοῦ βίου τὰ πράγματα ματαιότης ἐστὶ ματαιοτήτων, ποντοπορούντων ἀεὶ καὶ μηδενὸς αὐτῶν προσάγοντος εἰς ζωὴν αἰώνιον, οὐ δυνατὸν νοηθῆναι τὰς τρίβους αὐτῶν. [4] Τοιγαροῦν τῶν ἐνδόξων τῆς γῆς, βασιλέων ἢ καὶ ἀρχόντων ἀλλοτρίων θεοσεβείας, ἴχνος οὐδὲν μετὰ τελευτὴν καταλείπεται· ἐσβέσθη γὰρ αὐτῶν ἥ τε δόξα καὶ ἡ βασιλεία καὶ τοὔνομα. [5] « Μνήμη γὰρ δικαίου μετ' ἐγκωμίων, ὄνομα δὲ ἀσεβοῦς σβέννυται » εἶπεν ὁ Σολομών.

20 καὶ ὁδοὺς ἀνδρὸς ἐν νεότητι

VII Οὐκ ἐπιγινώσκονται δέ, φησίν, οὐδὲ ὁδοὶ « ἀνδρὸς ἐν νεότητι » ταῖς ἐπιθυμίαις πεπυρωμένου. Οἱ τοιοῦτοι γὰρ « κλίβανός εἰσι καιόμενος εἰς πέψιν κατακαύματος », ὡς μηδὲν πρεσβυτικὸν καὶ καθεστηκὸς ἐπιδεξάμενοι. [2] Διὸ πᾶσα ὁδὸς αὐτῶν τῷ μηδαμῶς εἶναι οὐκ ἐπιγινώσκεται ὑπὸ τοῦ σοφοῦ. Ὁ δὲ δίκαιος οὐκ ἔστιν ἐν νεότητι, ἐπεὶ « τελειωθεὶς ἐν ὀλίγῳ ἐπλήρωσε χρόνους μακρούς ». [3] Τοιαύτη καὶ πᾶσα γυνὴ μοιχαλὶς ἡ ἀλλοτριώσασα ἑαυτὴν τοῦ νυμφίου καὶ ψυχῇ καταλιποῦσα τὸν ἄνδρα καὶ « ὀπίσω τῶν ἐραστῶν αὐτῆς » πορευομένη, ὥς φησιν Ὠσηέ. [4] Αὕτη τραφεῖσα ψευδοδοξίαις καὶ ταῖς λοιπαῖς ἁμαρτίαις, « ἀπονιψαμένη » ὕδατι ἀπατηλῷ, ἀλλ' οὐ ζῶντι καὶ καθαρῷ, τῷ ἰδίῳ στόματι ἑαυτὴν δικαιοῖ καὶ ὅτι γὰρ ἥμαρτεν ἀγνοεῖ· σοφοὶ γάρ εἰσιν ἐν ἑαυτοῖς καὶ ἐνώπιον ἑαυτῶν, ἀλλ' οὐ Χριστοῦ ἐπιγνώμονες.

21 Διὰ τριῶν σείεται ἡ γῆ,
καὶ τὸ τέταρτον οὐ δύναται φέρειν·
22 ἐὰν οἰκέτης βασιλεύσῃ,
καὶ ἄφρων πλησθῇ σιτίων,
23 καὶ μισητὴ γυνὴ ἐὰν τύχῃ ἀνδρὸς ἀγαθοῦ,
καὶ οἰκέτις ἐὰν ἐκβάλῃ τὴν κυρίαν ἑαυτῆς.

VIII Ὁ σεισμὸς νῦν δηλοῖ τὴν τῶν ἐπὶ γῆς πραγμάτων μεταβολήν, ἅπαξ μὲν ἐν τῷ κατακλυσμῷ διὰ τὴν τότε βασιλεύουσαν ἁμαρτίαν, ὅπερ τῇ φύσει δοῦλόν ἐστι. « Πᾶς » γὰρ « ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν δοῦλός ἐστι τῆς ἁμαρτίας »· ἡ γὰρ ἁμαρτία ἐβασίλευσεν « ἐν τῷ θνητῷ » τῶν ἀν-

10 I *Thess.* 4,17 || 11 ἐννοεῖν I[1] : νοεῖν I[2] P || Cf. *Lév.* 11, 13; *Deut.* 14, 13 || 12 ἀδυνατήσωσι P || 13 ἐν καθαρ. — σώματι om. P.

VI Lemma Ωρ I[1] P, anon. I[2] || 1 εἶναι om. P || τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ P[2] || 2 τοὺς μαθητὰς I : αὐτοὺς P || 2-3 *Jn.* 6,21 || 3 Cf. *Jn.* 6,18 || αὕτη om. P || 4-5 Καὶ-πράγματα euanidum P[2] || 4 τῶν ἀνθρώπων om. P[1] || 5 Cf. *Eccl.* 1,2 || ἐστὶ ματαιοτήτων om. P || αὐτῶν I : τῶν ἀνθρώπων P || 6 Cf. *Is.* 11,4; 23, 8-9; 28,15 || 7 ἢ καὶ ἀρχόντων P : καὶ I || ἀλλότριον P[2] || ἴχνος ἔργον P[2] || 7-8 μετὰ τελευτὴν post καταλείπεται tr. P[2] || 8 τε om. I[2] P || 8-9 καὶ ἡ βασ. - Σολομών om. P || *Prov.* 10,7 || 10 ὁδὸς P[1], sed cum ου supra ὁ, ὁ... P[2] pergam. abcisso.

VII In codd. fg. VII sequitur fg. VI sine distinctione || 2-4 οἱ τοιοῦτοι — σόφου om. P || 2 *Os.* 7,4 || κλίβανος : καὶ λίβανος I[1] || 3 ἐπιδειξάμενοι I[2] || 4-5 *Sag.* 4,13 || 6 ψυχῇ I[1] P[1] : ψυχὴ I[2] P[2] || *Os.* 2,13 || αὐτῆς post πορευομένη tr. I[2] : om. P || πορευομένη : expl. P || 7 Ὠσηέ. Αὕτη : ἡ ἑαυτῆς I[2] || Cf. *Prov.* 30,20 || 8 τὸ ἴδιον στόμα I[2] || 9 Cf. *Prov.* 13,10 || 15 κυρείαν semper I[1] || αὐτῆς P.

VIII 1 νῦν om. I[2] || 2-3 *Jn.* 8,34 || 3-4 Cf. *Rom.* 6,12 || 3 ἐν : ἐπὶ I[2].

θρώπων « σώματι ». [2] Τὸ δὲ δεύτερον ἐπὶ τῶν Σοδομιτῶν μὴ ἐνεγκόντων τὴν εὐφορίαν τῆς γῆς, ἀλλὰ καὶ ξένους βιασαμένων. [3] Τρίτον ἐπὶ τῆς μισητῆς Αἰγύπτου τῆς λαχούσης ἄνδρα τὸν Ἰωσὴφ σιτομετροῦντα πᾶσιν, ἵνα μὴ διαφθαρῶσι λιμῷ, ἀλλ' οὐκ ἤνεγκε τὴν εὐτυχίαν, εἰς τοὺς υἱοὺς Ἰσραὴλ ἐξυβρίσασα. [4] Οἰκέτις δέ ἐστιν ἐκβαλοῦσα τὴν ἑαυτῆς κυρίαν ἡ ἀπὸ τῶν ἐθνῶν ἐκκλησία, ἡ φύσει τε δούλη οὖσα καὶ ξένη τῶν διαθηκῶν καὶ ἀλλοτρία τῶν ἐπαγγελιῶν καὶ μακρὰν τοῦ θεοῦ παρευδοκιμήσασα, τὴν εὐγενίδα συναγωγὴν καὶ κυρίαν διὰ τοὺς πατέρας καὶ τὴν νομοθεσίαν ἐκβαλοῦσα καὶ γενομένη νύμφη Χριστοῦ. [5] Εἴποι δ'ἄν τις καὶ κατὰ διαφόρους ἐπινοίας ἁρμόζειν ταῦτα τοῖς ἐξ ἐθνῶν πεπιστευκόσιν, οἳ διὰ τὴν προτέραν ἁμαρτίαν ἦσαν οἰκέται, διὰ δὲ τὴν τοῦ οὐρανίου νυμφίου παραδοχὴν ἐβασίλευσαν. [6] Οἱ δὲ αὐτοὶ καὶ ἄφρονες ἦσαν· « Ἐπ' ἔθνει γὰρ ἀσυνέτῳ παροργιῶ αὐτούς », εἶπεν ἐν ᾠδῇ τῇ μεγάλῃ Μωϋσῆς. καὶ ὁ ἀπόστολος· « Ἀλλὰ τὰ μωρὰ τοῦ κόσμου ἐξελέξατο ὁ θεός, ἵνα καταισχύνῃ τοὺς σοφούς ». [7] Οὗτος ὁ ἄφρων μὲν πρὸ τούτου λαός, τραφεὶς δὲ μετὰ ταῦτα τοῖς τοῦ θεοῦ λογίοις καὶ τοὺς ἄρτους τῆς σοφίας οὓς ἡτοίμασεν ἐν νόμῳ καὶ προφήταις σιτούμενος καὶ μεταλαμβάνων τοῦ εἰπόντος· « Ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος ». [8] Καὶ ἡ ψυχὴ δὲ ἡμῶν « γυνὴ » οὖσα « μισητὴ » τέτευχεν « ἀνδρὸς ἀγαθοῦ ». « Ἦμεν γὰρ καὶ ἡμεῖς ἀνόητοι, ἀπειθεῖς, πλανώμενοι, δουλεύοντες ἐπιθυμίαις καὶ ἡδοναῖς ποικίλαις, ἐν κακίᾳ καὶ φθόνῳ διάγοντες, στυγητοί, μισοῦντες ἀλλήλους. Ἀλλ' ὅτε ἡ χρηστότης καὶ ἡ φιλανθρωπία ἐπεφάνη ἡμῖν » τοῦ θεοῦ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ τῆς τοῦ « λουτροῦ παλιγγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως πνεύματος ὃ ἐξέχεεν ἐφ' ἡμᾶς », τετεύχαμεν « ἀνδρὸς ἀγαθοῦ ». [9] Ἀλλὰ καὶ ἡ ἀπὸ τῶν ἐθνῶν ἐκκλησία, οἰκέτις οὖσα τοῦ οἴκου τοῦ θεοῦ, τὴν ἑαυτῆς κυρίαν ἐκβέβληκε καὶ κυρία γέγονεν, ἀλλοτρία τοῦ θείου γένους ὑπάρχουσα, πρὸς ἣν ἔφη ὁ θεός. « Ἄκουσον, θύγατερ, καὶ ἴδε καὶ κλῖνον τὸ οὖς σου καὶ ἐπιλάθου τοῦ λαοῦ σου καὶ τοῦ οἴκου τοῦ πατρός σου, ὅτι ἐπεθύμησεν ὁ βασιλεὺς τοῦ κάλλους σου ». [10] Ἰουδαῖοι δέ, « μὴ νοοῦντες ἃ λέγουσι μήτε περὶ τίνων διαβεβαιοῦνται », παραδιδόασιν ὡς ἄρα Χριστὸς ἐλθών, ἐρασθεὶς ἐθνικῆς γυναικός, ταύτην λήψεται σὺν αὐτῷ βασιλεύουσαν τοῦ Ἰσραήλ.

[24] Τέσσαρα δέ ἐστιν ἐλάχιστα ἐπὶ τῆς γῆς, ταῦτα δέ ἐστι σοφώτερα τῶν σοφῶν·
[25] οἱ μύρμηκες οἷς μή ἐστιν ἰσχὺς καὶ ἑτοιμάζονται θέρους τὴν τροφήν·
[26] καὶ οἱ χοιρογρύλλιοι, ἔθνος οὐκ ἰσχυρόν, οἳ ἐποιήσαντο ἐν πέτραις τοὺς ἑαυτῶν οἴκους.

IX Ἔοικεν εἰρῆσθαι τάξει τὰ λελεγμένα. Πρῶτον γὰρ ἔφη περὶ τῶν ψεκτῶν θυγατέρων τῆς βδέλλης καὶ τοῦ καταγελῶντος ὀφθαλμοῦ πατρὸς καὶ γῆρας μητρὸς ἀτιμάζοντος, εἶτα περὶ τῶν ἀδυνάτων νοηθῆναι ἁμαρτωλῶν, τρίτον περὶ φαύλων μεταβολῆς. Τὸ δὲ τέταρτον ἤδη περὶ ἐπαινετῶν, ὁποῖα τὰ σοφώτερα τῶν σοφῶν, εἶθ' ἑξῆς περὶ τῶν εὐόδως πορευομένων. [2] Ἐλάχιστα δὲ ἐπὶ τῆς γῆς εἶναι νομίζω τοὺς προσελθόντας Χριστῷ· « Τὰ » γὰρ « μωρὰ

4 Τὸ : τοῦτο I || Cf. *Gen.* 13,10 || 5 Cf. *Gen.* 19,4-5 || 5 τὸν ἄνδρα P || 6-7 Cf. *Gen.* 47,14 || 7 ἐκβάλλουσα I^2 || 8 οὖσα add. in marg. I^1 : om. I^2 P || Cf. *Éphés.* 2,12 || 9 εὐγενίδα I^2 P : συγγενίδα I^1 || διὰκυρίαν in marg. I^2 || 9-10 Cf. *Rom.* 11,28 ; 9,4-5 || 10 ἐκβαλοῦσα + δὲ τὴν κυρίαν I^2 P || γενομένην νύμφην I^2 ante corr. || 11-12 οἳ διὰ — ἐβασίλευσαν hic om. P, sed uide infra lin. 17 || 12-13 δὲ αὐτοὶ om. P || 13 *Deut.* 32,21 || Ἐπ' : ἐπὶ I^2 || 13-15 εἶπεν — σοφούς om. P || 14-15 I *Cor.* 1,27 || 15 Οὗτος οὖν ὁ P || μὲν — λαός : λαός ποτε P || δὲ μετὰ ταῦτα om. P || 16 σοφίας + σιτούμενος P || σιτουμένος om. P || 17 τοῦ εἰπόντος — ἄρτος : τοῦ ἄρτου τῆς ζωῆς. διὰ τὴν ἁμαρτίαν ὄντες οἰκέται, διὰ τὴν παραδοχὴν τοῦ οὐρανίου νυμφίου ἐβασίλευσαν P : uide supra lin. 11-12 || *Jn* 6,51 || 18 Cf. *Prov.* 30,23 || τέτευχεν ἀνδρὸς I : ἀνδρὸς τέτευχεν P || 18-20 *Tite* 3,3-4 || 18-22 Ἦμεν — ἀγαθοῦ om. P || 19 πλανώμ., δουλ. I^1 : δουλ., πλανώμ. I^2 || 21 τῆς τοῦ om. I^1 || 21-22 *Tite* 3,5 || 22 τετεύχαμεν I^1 : ὅθεν ἐτύχαμεν I^2 || Ἀλλὰ I : Ἢ P || ἡ om. P^1 || 23-24 καὶ-ὑπάρχουσα om. P || 24 ὁ om. I^2 || 24-26 *Ps.* 44, 11-12 || καὶ κλῖνον — κάλλους σου : καὶ τὰ ἑξῆς P || 25-26 καὶ ἐπιλάθου — κάλλους σου om. I^2 || 26 I *Tim.* 1,7 || 29 $δὲ^1$ om. P.

IX anon. IP || 1 λεγόμενα I^1 || 2 $καὶ^2$ — ἀτιμάζοντος om. P || 5-6 I *Cor.* 1,27.

τοῦ κόσμου ἐξελέξατο ὁ θεός, ἵνα καταισχύνῃ τοὺς σοφοὺς » καὶ τὰ ἐπὶ τούτοις· « ταῦτα σοφώτερα τῶν σοφῶν » περὶ ὧν λέλεκται τὸ « 'Απολῶ τὴν σοφίαν τῶν σοφῶν ». [3] Εἰ δὲ καὶ ἐπὶ γῆς ἐλάχιστα ταῦτα, μέγιστα δ' οὖν ἐστιν ἐν οὐρανοῖς. Διό φησιν ὁ σωτήρ. « Ὃς ἂν θέλῃ ἐν ὑμῖν μέγας εἶναι, ἔσται πάντων μικρότερος » καὶ τὰ ἑξῆς. [4] Πρῶτον δὲ τῶν ἐπὶ γῆς ἐλαχίστων οἱ ἐργάται μύρμηκες, οὓς μιμεῖσθαι τὸν ὀκνηρὸν προετρέπετο. Οἱ τῷ σωτῆρι τοίνυν πειθόμενοι λέγοντι « 'Εργάζεσθε ὡς ἡμέρα ἐστίν· ἔρχεται νὺξ ὅτε οὐδεὶς δύναται ἐργάζεσθαι » σοφώτεροι τῶν σοφῶν εἰσι μύρμηκες, ἑτοιμαζόμενοι θέρους τὴν τροφήν, τῷ πείθεσθαι λέγοντι τῷ κυρίῳ· « 'Επάρατε τοὺς ὀφθαλμοὺς ὑμῶν καὶ θεάσασθε τὰς χώρας ὅτι λευκαί εἰσι πρὸς θερισμὸν ἤδη »· ἑτοιμάζονται γὰρ πρὸ τοῦ μέλλοντος τῆς ὀργῆς χειμῶνος τὴν τροφήν. [5] Σύμβολον δὲ οἱ χοιρογρύλλιοι τῶν κατοικούντων ἐν βοηθείᾳ τοῦ ὑψίστου καὶ μὴ μόνον πινόντων ἐκ τῆς πέτρας, ἥτις ἐστὶν ὁ Χριστός, ἀλλὰ καὶ οἰκούντων ἐν αὐτῷ. [6] Διὰ δὲ τὰς διαφόρους ἐπινοίας περὶ τοῦ ζῴου, ἐν τῷ Λευϊτικῷ μὲν ἐν ἀκαθάρτοις κατείλεκται, νῦν δέ ἐστιν ἐπαινετόν. Οὕτω καὶ ὁ λέων ἐπαινεῖται καὶ ἐπὶ τοῦ διαβόλου παρείληπται.

27 ἀβασίλευτόν ἐστιν ἡ ἀκρὶς
καὶ ἐκστρατεύει ἀφ' ἑνὸς κελεύσματος εὐτάκτως.

X Ὡς εὔτακτος ἐπαινεῖται καὶ ἡ ἀκρὶς τῷ τοῦ θεοῦ λόγου πειθομένη κελεύσματι. [2] Τοιαύτη τίς ἐστιν ἡ ἐκκλησία, διὰ τὸ πρὸς τῶν ἀνθρώπων καταφρονεῖσθαι, ἀκρίδι ὡς πρὸς τὸ ζῆν ἐπὶ γῆς παραβαλλομένη· διὰ δὲ τὸ μετὰ 'Ιησοῦ συνάγεσθαι καὶ μὴ σκορπίζειν, ἀλλ' ἐνδύεσθαι « τὴν πανοπλίαν τοῦ θεοῦ », ἵνα ἀντιστῇ « πρὸς τὰς μεθοδείας τοῦ διαβόλου », « ἀφ' ἑνὸς κελεύσματος εὐτάκτως » στρατοπεδεύει. [3] Ἔστι δὲ ἀβασίλευτος ὑπὸ τοῦ Φαραώ, ἀλλ' οὐχ ὑπὸ τοῦ θεοῦ· καὶ τῶν Αἰγυπτίων οἱ πόνοι παραδέδονται ταύτῃ, ἴσως δὲ διὰ τὸ μὴ βασιλεύεσθαι ἡμᾶς πρὸ τῆς τοῦ Χριστοῦ βασιλείας.

28 καὶ καλαβώτης χερσὶν ἐρειδόμενος καὶ εὐάλωτος ὢν
κατοικεῖ ἐν ὀχυρώμασι βασιλέως.

XI 'Αλλὰ καὶ ὁ καλαβώτης φωνὴν ἄσημον, τουτέστι συγκεχυμένην νόησιν, προϊέμενος, ὅταν πράξεσιν ἐπερείδηται, ἐν βασιλείοις τὴν οἴκησιν σχήσει, τῇ βασιλείᾳ δηλονότι τῶν οὐρανῶν.

29 Τρία δέ ἐστιν ἃ εὐόδως πορεύεται,
καὶ τὸ τέταρτον ὃ καλῶς διαβαίνει·
30 σκύμνος λέοντος ἰσχυρότερος κτηνῶν,
οὐκ ἀποστρέφεται οὐδὲ καταπτήσσει κτῆνος,
31 καὶ ἀλέκτωρ ἐμπεριπατῶν θηλείαις εὔψυχος
καὶ τράγος ἡγούμενος αἰπολίου
καὶ βασιλεὺς δημηγορῶν ἐν ἔθνει.

6 ἐπὶ τούτοις : ἑξῆς P || 7 περὶ-σοφῶν om. I^2 P^1 propter homoiotel. || I *Cor.* 1,19. *Is.* 29,14 || σοφ. τῶν σοφῶν : σοφῶν + σοφίαν supra lin. (om. τῶν) P^2 || 8 ἐστιν supra lin. I^2 || 8-9 Cf. *Matth.* 20,26 *Mc* 10,43 || 9 ἐν — μικρότερος I : μέγας εἶναι ἐν ὑμῖν ἔσται μικρότερος πάντων P || καὶ τὰ ἑξῆς om. P || 10 μύρμηκες : + ἤγουν οἱ πρακτικοί P^2 || Cf. *Prov.* 6,6 || προετρέψατο P^2 || 11 *Jn* 9,4 || 13-14 *Jn* 4,35 || 15 κατοικ. : κακούντων P^1 || Cf. *Ps.* 90,1 || 16 Cf. I *Cor.* 10,4 || 17 Lev. 11,5 || ἐν ante ἀκαθάρτοις om. P^2 || 18 Cf. *Gen.* 49,9 et passim ; I *Pierre* 5,8.

X Lemma 'Ωρ I^1 P : anon. I^2 || 2 τῶν : τὸ I^2 || 3 Cf. *Matth.* 12,30 ; *Lc.* 11,23 || 4 *Éphés.* 6,11 || 4-5 *Prov.* 30,27 a || 5 στρατοπεδεύει I^1 : στρατοπεδεύουσα I^2 P || δὲ supra lin. I^2 || ἀλλ' om. I || 6 παραδίδονται P^2 || 7 τοῦ om. P || 8 ἀσκαλαβώτης P^2 || 9 βασιλέων P^2.

XI Lemma 'Ωρ I^1, anon. I^2 P || 1 ἀσκαλαβώτης P || 2 ὑπερείδεται P^2 || τῇ βασ. δηλονότι : ἤγουν τῇ βασ. I^2 || 6 καὶ οὐκ I^2 || ἀποστρέφ. : + ἐπι in marg. I^1 || καταπτήσει P^1 necnon P^2 ante corr. (+ σ supra lin. P^2) || 7 ἄψυχος I^2.

XII Λέγοις δ' ἂν καὶ λέοντα τὸν πᾶν ἐπαναστὰν αὐτῷ καταγωνιζόμενον, εἴτε κατὰ λόγον ῥώμῃ, εἴτε κατὰ βίον εὐτονίᾳ. [2] Ὁ ἐν Χριστῷ γὰρ λέων εὐόδως πορεύεται, μηδενὸς ἐν τῷ συρίττειν ἢ λακτίζειν ταράττοντος· θαρσεῖ γὰρ τῷ περιποιήσαντι αὐτῷ τὸ τοῦ λέοντος ἀταπείνωτον. [3] Δεύτερον ἀταπείνωτον ὁ διεγείρων τοὺς καθεύδοντας καὶ ἐμβοῶν αὐτοῖς· « Ἔγειρε ὁ καθεύδων καὶ ἀνάστα ἐκ τῶν νεκρῶν »· « ἡ γὰρ νὺξ προέκοψεν, ἡ δὲ ἡμέρα ἤγγικεν ». Διὸ « ὡς ἐν ἡμέρᾳ εὐσχημόνως » περιπατεῖτε, καὶ τὸ « Ἕως πότε ὀκνηρέ, κατάκεισαι; Πότε δὲ ἐξ ὕπνου ἐγερθήσῃ; » [4] Οἰκείως δὲ νῦν μνημονεύσομεν καὶ τοῦ πρὶν ἀλεκτρυόνα φωνῆσαι ἀρνησαμένου Πέτρου τρὶς τὸν κύριον, ἀρξαμένου δὲ κλαίειν πικρῶς, ἀλεκτρυόνος φωνήσαντος καὶ εἰς αἴσθησιν αὐτὸν ἀγαγόντος λόγου τῶν προημαρτημένων καὶ ἀγγείλαντος τὴν ἡμέραν. [5] Τρίτος ὁ τράγος, κατὰ μόνους τοὺς ἑβδομήκοντα « ἡγούμενος αἰπολίου », αὔξων τε καὶ πληθύνων αὐτὸ καὶ ἐπὶ τὰς ἐν ὑψηλοῖς νομὰς ὁδηγῶν· οὐδεμία γὰρ ἀγέλη ζῴων οὕτως ἐπιβαίνει τῶν ὑψηλῶν. Τοιοῦτος ὁ ἡγούμενος Χριστὸς τοὺς ἐν τῷ αἰπολίῳ πρὸς ὕψος ἀνάγων. [6] Τέταρτον ζῷον « ὃ καλῶς διαβαίνει » « βασιλεὺς ἔθνει δημηγορῶν », ὡς οἱ ἀπόστολοι δημηγοροῦντες ἐν ἔθνεσιν, ἔνθα φιλοτιμούμενοι εὐηγγελίζοντο· ὁποῖος ὁ Παῦλος δημηγορῶν Ἀθήνησι καὶ καλῶς διαβαίνων, διερχόμενός τε καὶ ἀναθεωρῶν τὰ σεβάσματα αὐτῶν· ἀπὸ γὰρ τῶν ἐπιγραμμάτων ἐπὶ τὸν περὶ θεοῦ διέβαινε λόγον.

XII Lemma Ωρ I^1 P^1, Ὡργ I^2 : P^2? || 1 πᾶν I : ἅπαν P^1. om. P^2 || ἐπαναστάντα P^2 || αὐτῷ : + καὶ P^2 || κατὰ ἀγωνιζόμενον P^1 || λόγων P^2 || 2 βίων P^2 || λέων γὰρ P^2 || ἐν : αὐτὸν P, om. I^2 || συρίττειν I^1 : συρίζειν I^2, σκιρτῶν P^1, σκιρτᾶν P^2 || 3 θαρσεῖ I^1 : θαρρεῖ I^2 P || 4 ἀταπείνωτον : + ὅ εὐόδως πορεύεται P || 4-5 *Éphés.* 5,14 || ἔγειραι IP || 5 *Rom.* 13,12 || 5-6 *Rom.* 13,13 || 6 εὐσχημόνως ὡς ἐν ἡμέρα P || 6-9 καὶ τὸ — ἡμέραν om. P || *Prov.* 6,9 || post ἐγερθήσῃ sequitur Didymi commentarium in v. 31a. Deinde cum Οἰκείως inc. aliud excerptum Origenis. Lemma Ωρ I^1, anon. I^2 || 7 Cf. *Lc* 22, 56-62 || ἀλέκτορα I^2 || 9 Τρίτος inc. P. Lemma Ωρ P^1 : P^2? || 10 ἑβδομήκοντα I^2 : ο' I^1 P || *Prov.* 30,31 b || 11 ζῴων om. I^1 || 12 ἡγούμενος I^2 : ἡγουμένου I^1 P || Χριστὸς scripsi : Χριστοῦ IP || τοὺς I^2 P : τοῖς I^1 || 12 post ἀνάγων sequitur Didymi commentarium in v. 31 b. Deinde cum Τέταρτον inc. aliud excerptum Origenis. Lemma Ωρ I^1 P^1 : P^2 ?, om. I^2 || 12-13 *Prov.* 30,29 b || ὃ om. I^2 P || 13 *Prov.* 30,31 c || 14 Cf *Act.* 4,21 sq. || 15 διερχόμενός τε om. P.

Paris C.N.R.S.

WILLY RORDORF

LA « DIACONIE » DES MARTYRS SELON ORIGÈNE

Comme celui à qui le présent volume de Mélanges est dédié l'a fort bien souligné [1], le martyre a été d'une importance capitale non seulement dans la vie, mais aussi dans la pensée d'Origène. Si on réunissait tous les textes origéniens relatifs au martyre, on pourrait présenter, à l'aide de ce dossier, une « théologie du martyre » qui excellerait par sa richesse et par sa profondeur [2]. Dans les pages qui suivent, je me propose d'étudier un seul aspect de cette théologie, à savoir l'idée que les martyrs accomplissent un service, une « diaconie [3] » pour le bien des autres fidèles. Je prendrai comme point de départ quelques passages de l'*Exhortation au martyre* que je m'efforcerai d'élucider à l'aide de textes parallèles dans l'œuvre d'Origène; pour terminer, j'essaierai de déceler la provenance des différents éléments dont se compose l'idée de la « diaconie » des martyrs.

En 235, pendant la persécution sous Maximin le Thrace, Ambroise, diacre de Césarée, en Palestine, et Protoctète, prêtre de la même Église, sont emprisonnés. Origène leur adresse un écrit dans lequel il les exhorte à persévérer, même s'ils doivent souffrir pour le nom du Christ [4]. Origène voit dans le martyre non seulement un acte d'obéissance, mais une faveur de Dieu qui permet au fidèle, par une sorte de raccourci, d'échapper aux tentations de ce monde et d'avoir accès aux secrets divins. A la lumière de *Matth.* 19, 27-29, le richissime Ambroise, père de famille, recevra même une récompense infiniment plus grande qu'un « pauvre » martyr : il aura, au ciel, cent fois plus que ce qu'il a eu sur terre!

Or à partir du chapitre 28 de son écrit, Origène pose la question de savoir si le martyre n'a pas une valeur plus grande encore, puisque « précieuse devant le Seigneur est la mort de ses saints » (*Ps.* 115, 6 [116, 15]). Au chapitre 30, il donne la réponse suivante [5] :

1. J. DANIÉLOU, *Origène*, 1948, 21 ss.
2. Une étude comparative d'Origène et de ses contemporains, Clément, Tertullien et Hippolyte, dans ce domaine, serait sans doute très intéressante. Elle révélerait beaucoup de points communs entre les quatre auteurs, mais elle montrerait en même temps qu'Origène dépasse les autres par la finesse de sa pensée et l'équilibre de sa position. (Cf. la bonne présentation par H. V. CAMPENHAUSEN, *Die Idee des Martyriums in der alten Kirche*, 1936.)
3. Le terme est employé par Origène lui-même : *Exh. mart.* 30 (cité *infra* p. 396).
4. Parmi les études de ce texte, signalons en premier lieu P. HARTMANN, *Origène et la théologie du martyre d'après le* ΠΡΟΤΡΕΠΤΙΚΟΣ *de 235* : *EThL* 34, 1958, 773-824, et le mémoire doctoral du même auteur : *La martyrologie d'Origène*, présenté à la Faculté de théologie de l'Université de Louvain en juin 1957, que malheureusement je n'ai pu consulter, de même que la thèse dactylographiée de E. MOGAVERO, *La letteratura di esortazione al martirio* (Fac. des Lettres et de Philos. de l'Université de Turin), 1955-56; en outre : M. PELLEGRINO, *Cristo e il martyre nel pensiero di Origene* : *Divinitas* 3, 1958, 43-76, et 4, 1959, 144-170; G. LOMIENTO, *I topoi nell'Exhortatio ad martyrium di Origene* : *Vetera Christianorum* 1, 1964, 91-112, et, du même, πράγμα e λέξις *nell'Exhortatio ad martyrium di Origene* : *Vetera Christianorum* 2, 1965, 25-66.
5. Je donne la traduction de G. BARDY, *Origène, De la prière. Exhortation au martyre*, 1932, 246 ss.) :

Souvenons-nous aussi des fautes que nous avons commises, et qu'il n'est pas possible d'obtenir, sans le baptême, la rémission des péchés, et encore que, selon les lois évangéliques, on ne peut pas être deux fois baptisé d'eau et d'esprit pour la rémission des péchés, mais que nous est accordé le baptême du martyre, car c'est ainsi qu'il est nommé, comme on le voit lorsqu'aux mots : « Pouvez-vous boire la coupe que je bois » (*Mc* 10, 38), sont ajoutés ceux-ci : « ou être baptisés du baptême dont je suis baptisé ? ». Ailleurs, il est encore dit : « Je dois être baptisé d'un baptême, et combien suis-je pressé jusqu'à ce qu'il soit accompli ? » (*Lc* 12, 50). Remarque encore que le baptême du martyre, reçu par le Sauveur, devint la purification pour le monde, et que, de même (reçu par les hommes), il apporte à beaucoup de purifiés la guérison. Comme ceux qui assistaient à l'autel selon la loi de Moïse semblaient procurer (διακονεῖν) aux Juifs la rémission des péchés par le sang des boucs et des taureaux, ainsi les âmes des croyants frappés pour le témoignage de Jésus n'assistent pas en vain à l'autel du ciel, mais elles procurent (διακονοῦσι) à ceux qui prient la rémission des péchés. En même temps, nous apprenons que, comme le grand prêtre Jésus-Christ s'est offert lui-même en sacrifice, ainsi les prêtres dont il est le chef s'offrent eux-mêmes en sacrifice : c'est pour cela qu'on les voit près de l'autel qui est leur propre demeure. Mais, parmi les prêtres, les uns, irréprochables, offraient d'irréprochables victimes et servaient Dieu; les autres, souillés des taches qu'a décrites Moïse dans le *Lévitique* (21, 17 ss.), étaient écartés de l'autel. Quel est donc le prêtre irréprochable, qui offre une victime irréprochable, sinon celui qui s'empare de la confession (du martyre) et accomplit tout nombre exigé par les comptes du martyre ?...

Origène commence par affirmer que le martyre est un « baptême du sang » qui efface les péchés commis après le baptême d'eau [6]; il rejoint, par là, une tradition courante de son temps qui a ses racines dans la théologie juive du martyre [7]. Mais il n'en reste pas là : il se demande si le « baptême du sang » n'a pas d'effet purificateur *pour d'autres hommes* que le martyr lui-même [8]. Deux raisons l'amènent à poser cette question : d'une part le parallélisme entre le « baptême » dont le Christ est baptisé et le « baptême du sang » du martyr, d'autre part l'affirmation de l'*Apocalypse de Jean* (6, 9) que les âmes des martyrs sont auprès de l'autel céleste. La typologie de l'*Epître aux Hébreux* (en particulier 9, 1 ss.) fournit à Origène la clef pour combiner les deux idées. Les sacrifices d'animaux avaient été ordonnés, dans l'Ancien Testament, pour purifier le peuple de ses péchés. Or, à la différence du grand prêtre juif, le « grand prêtre » Jésus s'est offert lui-même en sacrifice; son sacrifice a par conséquent beaucoup plus de valeur, d'autant plus que c'est un homme sans péché qui l'a offert. Le sacrifice sanglant des « prêtres » du Christ, c'est-à-dire des martyrs, n'aurait-il pas alors au moins la même valeur que celui des prêtres de l'Ancien Testament, lequel, sans être personnel, expiait pourtant les péchés du peuple ? Les martyrs sont par définition des prêtres irréprochables puisqu'ils n'ont pas renié leur maître, ont humblement subi les outrages et se sont détachés du monde [9].

Ces considérations nous autorisent, aux yeux d'Origène, à croire que les âmes des martyrs « procurent à ceux qui prient la rémission des péchés » (διακονοῦσι τοῖς εὐχομένοις ἄφεσιν ἁμαρτημάτων). Reste à savoir ce qu'il faut entendre par là.

Notre texte nous donne une première indication : les âmes des martyrs qui se tiennent auprès de l'autel céleste ont un service *permanent* qu'ils accomplissent en faveur

6. Textes parallèles : *Exh. mart.* 39; *Hom. Lev.* II, 4; *Hom. Num.* X, 2; *Hom. Jud.* VII, 2.

7. Cf. F.-J. Dölger, dans *AuC* II, 1930, 117-141; E. Lohse, *Märtyrer und Gottesknecht* (*FRLANT*, N.F. 46), 1955, 211-213.

8. Remarquons d'emblée que c'est toujours sous forme de question et avec une extrême prudence qu'Origène expose son opinion sur ce sujet.

9. Ce sont les trois conditions du martyre « parfait » qu'Origène expose dans *Exh. mart.* 11; les chapitres 32-39 reprennent et développent ces trois conditions. Il faut se rappeler que l'exhortation d'Origène a une pointe très personnelle puisque Ambroise et Protoctète auxquels le maître alexandrin s'adresse sont tous deux membres du clergé !

de ceux qui les en prient. Il semble évident qu'Origène fait ici allusion à l'*intercession* des martyrs. Il le dira d'ailleurs expressément, aux chapitres 37-38 de son ouvrage : Ambroise, devenu « ami de Dieu » par son martyre, aura la « franchise » nécessaire (παρρησία) pour faire du bien à sa famille, pour l'aider; « car alors tu les aimeras plus raisonnablement, tu *prieras* pour eux avec plus d'intelligence ». D'autres passages origéniens attestent la même pensée. A propos des différents sacrifices d'animaux prescrits en *Nombr.* 28-29, le prédicateur nous dit [10] :

> Notre Seigneur et Sauveur « mené à la boucherie comme un agneau » (*Is.* 53, 7) et offert au sacrifice de l'autel, a procuré la rémission des péchés au monde entier; n'en est-il pas de même pour le sang des autres saints et justes qui a été « répandu, depuis le sang d'Abel le juste jusqu'au sang du prophète Zacharie qui fut tué entre le temple et l'autel » (*Matth.* 23, 35) ? Le sang de l'un n'a-t-il pas été répandu comme celui d'un bouc ou d'une chèvre, bref d'un des animaux qui contribuent à réconcilier le peuple ? Faut-il en faire application aux justes, aux prophètes qui ont été égorgés en ce monde, et à ceux qui disent : « Car à cause de toi, nous sommes affligés tout le jour, nous avons été traités comme moutons de boucherie » (*Ps* 43 [44], 23) ? Faut-il aussi l'appliquer aux puissances d'en-haut qui ont reçu la charge du genre humain ?... Le Seigneur Jésus-Christ... a voulu, dans sa bonté, apporter aux hommes la réconciliation avec Dieu et ainsi jouer à l'égard du genre humain le rôle de l'agneau, victime sans tache et sans faute, par lequel on croit apaiser le courroux de Dieu contre les hommes. De même peut-être, tout ange, toute puissance céleste, tout juste, voire tout saint prophète ou saint apôtre qui *intercède avec insistance* pour les péchés des hommes, peut-il être considéré comme un bélier, un bœuf ou un bouc offert en sacrifice pour obtenir la purification du peuple.

Nous voyons ici exprimé le thème de la « communion des saints », très cher à Origène [11]. Aux anges, aux saints de l'Ancien et du Nouveau Testament (patriarches, prophètes, apôtres) sont maintenant associés les martyrs; par l'effusion de leur sang, ils ont reçu l'honneur de faire partie de l'Église triomphante qui lutte par son intercession, en faveur de l'Église militante, sur terre [12].

Mais dans la pensée d'Origène, la « diaconie » des martyrs ne se limite pas à leur intercession en faveur des fidèles. D'autres textes nous le montrent clairement. Dans l'*Exhortation au martyre* 50, Origène dit d'une manière assez laconique : « Peut-être, de même que nous avons été rachetés par le sang précieux de Jésus (1 *Pierre* 1, 19)..., ainsi par le sang précieux des martyrs seront rachetés (ἀγορασθήσονται) plusieurs hommes ». Qu'est-ce qu'il entend par « rachetés » ? Il me semble que sa réponse est double.

a) Dans un autre passage des *Homélies sur les Nombres* (X, 2), réfléchissant sur la signification chrétienne du verset qui parle de l'effacement des péchés des saints par le ministère d'Aaron et de ses fils (*Nombr.* 18, 1), Origène pose la question [13] : « Comment est-ce avec Ses fils, les apôtres et les martyrs, qu'Il (sc. Jésus-Christ) efface les péchés des saints ? », et il répond :

> Si nous le pouvons, nous essaierons de le montrer par les Saintes Écritures. Écoute d'abord Paul déclarer : « Volontiers je dépenserai et serai dépensé pour vos âmes »

10. *Hom. Num. XXIV* 1. Je donne la traduction d'A. Méhat, dans *Sources chrétiennes* 29, 1951, 548 s.

11. Cf. les références que donne A. Méhat, *loc. cit.*, et J. P. Kirsch, *Die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen im christlichen Alterthum*, 1900, 47 ss.; pour l'ensemble du problème, cf. F. Faessler, *Der Hagios-Begriff bei Origenes*, 1958.

12. A côté des apôtres, les martyrs sont donc les premiers « saints » de l'Église chrétienne, et trouveront en tant que tels leur place dans le culte et la liturgie de l'Église; (cf. à ce sujet, les travaux — souvent contradictoires! — de H. Delehaye, *Les origines du culte des martyrs*², 1933, et de E. Lucius, *Die Anfänge des Heiligenkults in der christlichen Kirche*, 1904; plus récemment P.-Y. Émery, *L'unité des croyants au ciel et sur la terre*, 1962. — Il est intéressant de constater qu'au même moment où l'on commence à croire à l'intercession céleste des martyrs, on commence aussi à reconnaître aux confesseurs le droit de remettre des péchés; cf. H. Karpp, *La pénitence*, 1970).

13. A. Méhat, *op. cit.*, 193 s.

(2 *Cor.* 12, 15). Et ailleurs : « Je suis déjà immolé et le temps de mon retour, — ou de ma dissolution, — est proche » (2 *Tim.* 4, 6). Donc l'Apôtre dit qu'il est dépensé et immolé pour ses correspondants; or quand on immole une victime aux intentions de quelqu'un, c'est pour effacer ses péchés. D'autre part, l'Apôtre Jean écrit dans l'Apocalypse que les martyrs, qui ont été égorgés pour le nom du Seigneur Jésus, se tiennent à l'autel (*Apoc.* 6, 9). Or celui qui se tient à l'autel s'acquitte évidemment des fonctions sacerdotales, et les fonctions sacerdotales consistent à supplier pour les péchés du peuple. Aussi je crains que depuis la disparition des martyrs et la suppression du sacrifice des saints offerts comme victimes pour nos péchés, nous n'obtenions plus la rémission de nos péchés [14].

La dernière phrase nous montre qu'il ne peut pas s'agir ici de la « diaconie » permanente des martyrs qui est d'intercéder en faveur des fidèles. C'est ici *le martyre lui-même*, en tant qu'événement unique, qui procure la rémission des péchés. Quand il n'y a plus de martyrs, quand la série de ces « sacrifices » est interrompue, la rémission des péchés est sérieusement mise en question pour l'Église. Tandis que les autres sacrifices sanglants sont abolis, depuis la venue du Christ (Origène l'affirme expressément : p. ex. *Hom. Num.* XXIV, 1), le « sacrifice » du martyre est nécessaire pour le salut de l'Église [15].

Il est évident qu'Origène rapproche la mort des martyrs de celle du Christ : elle a une valeur expiatoire. Ne met-il pas en question, par là, la valeur unique du sacrifice sanglant accompli une fois pour toutes sur la croix, par le Christ ? Je crois qu'il faut d'abord comprendre complètement la pensée d'Origène, avant de répondre à cette question. Il y a un autre élément dans sa pensée qui montre qu'il a une conception *dynamique* de la rédemption : en effet, le salut que le Christ a acquis, une fois pour toutes, doit être vécu par l'Église, à chaque moment de son histoire. Voyons cet élément de la pensée d'Origène :

b) Comme tous les Pères de l'Église, Origène croit à l'existence des démons et de leur chef, le diable. Et ce n'est pas le résultat d'une spéculation abstraite; partout, il voit ces puissances adverses à l'œuvre; le chrétien ne peut pas ne pas être confronté avec elles; pendant toute sa vie il est aux prises avec elles, il doit livrer bataille contre elles. Ne rappelons que le rite baptismal de la renonciation au diable qu'Origène mentionne plusieurs fois [16]. A partir de son baptême, le chrétien est « soldat du Christ », il doit lutter contre Satan dans l'armée de son maître [17]. Le martyre s'inscrit également dans ce contexte; il est le combat suprême, la victoire définitive du fidèle. Écoutons Origène lui-même [18] :

> Dieu dit par le prophète : « Au temps acceptable je t'ai écouté, et au jour de salut je t'ai secouru » (*Is.* 49, 8). Quel autre temps acceptable y a-t-il donc, sinon celui où, à cause de notre piété envers Dieu dans le Christ, nous sommes solennellement emmenés par des gardiens dans le monde et où nous sommes conduits plutôt comme des triomphateurs que comme des vaincus ? Car les martyrs dans le Christ dépouillent avec lui les principautés et les puissances (cf. *Col.* 2, 15) et triomphent avec lui, en communiant à ses passions et aux exploits qui sont unis à ses passions : parmi lesquels figure le triomphe sur les principautés et les puissances, que vous verrez bientôt défaites et couvertes de honte...

14. Origène prêche donc en temps de paix. Dans un autre texte qui date probablement à peu près de la même époque (entre 244-249), Origène rappelle, non sans nostalgie, le temps de la persécution de 202/3 (*Hom. Jer.* IV, 3, cité par J. Daniélou, *Origène*, 1948, 53 s).

15. Origène essaiera de résoudre le problème de l'absence des martyrs, en temps de paix, en parlant des martyrs « virtuels » dans le peuple des fidèles dont les mérites invisibles, mais connus de Dieu, expient les péchés des autres. La théologie ultérieure, à partir de Cyprien, a développé cette conception.

16. Cf. *Hom. Num.* 12, 4; *Hom. Ex.* 8, 4; *Hom. Jud.* 9, 2; *Exh. mart.* 17. Pour toute la question : H. Kirsten, *Die Taufabsage*, 1960.

17. Cf. à ce propos, A. v. Harnack, *Militia Christi*, réimpr. 1963; les textes origéniens : pp. 98-104. Cf. aussi W. Völker, *Das Vollkommenheitsideal des Origenes*, 1931, 175 ss.

18. *Exh. mart.* 42 : G. Bardy, *op. cit.*, 270 s.

Le martyr participe donc à la victoire du Christ sur les puissances. Si celles-ci étaient complètement vaincues, il n'y aurait plus de participation possible. C'est dire qu'aux yeux d'Origène le Christ *continue* le dépouillement des puissances, dans le temps présent, et il associe les croyants à son œuvre [19].

Or ce qui nous intéresse, dans le cadre de notre sujet, c'est que la victoire des martyrs sur les puissances a un effet bénéfique *pour d'autres croyants*. Dans un remarquable passage de son *Commentaire sur Jean* (VI, § 281-283), Origène dit : [20]

> Il faut croire que la mort des saints martyrs provoque la destruction des puissances malignes, comme si leur patience, leur confession jusqu'à la mort et leur zèle pour la religion émoussaient la pointe des complots (des ennemis) contre leurs victimes; et c'est pourquoi, leur pouvoir s'étant émoussé et relâché, ces puissances malignes en laissent partir, parmi ceux qu'elles avaient vaincus, beaucoup d'autres, libres du fardeau dont elles les avaient chargés et accablés par contrainte. D'autre part, les hommes qui auraient été leurs victimes si ceux qui ont infligé à d'autres les pires traitements n'avaient perdu leurs forces, ne succombent plus à la douleur, car celui qui a offert un tel sacrifice a vaincu cette puissance adverse; aussi, pourrais-je recourir, du moins partiellement, à l'image suivante qui convient à mon propos : en détruisant un animal venimeux, ou en l'endormant par une incantation, ou en le vidant de son venin par quelque autre moyen, on se montre le bienfaiteur d'un grand nombre qui auraient été ses victimes plus tard, s'il n'avait été détruit, endormi ou vidé de son venin. Mais s'il devenait manifeste à l'un de ceux qui ont déjà été mordus qu'il serait délivré du tort causé par la morsure en fixant son regard sur celui qui est mort par le venin [21], en mettant les pieds sur son cadavre, en le touchant après sa mort ou en en mangeant un morceau, il y aurait aussi pour qui aurait été blessé auparavant guérison et bienfait de la part de celui qui a enlevé le venin [22]. Il faut penser que quelque chose de ce genre est accompli par la mort des martyrs très pieux et que beaucoup sont secourus par une puissance inexprimable due à leur mort.

Ce texte n'est pas facile à comprendre. L'image du serpent et son application concrète à la situation du martyre s'expliquent mutuellement. Origène distingue deux catégories de « souffrants » : d'une part, les martyrs qui scellent leur témoignage par la mort, d'autre part le reste des fidèles qui souffrent plus ou moins cruellement à la suite de la « morsure du serpent ». Origène essaie maintenant de montrer l'effet bénéfique de la mort des martyrs pour le reste des fidèles. Il y a deux possibilités : ou bien, par sa défaite, le démon est complètement « vidé de son venin », au point qu'il laisse échapper ceux qu'il avait déjà sous sa domination, ou bien, s'il en a déjà « mordu » quelques-uns (à cause de l'absence de martyres), ceux-ci sont soulagés, voire guéris, dès qu'ils entrent en communion avec un martyr qui leur communique la « puissance inexprimable due à sa mort [23] ».

Une chose est claire : la mort des martyrs procure un bien certain aux fidèles de leur entourage, soit qu'elle les libère du joug de l'esclavage démoniaque, soit qu'elle les aide à supporter la « morsure du serpent ». Origène va jusqu'à dire, en d'autres passages, que

19. Sous l'impression des événements de 1944-45, O. Cullmann a employé, pour exprimer la même idée, l'image de la bataille décisive qui a déjà eu lieu, et du « Victory-day » qui est encore attendu; cf. à ce sujet son étude fondamentale *La royauté du Christ et l'Église dans le Nouveau Testament*, dans : *La foi et le culte de l'Église primitive*, 1963, 11-46.

20. Je donne la traduction de C. Blanc, dans *SC* 157, 1970, 343-345.

21. L'expression ἀποθανόντι τῷ βλάψαντι me semble devoir être rendue ainsi, et non par « sur la mort du coupable », comme le fait C. Blanc.

22. Même remarque qu'en note 21.

23. Les différentes manières d' « entrer en contact » avec la victime qu'énumère Origène, semblent se référer à des expériences antiques de « vaccination »; le trait particulier d'une guérison par le regard fixé sur la victime pourrait être emprunté à *Nombr.* 21, 4 ss (cf. *Jean* 3, 14 s., Eusèbe, *Hist. eccl.* V, 1, 41). On aimerait savoir si le langage d'Origène n'est que figuré, ou s'il fait allusion à une pratique courante du culte des martyrs; voir *infra*, note 35.

c'est pour cette raison que le diable, craignant à l'avance la défaite si souvent éprouvée, hésite à susciter de nouvelles persécutions contre les chrétiens [24]!

Puisque cet enseignement est assez inhabituel pour nous aujourd'hui, il vaudra la peine de voir s'il n'y a pas d'autres textes chrétiens, antérieurs à Origène, qui expriment la même pensée [25]. Un premier texte qui me vient à l'esprit, puisqu'il se rapproche beaucoup du langage même d'Origène, est un passage du récit sur les martyrs de Lyon, en 177, qui dit [26] : « Voici en effet quel fut le plus grand combat qu'ils (les martyrs) menèrent contre lui (sc. le diable) par la véritable charité : (ils luttèrent) afin que la bête, serrée à la gorge, rejetât vivants ceux qu'elle croyait d'abord avoir engloutis [27] ». Une remarque du *Martyre de Polycarpe* [28] reste énigmatique, tant qu'on ne la voit pas dans le même ordre d'idées : « Nous vous écrivons, frères, au sujet des martyrs et du bienheureux Polycarpe, qui par son martyre a pour ainsi dire mis le sceau (ἐπισφραγίσας) à la persécution en la faisant cesser ». L'arrêt de la persécution est mis en rapport direct avec le triomphe de Polycarpe sur le diable [29]! Je crois que les célèbres passages des lettres ignatiennes qui parlent du martyre comme sacrifice pour les autres, se comprennent le plus aisément si on les place dans la même perspective. Ignace, après avoir parlé des hérétiques qui mordent comme des chiens enragés, continue [30] : « Que personne donc ne vous trompe, comme d'ailleurs vous ne vous laissez pas tromper, étant tout entiers à Dieu. Quand aucune querelle ne s'est abattue sur vous qui puisse vous tourmenter, alors vraiment vous vivez selon Dieu. Je suis votre victime expiatoire (περίψημα), et je m'offre en sacrifice (ἁγνίζομαι) pour votre Église, Éphésiens, qui est renommée à travers les siècles. » La mort du martyr contribuera — semble-t-il — à la défaite de l'hérésie qui est une servante du diable!

Il nous est maintenant possible de répondre à la question posée tout à l'heure, à savoir de quelle manière Origène et la tradition patristique antérieure à lui voient le rapport entre le sacrifice unique du Christ sur la croix et les sacrifices répétés des martyrs qui ont, eux aussi, une valeur expiatoire. A vrai dire, il n'y a pas de « concurrence » entre le sacrifice du Christ et le sacrifice du martyr, comme il n'y a pas de concurrence entre le sacrifice du Christ et le sacrifice eucharistique. Tandis que le sacrifice de la croix était unique et d'une valeur universelle, le sacrifice du martyr et le sacrifice eucharistique peuvent être répétés, et ils n'ont qu'une valeur limitée dans l'espace. Par les deux, le sacrifice du martyr et le sacrifice eucharistique, Dieu daigne réactualiser le sacrifice de son Fils, dans un temps et pour une communauté déterminés. Voilà le dénominateur commun de ces deux sacrifices, bien que l'un soit sanglant, et l'autre non-sanglant. Ce n'est pas par hasard qu'aussi bien Ignace d'Antioche (*Rom.* 4, 1; cf. 2, 2; 7, 3) que Polycarpe de Smyrne (*Mart. Pol.* 14, 2-15, 2) comparent leur martyre au sacrifice eucharistique. Le martyre, don de soi « eucharistique » d'un fidèle, a un effet bénéfique pour l'Église à laquelle il appartient, d'autant plus quand il s'agit du chef de cette Église locale [31].

Pour terminer, j'aimerais encore étudier brièvement la question de savoir si nous pouvons dire quelque chose sur la *provenance* des différents éléments qui constituent, selon Origène, la « diaconie » des martyrs.

24. Cf. *Contra Cels.* VIII, 44; *Hom. Num.* X, 2. Il se pourrait qu'Origène pense ici aussi aux conversions provoquées par les martyres, et dont témoignent les apologistes : Justin, *Dial.* 110; Tertullien, *Apol.* 50; etc.

25. Après Origène, cf. p. ex. Cyprien, *Ep.* 39, 2; 60, 2; 77, 2.

26. Eusèbe, *Hist. eccl.* V, 2, 6, trad. G. Bardy, *SC* 41, 1955, 25.

27. A vrai dire, ce texte parle des *lapsi* qui sont « rachetés » par les martyrs encore en vie; ce détail montre que la pénitence accordée par les confesseurs a aussi un double visage : elle est d'une part rémission des péchés, d'autre part délivrance du diable. Cf. aussi l'intercession des martyrs pour les défunts : *Passio Perp.* 7, et les remarques de F.-J. Dölger, *AuC* 2, 1930, 1-40, à ce propos.

28. I, 1, trad. P. Th. Camelot, *SC* 10, [3]1958, 243.

29. Cf. aussi Eusèbe, *Hist. eccl.* V, 1, 6.

30. *Eph.* 8, 1, trad. P. Th. Camelot, *op. cit.*, 77.

31. Cf. aussi Clément d'Alex., *Strom.* IV, 75, 1-2; 87, 2. D'autres textes sont signalés par M. Pellegrino, *Le sens ecclésial du martyre* : *RSR* 35, 1961, 160 ss.; cf., du même, *Eucaristia e martirio in san Cipriano*, in : *Convivium Dominicum*, 1959, 133-150.

1. Quant à l'intercession céleste des martyrs, on a voulu voir ici l'influence du culte des héros païens sur la pensée chrétienne [32]. Avant d'aller si loin, il faut entendre ce que dit Origène lui-même. Dans une *Homélie sur Josué* (XVI, 5), parlant des « Pères » mentionnés en *Hébr.* 11, il explique [33] :

> Ils sont donc déjà en possession de leur promesse à eux... Mais ils sont encore en plein combat, eux aussi, pour leurs frères qui servent dans l'armée de Jésus. Quels sont ces combattants ? demandes-tu, et quel genre de combat mènent-ils ? eh bien ! je pense que tous les Pères qui se sont endormis avant nous combattent avec nous et nous aident de leurs prières. C'est ainsi que je l'ai entendu dire à un des vieux maîtres qui commentait ce passage des *Nombres* : cette synagogue dévorera notre synagogue « comme le veau broute l'herbe verte des champs » (22, 4). Il expliquait : pourquoi a-t-on employé une telle comparaison, si ce n'est pour faire comprendre en cet endroit que la synagogue du Seigneur qui nous a précédés dans les saints absorbera de la langue et de la bouche la synagogue adverse, c'est-à-dire qu'elle détruira nos ennemis par ses prières et ses supplications ?

Qui est le « vieux maître » auquel Origène fait allusion dans ce passage ? Un passage d'une *Homélie sur les Nombres* (XIII, 5) qui donne la même interprétation allégorique de *Nombres* 22, 4, nous permet de répondre à cette question : il doit s'agir d'un juif converti [34]. Il est donc évident que la tradition juive connaissait déjà l'idée d'une intercession des « Pères » endormis en faveur du peuple combattant sur terre. Un texte de la Bible grecque confirme cette thèse. Dans un songe, Judas Maccabée voit apparaître « un homme remarquable par son grand âge et par sa dignité, revêtu d'une prodigieuse et souveraine majesté », et il entend dire : « Celui-ci est l'ami de ses frères, qui prie beaucoup pour le peuple et pour la ville sainte tout entière, Jérémie, le Prophète de Dieu [35]. » L'*Apocalypse de Jean* parle d'ailleurs aussi de la « prière des saints » (8, 3-4); il se pourrait qu'elle entende par là en premier lieu la prière des martyrs (cf. 7, 9.14). Il semble donc qu'Origène s'inspire de cette tradition judéo-chrétienne quand il parle de l'intercession permanente des martyrs, accomplissant ainsi leur service auprès de l'autel céleste.

2*a*) Quant à la conception du martyre comme sacrifice sanglant unique qui efface les péchés d'autrui, à l'instar du sacrifice du Christ, mais d'une manière restreinte, on est tenté d'y voir également l'influence des croyances religieuses païennes, d'autant plus qu'Origène lui-même semble nous mettre sur cette piste. Dans son *Commentaire sur saint Jean*, il dit en effet [36] : « Il est également attesté chez les païens que beaucoup d'hommes se sont offerts eux-mêmes en sacrifice pour le salut de tous lorsque sévissaient des épidémies pestilentielles. La réalité de ces événements est admise par Clément qui, non sans raison, se fie aux chroniques et à qui l'on peut faire confiance [37] ». Origène évoque ces exemples ailleurs aussi [38]. Mais il semble le faire plutôt pour des raisons apologétiques, car il sait très bien que la tradition biblique connaît, elle aussi, de tels sacrifices. Dans le *Commentaire sur Jean* (VI, § 277), il cite d'abord le cas de la fille de Jephté. Il faut surtout mentionner, dans

32. C'est la thèse principale du livre de E. LUCIUS, cf. note 12.
33. Trad. d'A. Jaubert, dans *SC* 71, 1960, 367-369.
34. Cf. G. BARDY, *Les traditions juives dans l'œuvre d'Origène* : *RB* 34, 1925, 232 ss.
35. II *Macc.* 15, 13-14; Origène s'y réfère, en tant que preuve scripturaire de l'intercession des saints endormis : *Sur la prière* XI, 1. Il ne faut pas oublier que Jérémie était considéré, dans la tradition juive, comme un prophète-*martyr*; cf. J. JEREMIAS, *Heiligengräber in Jesu Umwelt*, 1958, 108 ss. Sa tombe en Égypte guérit justement ceux qui sont mordus par des serpents ! Cf. ORIGÈNE, *Comm. Jean* VI, § 281 ss., cité plus haut. A propos de l'intercession d'Élie, cf. P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* IV, 2, [3] 1961, 764 ss. Sur l'ensemble du problème cf. JEREMIAS, *op. cit.* 133 ss., en part. 136 s.
36. VI, § 279, trad. C. Blanc, *op. cit.*, 341-343.
37. Origène se réfère à Clément de Rome, *Epître aux Cor.* 55, 1 ; pour les nombreux exemples grecs et romains de sacrifices pour le bien de la communauté, cf. F. SCHWENN, *Die Menschenopfer bei den Griechen und Römern*, 1915, et G. STÄHLIN, dans *Th WNT* VI, 83 ss.
38. *Comm. Jean* XXVIII, 162; *Contre Celse* I, 31.

ce contexte, la conception du martyre telle que nous la trouvons dans le *IVe Livre des Maccabées*[39]. O. Perler[40] a prouvé l'influence du *IVe Livre des Maccabées* sur Ignace d'Antioche et d'autres écrits chrétiens du 2e siècle. Or Origène, dans son *Exhortation au martyre*, dépend, lui aussi, directement de ce livre[41].

E. Lohse a montré[42] à quel point l'idée d'une valeur expiatoire de la mort des justes et en particulier des martyrs était répandue dans le judaïsme tardif et dans la tradition rabbinique. Aujourd'hui, il faudrait également citer les textes de Qumran bien qu'il n'y ait pas de consensus à propos du « martyre » du Maître de justice[43]. Il semble bien que, à son tour, le Nouveau Testament n'applique pas la conception de la valeur expiatoire de la mort du juste *exclusivement* à Jésus[44]. Origène dépend donc là aussi d'une tradition judéo-chrétienne courante.

2*b*) Sur la provenance de l'idée du dépouillement des mauvaises puissances par le martyre, il n'y a pas de doute possible : elle s'inscrit dans le cadre des conceptions dualistes de l'apocalyptique judéo-chrétienne dont Origène a hérité[45]. Depuis les découvertes de Qumran, nous saisissons beaucoup mieux le vrai visage de ce dualisme : l'homme, en tant que membre de la communauté des justes, est libéré du joug de la domination de l'Esprit des ténèbres, il est « fils de lumière » qui livre un combat acharné à l'adversaire[46]. Il est connu que le Nouveau Testament, en particulier les littératures johannique et paulinienne, est imprégné de ce dualisme éthique. La souffrance et le martyre du fidèle s'inscrivent dans la même perspective[47].

***

Concluons :

1. Il paraît probable que tous les aspects de la « diaconie » des martyrs dont Origène fait état sont issus de la tradition judéo-chrétienne. C'est une preuve de plus que la théologie de l'illustre Père alexandrin est profondément enracinée dans cette tradition; le côté platonicien et gnostique de son système de pensée s'ajoute seulement à la base biblique de sa théologie[48].

2. Il me semble que tous les aspects de la diaconie des martyrs que nous avons trouvés dans l'œuvre d'Origène gardent leur valeur et leur actualité :

a) Les martyrs d'autrefois, membres de la communion des saints du ciel, accomplissent un service permanent d'intercession en faveur de l'Église militante sur terre;

b) L'Église militante a également besoin de ceux qui, dans son sein, souffrent pour le nom du Christ, d'une manière sanglante ou non-sanglante, car la lutte des puissances adverses contre l'Église ne connaît pas de relâche avant le retour en gloire du Fils de Dieu.

Le Corps du Christ sur terre, l'Église visible, complète ainsi ce qui manque encore aux épreuves de son Seigneur (*Col.* 1, 24).

Neuchâtel. Suisse

39. Cf. l'expression ἀντίψυχον 6, 27-29; 17, 20-22; en outre, 1, 11; 7, 8 ss.; 9, 24; 12, 17; 16, 16; 18, 4; la même idée est esquissée déjà en *II Macc.* 7, 37 s.
40. Dans *Riv. arch. crist.* 25, 1949, 47-72.
41. Cf. W. Metcalfe, dans *JThS* 22, 268 s. La liste des emprunts signalés par cet auteur pourrait être allongée : *Exh. mart.* 30 καθάρσιος vient de *IV Macc.* 6, 29.
42. *Märtyrer und Gottesknecht*, 1955, 9-110.
43. Cf. A. Dupont-Sommer, *Les écrits esséniens découverts près de la Mer Morte*, [3]1964, 369-380, et G. Jeremias, *Der Lehrer der Gerechtigkeit*, 1963, en part. 219 ss.
44. Malgré les affirmations contraires d'E. Lohse, *op. cit.*, 193 ss.
45. Cf. J. Daniélou, *Théologie du judéo-christianisme*, 1958, 139-151; *idem*, dans *RSR* 38, 1951, 132-137.
46. Cf. H. W. Huppenbauer, *Der Mensch zwischen zwei Welten*, 1958; en dernier lieu : P. von der Osten-Sacken, *Gott und Belial*, 1969.
47. Il s'agit ici de ce qu'E. Lohse appelle « l'interprétation eschatologique » de la souffrance : *op. cit.*, 199 ss.
48. J. Daniélou, dans son livre classique sur Origène, nous a rouvert les yeux pour voir Origène orthodoxe.

BASIL STUDER

ZUR FRAGE DER DOGMATISCHEN TERMINOLOGIE IN DER LATEINISCHEN UEBERSETZUNG VON ORIGENES' DE PRINCIPIIS

Es ist allgemein bekannt, dass im vierten Jahrhundert die Kontroverse um den Glauben von Nizäa die Trinitätslehre des Origenes in ein anderes Licht stellte, ja dass jene langwierigen Auseinandersetzungen zu einem nicht geringen Teil einen Streit über seine Theologie darstellten. Der veränderte geistige Horizont, andere philosophische Fragestellungen und vor allem eine neue theologische Sicht, forderten zu einer Stellungnahme heraus. Je nach ihrer persönlichen Einstellung mussten zur Zeit des ersten ökumenischen Konzils und besonders nachher die Theologen die Lehre des alexandrinischen Meisters bekämpfen, sie zu korrigieren suchen oder wenigstens über ihre Schwächen schweigend hinweggehen [1].

Es ist nun ohne weiteres verständlich, dass diese neue Lage in einer lateinischen Übersetzung von Origenes' dogmatischem Hauptwerk *De Principiis* nicht ohne tiefere Nachwirkung sein konnte. Tatsächlich ist die Treue seines ersten Übersetzers, Rufins von Aquileia, von Anfang an zu einer Streitfrage geworden. Hieronymus beanstandete sogleich die Übersetzungsarbeit seines früheren Freundes, und seither ist die Kontroverse nie abgeschlossen worden. Noch heute gehört die Frage, wie genau Rufin seine griechische Vorlage wiedergegeben hat, zu den vordringlichen Fragen der Origenes-Forschung. Gewiss haben die zahlreichen Untersuchungen, die in den letzten hundert Jahren im Hinblick auf die Ausgabe des Textes oder die Übersetzungen in die modernen Sprachen, im Zusammenhang mit den Biographien Rufins oder auch des Hieronymus, für eine bessere Kenntnis der antiken Übersetzungskunst und vor allem für die gerechte Beurteilung der Theologie des Origenes geführt worden sind, zu beachtlichen Resultaten geführt [2].

Niemandem würde es heute mehr einfallen, den Text Rufins zu benützen, ohne ihn mit den uns noch verbliebenen griechischen Resten von *De Principiis* oder auch mit ähnlichen, im Original überlieferten Texten nachgeprüft zu haben. Auch wissen wir heute, dass die Beurteilung der lateinischen Übersetzung von *De Principiis* nicht isoliert geschehen darf. Man muss diese vielmehr mit den zahlreichen andern Üebersetzungen des Rufin in Vergleich bringen [3]. Vor allem muss man suchen, sie von den Absichten und

1. Vgl. M. Simonetti, *I Principi di Origene* (Turin, 1968), 9-13.
2. Vgl. die neueste Übersicht über die Forschung bei F. Winkelmann, *Einige Bemerkungen zu den Aussagen des Rufinus von Aquileia und des Hieronymus über ihre Übersetzungstheorie und-methode* : *Kyriakon* (Festschrift J. Quasten) II (Münster, 1970), 532 f. Anm. 1. — Weitere Literatur bei M. Wagner, *Rufinus, the Translator. A Study of his Theory and his Practice as illustrated in his Version of the Apologetica of St. Gregory Nazianzen* (Washington, 1945), XI ff. — Unter den letzten Studien verdienen besondere Beachtung : A. Jaubert, *Origène. Homélies sur Josué* = *SC* 71 (Paris, 1960), 68-82 : Rufin traducteur; M. Simonetti, *op. cit.*, 13-17; F. Winkelmann, *art. cit.*, 532-547.
3. Vgl. dazu besonders die Bemerkungen von R.P.C. Hanson zur italienischen Ausgabe von *De Principiis* von M. Simonetti : *JThS* 21 (1970) 181 ff.

Möglichkeiten des Übersetzers selbst her zu beurteilen [4]. Dabei dürfen indes nicht moderne Masstäbe angelegt werden, sondern man muss von dem ausgehen, was die Spätantike unter Übersetzung verstand [5]. Im besondern wird man heute nicht mehr Hieronymus allzu sehr gegen Rufin ausspielen wollen [6]. Es steht nämlich fest, dass jener bei dogmatischen Texten kaum anders als dieser vorgegangen ist. Auch ihm kam es darauf an, die Origenes-Texte an die Orthodoxie des vierten Jahrhunderts anzupassen [7]. Schliesslich wird man auch mit Genugtuung festhalten, dass für die Interpretation von einer ganzen Reihe von Einzeltexten eine Übereinstimmung erzielt werden konnte [8].

Trotzdem sind wir noch nicht so weit, sagen zu können, dass Rufin's Treue gegenüber dem Urtext von *De Principiis* von allen gleich eingeschätzt würde. Wir stehen noch immer vor beachtlichen Unterschieden in ihrer Beurteilung [9]. Ja, wir sind noch nicht einmal dazu gelangt, mit den gleichen Masstäben an die Texte Rufin's heranzugehen. Man wird es darum nicht als überflüssig erachten, wenn im folgenden versucht wird, an Hand von einigen dogmatischen, sowohl trinitarischen wie christologischen Ausdrücken die Gesichtspunkte etwas zusammenzustellen, die für die Bewertung der lateinischen Übersetzung von *De Principiis* zu beachten sind [10]. Wenn dieser bescheidene Versuch Anklang findet, soll er als eine Weiterführung dessen angesehen werden, was Kardinal Daniélou schon vor mehr als zwanzig Jahren knapp und klar festgestellt hat [11].

Es wurde schon verschiedentlich darauf hingewiesen, dass das Wort *Trinitas* in Rufin's Übersetzung von *De Principiis* im Vergleich zum Gebrauch des entsprechenden Wortes τριάς in den sicher authentischen griechischen Textes des Origenes viel mehr vorkommt [12]. Das ist eine gewiss auffällige Tatsache. Aber sie ist kein stichhaltiger Beweis dafür, dass die Stellen mit *Trinitas* in *De Principiis* durchwegs Einschübe des Übersetzers darstellen [13]. Um die betreffenden Stellen richtig zu würdigen, ist es darum weit wichtiger zu schauen, was hinter dem Gebrauch von *Trinitas* bei Rufin steht. Damit ist weniger gemeint, dass dieses Wort in der theologischen Sprache nicht einfach Dreiheit bedeutet, sondern irgendwie auch den Sinn von Einheit miteinschliesst [14]. Rufin scheint nämlich das Wort eher im

4. Rufins Äusserungen über seine Absichten finden sich zusammengestellt bei M. Wagner, *op. cit.*, 4-11, oder bei F. Winkelmann, *art. cit.*, 534-538. — Die beiden Haupttexte betreffend die trinitarische Orthodoxie sind die folgenden : Rufinus, *Praef.* I, 3 : *GCS* V, 5, 11-15, und *Præf.* II : *GCS* V, 194, 1-4.

5. Vgl. M. Wagner, *op. cit.*, 4; M. Simonetti, *op. cit.*, 3.

6. F. Winkelmann, *art. cit.*, 547, unterstreicht mit Nachdruck die Unterschiede zwischen Rufin und Hieronymus. Doch gleichzeitig weist er darauf hin, dass beide ein wortwörtliches Uebersetzen ablehnen. Ich selbst habe darauf aufmerksam gemacht, dass die beiden bei der Übertragung von Christus-Titeln ähnlich vorgehen : *A propos des traductions d'Origène par Jérôme et Rufin : Vetera Christianorum* 5 (1968) 137-155.

7. Vgl. vor allem V. Peri, *I passi sulla Trinità nelle omelie origeniane tradotte in latino da S. Gerolamo : Stud. Patr.* 6 = *TU* 81 (Berlin, 1962), 155-180. — Vgl. ausserdem F. Winkelmann, *art. cit.*, 534 f. : Rufin über Hieronymus, und F. X. Murphy, *Rufinus of Aquileia (345-411). His Life and Works* (Washington, 1945), 10.

8. Vgl. die zustimmenden Bemerkungen in der Besprechung von M. Simonetti, *I Principi di Origene*, durch R.P.C. Hanson in *JThS* 21 (1970) 181 ff.

9. Es sei auf zwei der neuesten, in der Einschätzung Rufins divergierende Arbeiten hingwiesen. Auf der einen Seite die italienische Übersetzung von M. Simonetti, der sich an G. Bardy anschliesst (vgl. S. 16 f) und von R.P.C. Hanson deswegen in der zitierten Rezension als konservativ bezeichnet wird (S. 181 f). Auf der andern Seite F. H. Kettler, *Der ursprüngliche Sinn der Dogmatik des Origenes* = *Beihefte zur ZNW* 31, Berlin, 1966. — Vgl. zur Frage auch P. Nemeshegyi, *La Paternité de Dieu chez Origène* (Tournai, 1960), 12 f.

10. Es ist besonders gerechtfertigt, eine solche Untersuchung auf die dogmatischen Formeln zu konzentrieren, weil Rufin, wie bekannt ist, in dieser Hinsicht grundsätzlich am Text des Origenes Veränderungen vorgenommen hat. Vgl. dazu M. Simonetti, *I Principi di Origene*, 13 f.

11. J. Daniélou, *Origène* = « *Le Génie du Christianisme* » (Paris, 1948), 10 f.

12. Vgl. vor allem die Zusammenstellung der Texte bei F. H. Kettler, *op. cit.*, 36 f, Anm. 156. — Es ist noch interessant beizufügen, dass im Griech. *Mt. Komm.* 15, 31 : *GCS* X, 443, 2 f, die ἀρχικὴ τριάς vorkommt, während im lateinisch überlieferten Text ein solcher Hinweis fehlt.

13. Es ist bezeichnend, dass sich M. Simonetti von diesem Argument nicht allzu sehr beeindrucken lässt : *I Principi di Origene*, 54 und 166, Anm. 10. — Vgl. zu dieser Frage auch G. Kretschmar, *Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie* = *Beiträge zur Hist. Theologie*, 21 (Tübingen, 1956), 63.

14. R. Braun, *Deus Christianorum. Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien* (Paris, 1962), 155-157, hebt hervor, dass bei Tertullian und bereits schon vor ihm, das Wort *trinitas* den Sinn der Einheit miteinschliesst. Das stimmt sicher für die spätere dogmatische Terminologie. Für Tertullian und seine Zeit ist das weniger sicher. Nach J. Moingt, *Théologie trinitaire de Tertullien*

Sinne von Dreiheit zu gebrauchen [15]. Aber es kann auch einem oberflächlichen Leser nicht verborgen bleiben, dass er das Wort *Trinitas* mehrfach dem Wort *Unitas* gegenüberstellt oder es mit andern Ausdrücken verbindet, die die Einheit der drei Personen herausstellen sollen [16]. Eine solche Denkweise entspricht jedoch der Theologie des Origenes nicht. Nach ihm besteht nämlich die Einheit von Vater und Sohn (und Geist) nicht in der Natur, sondern in der gegenseitigen Zuneigung. Das wurde schon von verschiedenen Autoren klar herausgestellt [17]. In gleicher Weise wurde auch mehr als einmal aufgezeigt, dass Origenes den Begriff der Gleichwesentlichkeit (ὁμοούσιος) für das Verhältnis von Vater und Sohn nicht verwendet, ja ablehnt [18]. Hingegen hat man vielleicht in diesem Zusammenhang einen Text noch zu wenig beachtet. Bei der Behandlung der Einheit Christi stellt Origenes die Natur des ungezeugten Vaters und des gezeugten Sohnes einander gegenüber. Das heisst, er setzt ganz offensichtlich zwei Naturen voraus [19]. Es ist nun aber klar, dass in einem solchen theologischen Kontext τριάς, soweit es überhaupt sich im griechischen Original vorfand, nicht die Einheit von Dreien ausdrücken konnte [20].

Nicht weniger entscheidend für eine Würdigung der *Trinitas*-Stellen in *De Principiis* ist die Berücksichtigung ihres unmittelbaren Kontextes. Mehr als einmal steht vor und nach dem Gebrauch von *Trinitas* einfach *Deus* [21]. Es ist nun aber bekannt, dass für Origenes ὁ θεός, wenn es ohne weitere Bestimmung als Subjekt eines Satzes gebraucht wird, immer den Vater bezeichnet [22]. Im vierten Jahrhundert hingegen legte man, wenigstens im Westen, kein Gewicht mehr auf diese neutestamentliche Redeweise [23]. Man konnte ohne weiteres *Deus* vom Vater, vom Sohn oder einfach der Gottheit aussagen [24]. Von da aus gesehen ist

(3 : Paris, 1966), 789, war *trinitas* damals nichts anderes als ein « *nom de nombre, employé pour souligner et défendre la distinction numérique* ».

15. Vgl. besonders Rufinus, *Expos. Symboli* 33, 20 f : *CC* 20, 169 : « *Ut autem in una eadem in Trinitate divinitas doceatur...* » — *Prol. Apol. Pamphil.* 24 ss : *CC* 20, 233 : « ... *quod sancta Trinitas coaeterna sit et unius naturae uniusque virtutis atque substantiae* » — Die Aussage der Einheit und der Mit-Ewigkeit hat in diesen Stellen den vollen Sinn nur, wenn *trinitas* Dreiheit bedeutet.

16. Vgl. Rufinus, *Apol. ad Anast.* 2, 5-7.9-10 : *CC* 20, 25 : « ... sciat *quod de Trinitate ita credimus quod unius naturae sit unius deitatis unius eiusdemque virtutis atque substantiae... Trinitas in subsistentibus personis, unitas in natura atque substantia.* » — *Apol.c.Hieron.* I, 4, 23 f : *CC* 20, 39 : « *Trinitas in personarum distinctione, unitas in veritate substantiae* ». — *Expos. Symboli* 37, 41 f : *CC* 20, 173; 46, 4 f : 20, 181. — Vgl. dazu den Vergleich der Texte Rufins mit zeitgenössischen Texten (Symbole und Hieronymus) bei V. Peri, *I passi sulla Trinità...* : *Stud. Patr.* 6, 172-176.

17. Vgl. u.a. M. Simonetti, *I Principi di Origene*, 48; P. Nemeshegyi, *La Paternité de Dieu chez Origène*, 85-91; J. Rius Camps, *Comunicabilidad de la naturaleza de Dios segun Orígenes* : *OCP* 36 (1970) 233. — Als Haupttext ist zu zitieren, Origenes, *C. Celsum* 8, 12 : *SC* 150, 200 = *GCS* II, 229. Zu vergleichen mit *Princ.* IV, 4, 1 : *GCS* V, 349, 4-10; I, 2, 6 : *GCS* V, 35, 1-7; III, 6, 1 : *GCS* V, 281, 11 f.

18. Vgl. vor allem M. Simonetti, *op. cit.* 149, Anm. 35; 154, Anm. 51; 156, Anm. 60. Dazu die zustimmende Bemerkung von R.P.C. Hanson in *JThSt* 21 (1970) 182 f. — Weiter J. Rius Camps, *art. cit.* : *OCP* 34 (1968) 15-20, wo der Unterschied zwischem dem ὁμοούσιος — Begriff des Origenes und dem der spätern aufgezeigt wird.

19. Origenes, *Jo. Komm.* 19, 2 : *GCS* IV, 299, 14-16 : « ...ὡς περὶ θειοτέρας φύσεως καὶ ἡνωμένης τῇ ἀγενήτῳ τοῦ πατρὸς φύσει ».

20. Vgl. Origenes, *Princ.* I, 3, 4 : *GCS* V, 54, 11-13. « ... *numquam utique in unitate trinitatis, id est dei patris inconvertibilis et filii eius, etiam ipse spiritus sanctus haberetur...* » — *Princ.* I, 3, 7 : *GCS* V, 60, 17 f. 18 : « *Quod manifestissime indicat apostolus Paulus, unam eandemque virtutem trinitatis exponens... Ex quo manifestissime designatur quod nulla est in trinitate discretio...* » (Erklärung zu *I Kor* 12, 4-7). — Zu beachten sind auch die beiden Stellen, in denen das Wort *trinitas* im Zusammenhang mit der dreifachen Anrufung in der Taufe (*Mt* 28, 19) gebraucht wird : *Princ.* I, 3, 2; I, 3, 5 : *GCS* V, 50, 7; 51, 1. Damit zu vergleichen *Jo.Komm.* 6, 33, 166 : *SC* 157, 254 ff (mit der Anm. 1 auf S. 256). In diesen Texten geht es nämlich um die Dreiheit, die vollständig sein muss.

21. Vgl. Origenes, *Princ.* I, 4, 3 : *GCS* 4, 71, 10-73, 6; I, 6, 4 : *GCS* V, 84, 22-85, 24.

22. Vgl. J. Daniélou, *Origène*, 250 f; G. Gruber, ΖΩΗ. *Wesen, Stufen und Mitteilung des wahren Lebens bei Origenes* (München, 1962), 9°; J. Rius Camps, *art. cit.* : *OCP* 36 (1970) 203 ff. — Origenes selbst nimmt zu dieser Frage ausdrücklich Stellung : *Jo.Komm.* II, 2, 13-15 : *SC* 120, 214 (vgl. Anm. 3).

23. Vgl. dazu K. Rahner, *Theos im Neuen Testament* : *Schriften* I (Einsiedeln, 1954), 91-167.

24. In dieser Hinsicht ist es interessant zu sehen, wie Rufin das Wort *Deus* erklärt und *Deus* dem Wort *Dominus* (für Christus) gegenüberstellt. Vgl. *Expos. Symboli* 4, 9-11 : *CC* 20, 137 : « *Deus, secundum quod opinari potest humana mens, naturae ipsius vel substantiae, quae super omnia, appellatio est.* » — 5, 1 : *CC* 20, 140 : « *Multo magis ergo Deus cum unus dicitur, unus non numeri sed universitatis vocabulo nuncupatur... Similiter et de Domino accipiendum est quod unus sit Dominus Iesus Christus...* » — 5, 40 f : *CC* 20, 141 : « *Quantum autem exspectat ad illam deitatis immortalem substantiam, quae una ei eademque cum Patre est...* » — 37, 3-8 : *CC* 20, 171 f : « *Hi igitur qui supra in uno Deo credere edocti sunt sub mysterio Trinitatis credere etiam hoc debent : unam esse ecclesiam sanctam... in qua unus Deus creditur Pater et unus Dominus*

es mehr als fraglich, ob in Texten, in denen von *Deus* die Rede ist, das Wort *Trinitas* einem ursprünglichen τριάς entspricht [25]. Ebenso gibt es Stellen, die wohl vom Vater und vom Sohn, aber nicht vom Heiligen Geiste handeln [26]. Auch in ihnen hat der unvermittelt auftauchende Gebrauch von *Trinitas* oder selbst die unerwartete Erwähnung von allen drei Personen keine Berechtigung.

Beachtung der sonst bei Rufin üblichen Terminologie und die Berücksichtigung des Kontextes, diese beiden Kriterien gelten auch ganz allgemein für trinitarische Stellen von *De Principiis*, ob in ihnen das Wort *Trinitas* vorkommt oder nicht. Daher stellt sich die Frage, ob ein Text, in dem *substantia* und *natura* als Doppelausdruck vorkommt, als wörtliche Entsprechung von Origenes-Texten angenommen werden darf [27]. Gewiss finden wir auch in griechisch überlieferten Schriften οὐσία und φύσις oder auch ὑπόστασις und οὐσία parallel gestellt [28]. Solche Fälle sind aber eher selten. Anderseits ist bekannt, dass Rufin auch sonst es liebt, ein griechisches Wort mit zweien wiederzugeben [28a]. Vor allem jedoch darf nicht übersehen werden, dass die fraglichen Termini im Griechischen dazu verwendet werden, um zwei Individuen oder verschiedene Dinge zu bezeichnen, während der Doppelausdruck *substantia et natura* die Einheit der göttlichen Personen hervorheben soll [29]. Aus ähnlichen Gründen kann der Ausdruck

Iesus Christus Filius eius et unus Spiritus Sanctus. » — Wenn in diesen Texten *Deus* auf den Vater oder auf die göttliche Substanz bezogen wird, so kann es anderswo auch einfach den Sohn bezeichnen : *Expos. Symboli* 11, 10-12 : *CC* 20, 148 : « *Anima ergo media et in secreta rationabilis spiritus arce Verbum Dei capiente, absque ulla qua suspicaris iniuria Deus est natus ex virgine.* » — Vgl. *Expos. Symboli* 17, 11 : *CC* 20, 153.

25. Vgl. ORIGENES, *Princ.* I, 6, 4 : *GCS* V, 85, 17 ff : « ... *cum solius Dei, id est Patris et filii ac spiritus sancti naturae id proprium sit, ut sine materiali substantia... intellegatur existere.* » — IV, 2, 7 (14) : *GCS* V, 319, 22 f : « *Igitur de deo, id est de patre et filio et spiritu sancto, ab his viris divino spiritu repletis principaliter designatur...* » Zu vergleichen mit dem griechischen Texte der Philokalie : *GCS* 319, 5 f : « τὰ περὶ θεοῦ ἀναγκαίως ὡς προηγούμενα τέτακται καὶ τοῦ μονογενοῦς αὐτοῦ.

26. Vgl. ORIGENES, *Princ.* I, 6, 2 : *GCS* V, 80, 10-12 (Erklärung zu *I Kor* 15, 24-27, wo nur vom Vater und Christus die Rede ist) : « *non enim in his bonitas substantialiter inest, sicut in deo et Christo eius et in spiritu sancto. In hac enim sola trinitate, quae est auctor omnium, bonitas substantialiter inest.* » — IV, 4, 1 (28) : *GCS* V, 350, 22 f (der Kontext spricht von *Deus* und *Filius*) : « ... *ea quae de patre et filio et spiritu sancto dicuntur. Haec enim sola trinitas est, quae omnem sensum intellegentiae non solum temporalis, verum etiam aeternalis excedit.* » — Man beachte, wie in beiden Texten das Wort *Trinitas* durch ein *enim* mit dem Vorausgehenden wird. V. PERI, *I passi sulla Trinità...: Stud. Patr.* 6, 177 f, hat ein ähnliches Vorgehen bei Hieronymus festgestellt und daraus auf Interpolationen geschlossen.

27. ORIGENES, *Princ.* I, 2, 6 : *GCS* V, 34, 22-35, 1 : « *Ita etiam scriptum est : Et genuit Adam Seth secundum imaginem suam et secundum speciem suam. Quae imago etiam naturae ac substantiae patris et filii continet unitatem.* » — Dieser Text ist zu vergleichen mit IV, 4, 9 (36) : *GCS* V, 361, 14-363, 3, wo zweimal der Ausdruck « *unius naturae uniusque substantiae* » für die geistigen Wesen gebraucht wird und zugleich die Rede ist von « *omnem substantiam, quae aeternae illius naturae participium trahit.* » — Vgl. auch *Num. Hom.* 12, 1 : *GCS* VII, 95, 10-13 : « *Est ergo haec trium distinctio personarum in Patre et Filio et Spiritu Sancto, quae ad pluralem puteorum numerum revocatur. Sed horum puteorum unus est fons : una enim substantia est et natura Trinitatis.* » *Hom. Lev.* 13, 4 : *GCS* VI, 474, 11 : « ... *una enim voluntas est et una substantia.* » — *Röm. Komm.* 7, 13 : *MGH* 14, 1141AB : « ... *naturam Trinitatis et substantiam unam esse quae est super omnia.* »

28. Vgl. besonders ORIGENES, *Orat.* 27, 9 : *GCS* II, 369, 18 ff, wo es heisst, dass das Himmelsbrot der φύσις λογική und seiner οὐσία entsprechen muss. — Weitere Texte mit φύσις und οὐσία bei J. RIUS CAMPS, *art. cit.*, 34 (1968) 11-13.30. — Für οὐσία und ὑπόστασις, vgl. *C. Celsum* 8, 12 : *SC* 150, 200, mit der Anm. 1, wo andere Texte angegeben sind; dazu auch *Jo. Komm.* I, 10, 74 f : *SC* 120, 254 f, mit Anm. 1.

28a. Vgl. M. WAGNER, *Rufinus, the Translator*, 36 f. — Dazu ist zu bemerken, dass Rufin Hieronymus vorgeworfen hat, in der Übersetzung von *Lk. Hom.* 4, 4 zu « *substantiae eius* » die Worte « *atque naturae* » hinzugefügt zu haben : RUFINUS, *Apol. c. Hieron.* II, 31, 14 f : *CC* 20, 106. Vgl. V. PERI, *I passi sulla Trinità...: Stud. Patr.* 6, 164. — Vgl. auch die Übersetzung Rufins zu EUSEBIUS, *Hist. Eccl.* I, 2, 1 : *GCS* 9-1, 10, 11f = 11, 8 f.

29. Vgl. ORIGENES, *Orat.* 15, 1 : *GCS* II, 334, 4 f, wo es heisst, dass der Sohn κατ' οὐσίαν καὶ ὑποκείμενον vom Vater verschieden ist, oder *C. Celsum* 8, 12 : *GCS* II, 229, 32 f = *SC* 150, 200, wo gesagt wird, dass Vater und Sohn ὑποστάσει zwei Dinge sind. Dazu, M. SIMONETTI, *I Principi di Origene*, 542, Anm. 7, sowie C. BLANC, *Origène. Commentaire sur saint Jean : SC* 120, 401 f. — Interessant ist auch ein Vergleich zwischen *Jo. Komm.* I, 28, 200 : *SC* 120, 158, wo es heisst, dass man wohl die ἐπίνοιαι, unterscheiden könne, aber nicht für die οὐσία das Gleiche tun dürfe, mit *Princ.* IV, 4, 1 (28) : *GCS* V, 350, 10-14 : « ... *cum in his omnibus* (vita, sapientia, etc.) *perfecte dei patris substantia censeatur. Non enim ab eo dirimi haec vel ab eius possunt umquam substantia separari. Quae quidem quamvis intellectu multa esse dicantur, re tamen et substantia unum sunt, in quibus plenitudo est deitatis.* » Vgl. dazu M. SIMONETTI, *op. cit.*, 141 f, Anm. 3.

natura trinitatis nicht als getreue Übertragung erachtet werden [30]. Wohl bereitet es keine Schwierigkeit anzunehmen, dass Origenes von der φύσις Gottes oder auch von der φύσις des Vaters, der φύσις des Sohnes und der φύσις des Geistes gesprochen hat [31]. Doch die Formel φύσις τῆς τριάδος ist bei ihm nicht zu erwarten [32].

Noch wichtiger ist indes für eine Auslegung der trinitarischen Texte in *De Principiis* das, was man das theologische System des Origenes nennen könnte. Dieses zeichnet sich in trinitarischer Hinsicht durch zwei Grundzüge aus. Auf der einen Seite setzt es die Überragenheit des Vaters und die entsprechende Unterordnung des Sohnes und Geistes, also eine Stufung, respektive, die Ungleichheit der drei göttlichen Personen voraus [33]. Auf der andern Seite stehen im System des Origenes nicht einfach göttliches und geschöpfliches Leben einander gegenüber. Die Stufung im obersten Sein setzt sich im ganzen Bereich des Seins fort. Der Vater steht über dem Sohn, der Sohn über den andern Geschöpfen, sodass wir es mit einer Dreistufung allen Lebens zu tun haben. So befindet sich das Wort (eventuell zusammen mit dem Geist) zwischen Gott und allen Wesen. Es ist Eines und Vieles, Wahrheit und Bild, θεός zwischen ὁ θεός und θεοί [34]. Mit andern Worten, anders als die nizänische Theologie, in deren Bann Rufin seine Übersetzungsarbeit leistet, ist Origenes weder dazu bereit, die göttlichen Attribute, die er in der Schrift oder in der zeitgenössischen Philosophie vorfindet, in gleicher Weise den drei Personen zuzuschreiben, noch will er gewisse Aussagen, wie Ungewordenheit oder Körperlosigkeit, ihnen einfach reservieren. Texte, die also zu diesem theologischen System in Widerspruch stehen müssen doppelt und dreifach geprüft werden, ob und in welchem Masse sie die Gedankenwelt des Origenes wiederspiegeln. Einige typische Beispiele mögen das im näheren erläutern.

In seiner Überragenheit erweist sich der Vater als Ursprung allen Seins [35]. In ganz besonderer Weise indes ist er Quelle der Gottheit (αὐτόθεος) und der Güte (αὐταγαθός) [36].

30. Vgl. ORIGENES, *Princ.* I, 5, 3 : *GCS* V, 72, 25 f : « *Non enim trinitatis natura habere aliquid compositionis ostensa est...* » — II, 4, 3 : *GCS* V, 131, 16 f : « *Natura enim trinitatis modum visionis excedit...* » — IV, 4, 5 (32) : *GCS* V, 8 ff : « *Unum enim atque idem est spiritus sancti participium sumere, quod est patris et filii, quippe cum una et incorporea natura sit trinitatis.* » — Man beachte wiederum das *enim* in allen drei Texten. — Vgl. auch RUFINUS, *Apol. c. Hieron.* II, 12, 15-18 : *CC* 20, 92 : « ... *bonae illi et et incommutabili ac simplici naturae Trinitatis convenire... quae Deus non tam irascentis infert...* », sowie *Is. Hom* I, 2 : *GCS* VIII, 244, 25 : « *Nec putes Trinitatis dissidere naturam* ».

31. Vgl. ORIGENES, *Princ.* I, 2, 6 : *GCS* V, 35, 9-15 : « *Observandum namque est, ne quis incurrat in illas absurdas fabulas... ut divinam naturam in partes vocent et deum patrem quantum in se est dividant, cum hoc de incorporea natura vel leviter suspicari non solum extremae impietatis sit, verum etiam ultimae insipientiae, nec omnino vel ad intellegentiam consequens, ut incorporeae naturae substantialis divisio possit intellegi.* » — I, 1, 8 : *GCS* V, 26, 5 f : « *quod vero ad naturam pertinet deitatis, hoc inter patrem et filium constat.* » — IV, 4, 8 (35) : *GCS* V, 360, 7-10 : « *Illa enim natura soli sibi cognita est. Solus enim pater novit filium, et solus filius novit patrem, et solus spiritus sanctus perscrutatur etiam alta dei.* » — I, 8, 3 : *GCS* V, 100, 11-18 : « *Nulla ergo natura est, quae non recipiat bonum vel malum, excepta dei natura... et Christi... Similiter quoque et natura spiritus sancti... naturaliter enim vel substantialiter sancta est.* » — IV, 4, 9 (36) : *GCS* V, 362, 11 f. — Damit sind zu vergleichen : *C. Celsum* 6, 64 : *GCS* II, 134, 16 f. — *Jo. Komm.* 13, 25 : *GCS* IV, 244, 22-25 : die φύσις Gottes ist πνεῦμα 19, 6 (1) : *GCS* IV, 305, 13-17.

32. Das würde auch dem oben in Anm. 19 zitierten Text aus *Jo Komm.* 19, 2, widersprechen.

33. Vgl. M. SIMONETTI, *I Principi di Origene*, 48 f; G. KRETSCHMAR, *Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie*, 63; G. GRUBER, ΖΩΗ 90-120; J. RIUS CAMPS, *art. cit.* : *OCP* 34 (1968) 24-37. — Frühere Urteile über den Subordinatianismus des Origenes sind zusammengestellt bei P. NEMESHEGYI, *La Paternité de Dieu chez Origène*, 55-60.
Als Haupttexte sind zu zitieren : ORIGENES, *Jo Komm.* II, 10, 73 ff : *SC* 120, 252-256; *C. Celsum* 8, 12 : *SC* 150, 198 ff; *SC* 147, 20 ff, mit Anm. 1 auf S. 22 f; *Héracl.* 4, 24 ff ; *SC* 67, 62. — *C. Celsum* 6, 64 : *SC* 147, 338 ff; 8, 14 : *SC* 150, 204.

34. Ueber die Stufung des ganzen Seins handelt vor allem G. GRUBER, ΖΩΗ 120-127. — Ueber das Eine und Viele, vgl. J. DANIÉLOU, *Origène*, 254 ff; über Wahrheit und Bild siehe den umstrittenen Text von *Princ.* I, 2, 6 : *GCS* V, 36, 7-10, mit dem Kommentar von M. SIMONETTI, *I Principi di Origene*, Anm. 42; über die Mittelstellung von θεός zwischen ὁ θεὸς und θεοί vgl. J. DANIÉLOU, *Origène*, 250 f, und G. GRUBER, ΖΗΩ, 124.

35. Vgl. die Texte mit dem Thema ἀρχή bei J. RIUS CAMPS, *art. cit.* : *OCP* 36 (1970) 233 Anm. 2, sowie bei G. GRUBER, ΖΩΗ 98-120. Besonders zu beachten, ORIGENES, *Mt. Komm.* 9 : *GCS* X, 82, 25-83, 25, wo der Vater als eigentliche Lebensquelle erscheint.

36. Vgl. J. RIUS CAMPS, *art. cit.* : *OCP* 36 (1970) 203-214, und G. GRUBER, ΖΩΗ 104-106, über die αὐτο-Komposita; 210-214. Es sei besonders auf *C. Celsum* 5, 11 : *SC* 147, 40 ff verwiesen.

Zwar ist auch der Sohn Weisheit, Wahrheit und Gerechtigkeit in sich selbst, und kommt aus dem Geist die Heiligkeit [37]. Doch allein der Vater ist so Gott und Güte, dass alle andern Wesen, auch der Sohn, nur durch Teilnahme göttlich und gut sind [38]. Darum kann man den Satz : „*In hac enim sola trinitate, quae est auctor omnium, bonitas substantialiter inest*", nicht als wortgetreue Übertragung ansehen [39]. Und das um so weniger, als an andern Stellen in *De Principiis* selbst der Vater allein als Prinzip der Gottheit und Güte erscheint [40].

Mit der Transzendenz des Vaters ist auch gegeben, dass er allein ungeworden und, was bei Origenes auf dasselbe hinauskommt, ungezeugt ist [41]. Er ist der ungewordene Vater [42]. Alles andere ist geworden, der Sohn und der Geist nicht ausgenommen. Auch sie sind Geschöpfe. Sie sind es gewiss in einem andern Sinn als die andern Geschöpfe; denn alles andere ist durch sie geworden. Trotzdem sind auch sie geworden [43]. Daher kann es im Urtext nicht einfach geheissen haben, dass ausser der Natur des Vaters und des Sohnes und des Geistes alles von Gott gemacht worden ist [44]. Wenn man zudem noch bedenkt, wie eng mit der Gewordenheit die Körperlichkeit, die Wandelbarkeit, die Sichtbarkeit und die Sterblichkeit verbunden sind, muss man sich bei einer ganzen Reihe von andern Texten ebenfalls fragen, ob sie dem ursprünglichen Wortlaut entsprechen, es sei denn, man setze in den Darlegungen des Origenes selbst eine weitgehende Inkongruenz voraus [45].

37. Vgl. G. GRUBER, ΖΩΗ 105 : „*Doch benützt (Origenes) platonisches Begriffsmaterial zum Aufbau seines theologischen Systems, und dabei ist eine zweifache Ähnlichkeit festzustellen : 1) die Anwendung des Präfixes αὐτό — für die jeweilige Ur-Vollkommenheit; 2) ihre Anwendung auf verschiedenen Ebenen : „Urgut" und „Urgott" für den Vater, die andern Ur-Eigenschaften für den Sohn.*" — Ueber den Hl. Geist als Quelle der Heiligkeit, vgl. G. GRUBER, ΖΩΗ, 185-188. Es ist allerdings bezeichnend, dass die hier zitierten Texte zum grössten Teil aus lateinisch über lieferten Texten stammen. Dazu auch S. 214, wo erklärt wird, welche Urvollkommenheiten dem Heiligen Geist zukommen.

38. Vgl. ORIGENES, *Jo. Komm.* II, 2, 13-18; 3,19 f: SC 120, 214-220.

39. ORIGENES, *Princ.* I, 6, 1 : *GCS* V, 80, 11 f. — Es ist zu beachten, wie im Kontext von einer dreifachen Partizipation gesprochen wird : „*et tunc sunt in beatitudine, cum de sanctitate et sapientiae ac de ipsa deitate participant*" (80, 13 f). Diese drei Qualitäten würden gut dem Geist, Sohn und Vater entsprechen, aber nicht die *bonitas*. Zum mindesten macht der so vorliegende Text die nötigen Unterscheidungen nicht. — Vgl. auch *Princ.* I, 4, 2 : *GCS* V, 64, 17-65, 2 : „*Verum nos volentes divina in nos beneficia demonstrare, quae nobis per patrem et filium et spiritum sanctum praebentur, quae trinitas totius est sanctitatis* fons..."

40. Vgl. vor allem ORIGEN, *Princ.* I, 3, 8 : *GCS* V, 61, 13-62, 10, und I, 8, 3 : *GCS* V, 100, 11-21, wo Vater, Sohn und Geist in verschiedener Weise als Urgüter erscheinen. — Dazu *Princ.* I, 3, 7 : *GCS* V, 60, 1-5 : « *Porro autem nihil in trinitate maius minusve dicendum est, cum unus deitatis fons verbo ac ratione teneat universa, spiritu vero oris sui, quae digna sunt sanctificatione sanctificet.* » — Der erste Teil des Textes widerspricht dem System des Origenes und muss als Einschub angesehen werden. Beim zweiten Teil besteht die Schwierigkeit, dass *Ps.* 32, 6 erst später trinitarisch gedeutet wird. Vgl. M. SIMONETTI, *I Principi di Origene*, 177, Anm. 51. Aber der Text zeigt wenigstens, dass für Origenes der Vater die einzige Quelle der Gottheit ist. Er ist es, der durch das Wort alles zusammenhält und durch den Geist alles heiligt. — Im übrigen ist zu sagen, dass alle diese Aussagen, die von Quelle und Teilhabe sprechen, relativ zu verstehen sind, das heisst entsprechend der Stufung des Sein.

41. Vgl. M. SIMONETTI, *I Principi di Origene*, 121, Anm. 15; 239, Anm. 33; 497, Anm. 6. — Noch immer nützlich für diese Frage ist G. L. PRESTIGE, *Dieu dans la pensée patristique* (Paris, 1955), 54-66.

42. Vgl. die Texte bei P. NEMESHEGYI, *La Paternité de Dieu chez Origène*, 36, Anm. 3 u. 4; 62 f. 80 f. — Von besonderer Wichtigkeit ist ORIGENES, *Princ.* I, 2, 6 : *GCS* V, 37, 7-9 : « *Ita ergo et filii ab eo subsistentia generatur. Quod necesse est imprimis suscipi ab his, qui nihil ingenitum, id est innatum, praeter solum deum patrem fatentur.* » Zu vergleichen mit den von KOETSCHAU angegebenen Texten : HIERONYMUS, *Ep.* 124, 2, und ORIGENES, *Jo. Komm.* II, 10. Dazu auch *Jo. Komm.* 13, 25 : *GCS* IV, 249, 18-22.

43. Vgl. zu dieser Frage M. SIMONETTI, *op. cit.*, 48. 52 f. 119. 542 f. — Ebenso P. NEMESHEGYI, *op. cit.*, 80, sowie A. LAMINSKI, *Der Heilige Geist als Geist Christi und Geist der Gläubigen* (Leipzig, 1969), 122, Anm. 14 : Der Heilige Geist als Geschöpf bei Eusebius und Origenes nach *Jo* 1, 3. — Dass das Wort geworden ist, aber anders als die übrigen Geschöpfe, wird hervorgehoben in *Jo. Komm.* VI, 6, 37 : *SC* 157, 156, oder im bekannten Text von *C. Celsum*, 6, 17 : *SC* 147, 222.

44. ORIGENES, *Princ.* IV, 4, 8 (35) : *GCS* V, 359, 9-14 : « *Post haec iam omnia, quae sunt, a deo facta esse, et nihil esse quod factum non sit praeter naturam patris et filii et spiritus sancti..., et quod volens deus, qui natura bonus est, habere quibus bene faceret et qui adeptis suis beneficiis laetarentur fecit se dignas creaturas.* » — Man beachte, dass *Deus* als Schöpfer erscheint, und zwar Gott, der seiner Natur nach gut ist. — Vgl. dazu *Princ.* I, 3, 3; *GCS* V, 50, 14 f; I, 4, 3 : *GCS* V, 65, 10 ff.

45. Vgl. dazu J. DANIÉLOU, *Message évangélique et culture hellénistique aux IIe et IIIe siècles* (Tournai, 1961), 302-309, wo aufgezeigt wird, wie nach den vom mittlern Platonismus beeinflussten Texten die Transzendenz Gottes diese Eigentümlichkeiten zugleich ausschliesst. — Vgl. auch M. SIMONETTI, *I Principi di Origene*, 48, wo der Zusammenhang dieser Eigentümlichkeiten ebenfalls vorausgesetzt wird.

Kann im Original gestanden haben, dass der Trinität es allein zukommt, in einem unkörperlichen Leben zu existieren, während es die geschaffenen Geistwesen nur in der *substantia materialis* können und aus diesem Grund auch imstande sind sich zu verwandeln [46]? Ebenso ist es mehr als fraglich, dass Origenes selbst geschrieben hat, die Natur des Vaters, des Sohnes und des Geistes sei selbst unveränderlich und ewig, die himmlischen Kräfte aber und die mit ihnen verwandte menschliche Seele seien es durch die Teilnahme am göttlichen Licht [47].

Einen besondern Fall stellt in diesem Zusammenhang die Unsichtbarkeit Gottes dar. Für Origenes ist nämlich alles Gewordene auch sichtbar [48]. Ohne Zweifel unterscheidet er die körperliche von der geistigen Sichtbarkeit [49]. Doch die geistige Sichtbarkeit, oder sagen wir besser die Erkennbarkeit, schreibt er dem Sohn und dem Geist so gut wie den geistigen Wesen zu. Darum können sie auch den Menschen erscheinen [50]. Allein der Vater ist im vollen Sinne unsichtbar. Er ist denn auch nie in der Welt erschienen [51]. Höchstens seine Macht ist erkennbar [52]. Das heisst, er offenbart sich in seinem Wort [53]. Doch auch

46. ORIGENES, *Princ.* II, 2, 2 : *GCS* V, 112, 15-113, 1 : « *Si vero inpossibile est hoc ullo modo adfirmari, id est quod vivere praeter corpus possit ulla alia natura praeter patrem et filium et spiritum sanctum, necessitas consequentiae ac rationis coartat intellegi principaliter quidem creatas esse rationabiles naturas, materialem vero substantiam opinione quidem et intellectu solo separari ab eis et pro ipsis vel post ipsas effectam videri, sed numquam sine ipsa eas vel vixisse vel vivere : solius namque trinitatis incorporea vita existere recte putabitur. Ut ergo superius diximus, materialis ista substantia huius modi habens naturam, quae ex omnibus ad omnia transformetur, cum ad inferiores quosque trahitur, in crassiorem corporis statum solidioremque formatur, ita ut visibiles istas mundi species variasque distinguat...* » — Vgl. auch I, 6, 6 : *GCS* V, 85, 14-24; IV, 4, 5 : *GCS* V, 356, 6-13. — Es ist auch zu beachten, wie im lateinischen Text von der Tatsache, dass in Gott das Gute *substantiale* ist, auf die Einfachheit der Trinität geschlossen wird : *Princ.* I, 5, 3 : *GCS* V, 72, 23-73, 1 : « *... quia non substantiale sit ipsis* (virtutibus) *bonum, quod utique in solo Christo et in spiritu sancto evidenter ostendimus, sine dubio utique et in patre. Non enim trinitatis natura habere aliquid compositionis ostensa est, ut haec ei consequenter videntur accidere.* » Eine solche Schlussfolgerung widerspricht jedoch nicht nur der Auffassung, dass der Vater allein Urgut ist, sondern auch der Äusserung, wonach er allein einfach ist : *Princ.* I, 1, 6 : *GCS* V, 21, 10-22, 3. Vgl. auch den in Anm. 29 zitierten Text aus *Or.* 15, 1, nach dem der Sohn κατ' οὐτσίαν καὶ ὑποκείμενον anders ist als der Vater. — Vgl. ferner *Princ.* III, 6, 1 : *GCS* V, 281, 6-282, 20, wo Rufin gegenüber Hieronymus einen kürzen und sicher abgeänderten Text bietet. Dazu M. SIMONETTI, *op. cit.*, 465, Anm. 11. — Trotz den verschiedenen Schwierigkeiten will M. SIMONETTI, *op. cit.*, 54. 67 f, nicht ausschliessen, dass nach Origenes selbst die Trinität allein unkörperlich und unveränderlich ist. Doch selbst wenn wir annehmen müssten, dass Origenes vom Vater allein die Ungewordenheit und absolute Einfachheit ausgesagt und trotzdem von allen drei Personen in gleicher Weise die Unkörperlichkeit ausgesagt hätte, müssten wir doch zugeben, dass in der lateinischen Übersetzung das funktionale Denken zu wenig zur Geltung kommt. Das heisst, wir könnten nicht übersehen, dass Rufin den Begriff der Unkörperlichkeit simplifiziert hat. Vgl. dazu *Princ.* I, 2, 11 : *GCS* V, 44, 13-21, wo ursprünglich die Unveränderlichkeit des Sohnes wohl auf die Weisheit und Gerechtigkeit bezogen war, oder *C. Celsum* 4, 14 f : *SC* 136, 216 ff, wo eine Veränderung des Wortes durch die Menschwerdung ausgeschlossen wird.

47. ORIGENES, *Princ.* IV, 4, 9 (36) : *GCS* V, 362, 11-17 (mit dem ganzen Kontext) : « *Non solum autem, sed quoniam ipsa patris et filii et spiritus sancti natura, cuius solius intellectualis lucis universa creatura participium trahit, incorrupta est et aeterna, valde et consequens et necessarium est etiam omnem substantiam, quae aeternae illius naturae participium trahit, perdurare etiam ipsam semper et incorruptibilem et aeternam, ut divinae bonitatis aeternitas etiam in eo intellegatur, dum aeterni sunt et hi, qui eius beneficia consequuntur.* » — Vgl. IV, 4, 1 (28) : *GCS* V, 350, 19-26. Dazu auch II, 2 : *GCS* V, III, 28-113, 10 : *De perpetuitate corporeae naturae*, sowie die Texte über die Mit-Ewigkeit des Wortes, die bei M. SIMONETTI, *op. cit.*, 543, Anm. 12, zitiert sind., wie auch II, 3, 2 : *GCS* V, 116, 16-117, 6, über die Unveränderlichkeit der Seele.

48. ORIGENES, *Princ.* IV, 3, 15 : *GCS* V, 347, 5-22 : « Das Unkörperliche der Griechen wird mit dem Unsichtbaren der Bibel gleichgesetzt. In diesem Sinne wird alles Geschaffene in Sichtbares und Unsichtbares, resp. Körperliches und Unkörperliches eingeteilt. Von der Trinität hingegen heisst es, dass sie weder Körper noch in einem Körper und darum ganz unsichtbar ist. — Vgl. ferner *Princ.* I, 2, 2 : *GCS* V, 28, 18-29, 1; II, 4, 3 : *GCS* V, 130, 16 f; I, 7, 1 : *GCS* V, 86, 5-24; *C. Celsum* 6, 64 : *SC* 147, 340; 7, 32 : *SC* 150, 86.

49. Vgl. ORIGENES, *Princ.* II, 4, 3 : *GCS* V, 130, 3-131, 23; *C. Celsum*, 7, 43 : *SC* 150, 114 ff.

50. Vgl. dazu M. SIMONETTI, *I Principi di Origene*, 267 f, Anm. 16, und vor allem G. AEBY, *Les missions divines de saint Justin à Origène* (Fribourg, 1958), 146-164.

51. Mit Berufung auf *Kol* 1, 15 : „Das Bild des unsichtbaren Gottes" und *Jo* 1, 18 : „Niemand hat je Gott gesehen" betont Origenes, dass Gott der Natur nach unsichtbar und unkörperlich ist : *Princ.* I, 7, 8 : *GCS* V, 24, 22-25, 12; *C. Celsum* 7, 27 : *SC* 150, 74. Vgl. auch *Princ.* IV, 4, 1 (28) : *GCS* V, 348, 15 f, 349, 20 f (Text bei ATHANASIUS). — Hinter diesen Aussagen aber steht das Princip von der radikalen Unerkennbarkeit Gottes. Et steht über allem Erkennbaren. Vgl. dazu J. RIUS CAMPS, *art. cit.* : *OCP* 34 (1968) 24-32, oder auch H. CROUZEL, *Origène et la « Connaissance mystique »* (Bruges, 1961), 85-95.

52. Vgl. ORIGENES, *C. Celsum*, 7, 44 : *SC* 150, 116 ff; *Princ.* I, 1, 6 : *GCS* V, 21, 5-7.

53. Vgl. dazu M. HARL, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné*, Paris, 1958. — Es sei vor allem auf den

das Wort, das Bild des unsichtbaren Gottes, kann nie die ganze Fülle Gottes wiederspiegeln [54]. Ja, der Sohn selbst kennt den Vater nicht voll und ganz [55]. Er ist wohl für den Vater ganz Wahrheit [56]. Aber er selbst begreift den Unendlichen nicht [57]. Deswegen ist ein Text, der von der Unbegreiflichkeit der Trinität spricht, zu nuancieren, wenn nicht die Erwähnung der drei Personen geradezu als Einschub Rufins betrachtet werden muss [58]. Anderseits muss ein Fragezeichen hinter jene Stellen gesetzt werden, die dem Sohn eine volle Erkenntnis des Vaters zusprechen [59]. In diesem für die ganz auf Offenbarung und Erkenntnis ausgerichteten Theologie des Origenes so wichtigen Zusammenhang zeigt es sich also ganz besonders, wie sehr die lateinische Übertragung des Rufin aus dem gesamten theologischen Kontext beurteilt werden muss.

Was bisher ausgeführt wurde, gilt *mutatis mutandis* auch von den christologischen Texten in *De Principiis*. In dieser Schrift des Origenes nimmt zwar die Christologie als Lehre von der Menschwerdung des Sohnes Gottes keinen besonders wichtigen Platz ein [60]. Es geht in ihr mehr um die Lehre vom ewigen Wort in der Zeit [61]. Anderseits spricht Rufin selbst in den Vorworten zu *De Principiis* nur von einer Akkommodation der trinitarischen, nicht aber der christologischen Texte [62]. Offenbar hat er sich von ihrer Problematik weniger Rechenschaft gegeben. Das kann einen auch nicht überraschen, wenn man bedenkt, dass zu seiner Zeit die Auseinandersetzungen um die eine Person in den zwei Naturen sich erst im Anfangsstadium befand : man diskutierte über die Seele Jesu und bekämpfte die Lehre von den zwei Söhnen [63]. Das mag übrigens auch der Grund sein, warum man sich bisher mit der Korrektur der christologischen Texte weniger befasste. Doch eine solche darf in keiner Weise vernachlässigt werden. Die christologischen Aussagen sind, soweit sie vorkommen, der gleichen Kritik wie die trinitarischen Stellen zu unterziehen.

Das gilt in erster Linie von den Texten in *De Principiis*, die von zwei Naturen sprechen. Es ist tatsächlich mehr als auffällig, wie wenig Origenes in den griechisch überlieferten Texten die zwei Naturen in Christus ausdrücklich, das heisst, mit der doppelten Verwendung von φύσις, einander gegenüberstellt [64]. Gewiss, er vertritt durchwegs eine antithetische

grundlegenden Text von *Jo. Komm.* 19, 6 : *GCS* IV, 305, 17 - 34, hingewiesen.

54. Vgl. ORIGENES, *Princ.* I, 2, 8 : *GCS* V, 38, 13-39 11. — Dazu M. SIMONETTI, *I Principi di Origene*, 153, Anm. 49, mit dem Hinweis auf HIERONYMUS, *Ep.* 124, 2, wo der Vergleich auf das Wort, nicht auf die Menschwerdung bezogen ist. Weiter A. ORBE, *Hacia la primera teologia de la procesion del Verbo* (Rom, 1958), passim, bes. 433 ff und 412 f, Anm. 4.

55. Vgl. vor allem ORIGENES, *Princ.* IV, 4, 8 : *GCS* V, 359, 20-360, 9, mit dem Text des Hieronymus in der Anm. 1-7. — Dazu M. SIMONETTI, *op. cit.*, 558, Anm. 64, wo die Stelle u.a. mit den Hinweisen auf *Jo. Komm.* 1, 27 (25) und 32, 28 (18) diskutiert wird.

56. Vgl. ORIGENES, *Princ.* I, 2, 6 : *GCS* V, 36, 8-10, sowie *C. Celsum*, 6, 17 : *SC* 147, 222.

57. Vgl. ORIGENES, *Jo. Komm.* II, 2, 13-3, 21 : *SC* 120, 214-220, wo mit der Unterscheidung zwischen ὁ θεός-θεός zwischen Gott und seinem Bild der Grund angegeben wird, warum der Sohn selbst den Vater nicht ganz begreifen kann.

58. ORIGENES, *Princ.* II, 4, 3 : *GCS* V, 131, 13-18 : « *Diximus enim quod aliud sit videre et videri, et alius nosse et nosci, vel cognoscere atque cognosci. Igitur videre et videri corporum res est, quod utique nec patri nec filio nec spiritui sancto inter se invicem conpetenter aptabitur. Natura enim trinitatis modum visionis excedit, his quae in corpore sunt, id est omnibus reliquis creaturis qualitatem inter se invicem visionis indulgens...* » — Vgl. IV, 4, 1 : *GCS* V, 350, 23-26.

59. ORIGENES, *Princ.* IV, 4, 8 : *GCS* V, 359, 20-360, 9 : Text des Rufin. Vgl. dazu die Hinweise in Anm. 55. — II, 4, 3 : *GCS* V, 130, 27-28, 1; IV, 3, 14 (26) : *GCS* V, 346, 11-17 : Vision der zwei Seraphine : der Sohn und der Geist allein begreifen den Anfang. — Vgl. weiter, *Princ.* II, 6, 1 : *GCS* V, 140, 4-7 : « ... *quis enim potest nosse quae sit sapientia nisi qui genuit eam? aut quis ad liquidum quae sit veritas novit nisi veritatis pater? quis certe universam verbi sui naturam atque ipsius dei quae ex deo est investigare potuit nisi solus deus, apud quem erat verbum?* »

60. Vgl. J. DANIÉLOU, *Origène*, 258; 248 (wichtig in den Kommentaren); M. SIMONETTI, *I Principi di Origene*, 37, Anm. 18; dazu auch J. SCHERER, *Entretien d'Origène avec Héraclide*: *SC* 67, 25-31.

61. Vgl. M. SIMONETTI, *op. cit.*, 47 f.

62. Vgl. RUFINUS, *Praef.* I, 3 : *GCS* V, 5, 10; II : *GCS* V, 194, 3 (Weniger ausdrücklich : « *nostrae fidei contraria* »).

63. Vgl. A. GRILLMEIER, *Christ in Christian Tradition* (London, 1965), 271-328.

64. ORIGENES, *C. Celsum*, III, 28 : *SC* 136, 68 : «... ὅτι ἀπ' ἐκείνου ἤρξατο θεία καὶ ἀνθρωπίνη συνυφαίνεσθαι φύσις ἵν' ἡ ἀνθρωπίνη τῇ πρὸς τὸ θειότερον κοινωνίᾳ γένηται θεία... » Es ist zu beachten, wie in diesem Text φύσις mit κοινωνία

Christologie, oder wenn man will, eine Unterscheidungs-Christologie [65]. Aber es ist nicht zu übersehen, dass seine christologischen Antithesen und Unterscheidungen nicht einfach mit der späteren Zwei-Naturen-Lehre zusammenfallen [66]. Wir finden unter ihnen auch die Gegenüberstellung von Gottheit und Menschheit, von Wort und Mensch, von Gott und Fleisch, aber auch von körperlicher und geistiger Ankunft, vom natürlichen (κατὰ φύσιν) und gnadenhaften Zustand (κατ' οἰκονομίαν) [67]. Weiter und vor allem ist festzuhalten, dass bei Origenes viel weniger als zur Zeit Rufins der christologische Gebrauch von φύσις mit der Zeugung des Wortes, respektive mit den zwei Geburten Christi in Verbindung gebracht wird. Während gegen Ende des vierten Jahrhunderts die Theologen verschiedenster Schattierung auf Grund des *Symbolum fidei* aus den zwei Geburten Christi seine zwei Naturen, ja seine doppelte Gleichwesentlichkeit ableiten, spielen bei Origenes solche Überlegungen keine Rolle [68]. Schliesslich darf auch nicht ausserachtgelassen werden, dass in den Texten von *De Principiis* nicht so sehr die Gottheit und der angenommene Mensch als das Wort und die Seele Jesu einander gegenübergestellt werden [69].

Von da aus gesehen, ist die Echtheit der Stellen, in denen sowohl für das Göttliche wie für das Menschliche in Jesus das Wort *natura* verwendet wird, in Frage zu stellen. Das betrifft einmal die Einleitung zum Kapitel über Christus im 1. Buch [70]. An dieser Stelle ist übrigens die Zwei-Naturen-Lehre auch deswegen mehr als verdächtig, weil im folgenden allein vom Worte die Rede ist [71]. Doch auch im christologischen Haupttext des 2. Buches von *De Principiis* sind mehrere Stellen als präzisierende Übersetzung, wenn nicht kurzwegs als Interpolationen anzusehen. So, wenn verlangt wird, man müsse der Wirklichkeit beider Naturen in Jesu Rechnung tragen [72], oder wenn es heisst, dass in der Schrift von der göttlichen Natur menschliche, von der menschlichen Natur göttliche Aussagen gemacht werden [73], oder wenn in Christus die Natur der Gott-Weisheit und

verbunden ist. Es geht mehr um die Naturgemeinschaft, d.h. um die in der Natur begründete Solidarität, als um das, was den Menschen in der Seinsordnung konstituiert. Dieser Aspekt fehlt indes nicht; denn parallel zu Natur ist auch die Rede von der Annahme der Seele und des menschlichen Leibes. — Vgl. auch C. Blanc, *Origène, Commentaire sur S. Jean : SC* 120, 401 f : mit den Hinweisen auf die zwei Hypostasen in Christus.

65. Vgl. dazu M. Harl, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné*, 191-200; M. Simonetti, *op. cit.*, 50.

66. Vgl. M. Harl, *op. cit.*, 194, Anm. 12, mit den verschiedenen Texten. — In dieser Hinsicht kommt es mir zu übertrieben vor, wenn M. Simonetti, *op. cit.*, 141, Anm. 2, sagt : « *Origene, sulle tracce di Melitone... determina con precisione come due nature la divinità e l'umanite di Cristo..., e questa determinazione sarebbe diventata canonica...* ». — Simonetti stützt diese Feststellung auf drei Texte : *C. Celsum*, 3, 38 (zit. in Anm. 64); 7, 17 und *Jo. Komm.* 19, 2 (1). Doch von diesen drei Texten spricht allein der erste sowohl von der göttlichen wie der menschlichen Natur. — Vgl. dagegen Rufinus, *Expos. Symboli* 28, 12 f : *CC* 20, 163; 30, 1-4 : *CC* 20, 165.

67. Vgl. z. B., Origènes, *Jo. Komm.* X, 6, 24 : *SC* 157, 396 ff : θεότης-ἀνθρωπότης (im Kontext auch κατὰ τὴν θείαν αὐτοῦ φύσιν). — X, 6, 26 : *SC* 157, 398 : λόγος — ἄνθρωπος (Annahme des Menschen). — II, 3, 33 : *SC* 120, 228 : λόγος — σάρξ. — *Jo. Komm.* I, 7, 37 : *SC* 120, 80. Vgl. andere Texte bei M. Harl, *op. cit.*, 205-208 : die Menschwerdung als Kommen. — *Lk. Hom., fr.* 12 : *GCS* IX, 237 : « ὡς κατὰ φύσιν ὑπάρχων καὶ σάρξ κατ' οἰκονομίαν γενόμενος ».

68. Vgl. Rufinus, *Expos. Symboli* 7, 1-3 : *CC* 20, 142; 7, 50-55 : *CC* 20, 144; 10, 13 : *CC* 20, 147, und besonders, 8, 1-3 : *CC* 20, 144 : « *Qui natus est de Spiritu Sancto ex Maria virgine. Haec iam inter homines dispensationis nativitas est, illa divinae substantiae; haec dignationis est, illa naturae.* » — In diesem Text wird wie bei Origenes (vgl. Anm. 67) zwischen Natur und Ökonomie unterschieden. Aber zugleich ist die Rede von der doppelten Geburt (vgl. den Kontext). Vgl. dazu meine Studie : *La double consubstantialité du Christ chez Léon le Grand*, die in *REAug* erscheinen soll.

69. Vgl. Origenes, *Princ.* II, 6 : *GCS* V, 139, 6-147, 19; II, 8, 2 : *GCS* V, 154, 2-155, 6; *C. Celsum*, 18, 4 : *SC* 136, 226.

70. Origenes, *Princ.* I, 2, 1 : *GCS* V, 27, 21-28, 1 : « *Primo illud nos scire oportet, quod alia est in Christo deitatis eius natura, quod est unigenitus filius patris, et alia humana natura, quam in novissimis temporibus pro dispensatione suscepit.* » — Vgl. auch *Princ.* I, 3, 1 : *GCS* V, 49, 18 : « *... ex quibus adverti vel divina eius natura vel humana, quae ab eo assumpta est, potest.* »

71. M. Harl, *op. cit.*, 113, Anm. 38, weist auf diese Schwierigkeit hin. Gleichzeitig stellt sie fest, dass die Unterscheidung der zwei Naturen sicher nicht von Origenes stamme. Aber sie gibt dafür keinen Grund an.

72. Origenes, *Princ.* II, 6, 2 : *GCS* V, 141, 11-15 : « *Propter quod... contemplandum est, ut in uno eodemque ita utriusque naturae veritas demonstretur, ut neque aliquid indignum et indecens in divina illa et ineffabili substantia sentiatur, neque rursum quae gesta sunt falsis inlusa imaginibus aestimentur.* » — Vgl. AAO : *GCS* 141, 6 ff.

73. Origenes, *Princ.* II, 6, 3 : *GCS* V, 143, 9-11 (mit dem ganzen Kontext) : « *Et hac de causa per omnem*

die zu unserem Heil angenommene Natur unterschieden werden [74]. In diesem Zusammenhang verdient auch die Stelle im zusammenfassenden Kapitel des 4. Buches erwähnt zu werden, in der die Existenz der menschlichen Seele Jesu unterstrichen wird. In derAbsicht, zu ihrem Heile den Menschen zu erscheinen, hätte der Sohn Gottes nicht nur einen menschlichen Leib, wie einige meinten, sondern auch eine der Natur nach unseren Seelen ähnliche Seele angenommen [75]. Handelt es sich bei diesem Text nicht um eine antiapollinaristische Polemik, wenigstens im Zusatz „*ut quidam putant* [76]“?

Weniger Schwierigkeiten mögen die Stellen machen, die von der Einigung der Seele Jesu mit dem Worte handeln. Es muss indes immerhin daraufhin gewiesen werden, dass die Geschlossenheit der Christologie des Origenes durch eine Auslassung Rufins nicht unwesentlich beeinträchtigt worden ist. Für Origens besteht nämlich eine enge Analogie zwischen der Einigung des Sohnes mit dem Vater und der Einigung der Seele Jesu mit dem Worte. Wie er in der Begründung der Einheit von Vater und Sohn auf *Gen* 2, 24 (*Mt* 19, 5) und *I Cor.* 6, 17 hinweisen kann, so auch in der Erklärung der Einigung zwischen dem Wort und der Seele Jesu [77]. In beiden Fällen ist es nach ihm eine wirkliche Vereinigung [78]. Doch in beiden Fällen geschieht die Vereinigung in der Liebe [79]. Ja, diese Parallele wird in *De Principiis*, wie wir durch Hieronymus und Theodoret wissen, sogar ausdrücklich gemacht. „Wie der Vater und der Sohn eins sind (*Jo* 10, 30), so sind der Sohn und die von ihm angenommene Seele eins“, lesen wir in einem von jenen überlieferten Fragment [80]. Rufin jedoch, offenbar in Rücksicht auf die nizänische Orthodoxie, lässt diese Stelle aus [81].

scripturam tam divina natura humanis vocabulis appellatur, quam humana natura divinae nuncupationis insignibus decoratur. »

74. ORIGENES, *Princ.* II, 6, 7 : *GCS* V, 146, 10 ff : « *Arbitror sane etiam Hieremiam prophetam intellegentem, quae sit in eo natura dei sapientiae, quae etiam haec, quam pro salute mundi susceperat, dixisse...* » (es folgt *Thren* 4, 20). — Man beachte, dass es sich bei der menschlichen Natur um die Seele handelt, die wie der Schatten vom Körper vom Worte untrennbar ist.

75. ORIGENES, *Princ.* IV, 1, 4 : *GCS* V, 353, 8-13 : « *Volens igitur filius dei pro salute humani generis apparere hominibus et inter homines conversari, suscepit non solum corpus humanum, ut quidam putant, sed et animam, nostrarum quidem animarum similem per naturam, proposito vero et virtute similem sibi et talem, qualis omnes voluntates et dispensationes verbi ac sapientiae indeclinabiliter posset implere.* » — Zu beachten, wie der Text zwischen der natürlichen Ähnlichkeit der Seele Jesu mit der unsern (Homoousie der Seelen) und der willensmässigen Ähnlichkeit der Seele Jesu mit dem Wort unterscheidet. Vgl. dazu die Stellungnahme zum ὁμοούσιος ἡμῖν bei DIDYMUS, *In Ps.* 15, 9 : *MG* 39, 1233 C, sowie bei HIERONYMUS (THEOPHILUS), *Ep.* 98, 16 : *ML* 22 (1877) 804 = *CSEL* 55, 200 resp. THEODORET, *Dial.* 2, 4 : *MG* 83, 197 B.

76. Vgl. M. SIMONETTI, *I Principi di Origene*, 548, Anm. 33.

77. Vgl. ORIGENES, *Héracl.* 2, 28-4, 16 : *SC* 67, 58 ff : Der Vater und Sohn sind zu unterscheiden. Aber sie sind trotzdem eins, wie Frau und Mann oder Christus und der Gerechte. — *C. Celsum*, 6, 47 : *SC* 147, 298 : Vereinigung des Wortes mit der Seele Jesu. Ebenso 5, 39 : *SC* 147, 118. — Vgl. zur Frage der Einigung von Wort und Jesu Seele, W. VÖLKER, *Das Vollkommenheitsideal des Origenes* (Tübingen, 1931), 110-116, und M. HARL, *op. cit.*, 204, Anm. 63, mit weitern Texten.

78. In Bezug auf die Trinität müsste man die Texte zitieren, nach denen der Vater nicht ohne das Wort existiert. Vgl. ORIGENES, *Héracl.* 4 : *SC* 67, 60 ff. — In Bezug auf die Einigung des Wortes mit der Seele Jesu ist daran zu erinnern, wie Origenes wohl die menschlichen und göttlichen Titel in Christus unterscheidet, aber doch an der Einheit der οὐσία festhält : *Jo. Komm.* I, 28, 200 : *SC* 120, 158, sowie auch. *C. Celsum* 3, 41 : *SC* 136, 96, mit der Anm. 2. Für ihn ist der Gott-Mensch ein zusammengesetztes Wesen : σύνθετον : *C. Celsum* 1, 66 : *SC* 132, 264; 2, 9 : *SC* 132, 306. Darum kann er auch die Einigung zwischen dem Wort und der Seele mit dem glühenden Eisen vergleichen : *Princ.* II, 6, 6 : *GCS* V, 145, 5-24. Vgl. dazu M. SIMONETTI, *op. cit.*, 291, Anm. 33. Im übrigen ist diese Vereinigung mit der Seele das Mittel für die Vereinigung mit dem Leib. Vgl. SIMONETTI, *op. cit.*, 287, Anm. 22, mit den zitierten Texten.

79. Vgl. ORIGENES, *C. Celsum* 8, 12 : *SC* 150, 200 : Vater und Sohn sind ὑποστάσει zwei Dinge, τῇ ὁμονοίᾳ eins. — *Princ.* II, 6, 4 : *GCS* V, 143, 24-144, 2 : « *Quod autem dilectionis perfectio et meri affectus sinceritas hanc ei inseparabilem cum deo fecerit unitatem, ita ut non fortuita fuerit aut cum personae acceptione animae eius assumptio, sed virtutum suarum ei merito delata, audi ad eam prophetam dicentem...* (*Ps* 44, 8)... *Dilectionis igitur merito ungitur oleo laetitiae, id est anima cum verbo dei Christus efficitur.* » Vgl. II, 6, 3 : *GCS* V, 142, 1 f.
Vgl. auch RUFINUS, *Expos. Symboli* 46, 4-5 : *CC* 20, 181 : « *utque sacra Trinitas unum sit per substantiam, sed affectu personisque discreta.* » Ähnlich 33, 15 f : *CC* 20, 169. — Anderseits, 11, 1-16 : *CC* 20, 148 f : Ueber die Mittlerrolle der Seele Jesu, die *capax Dei* ist.

80. ORIGENES, *Princ.* IV, 4, 4 : *GCS* V, 354, 13-18 : « *Oleo ergo laetitiae ungitur, cum verbo dei inmaculata foederatione coniuncta est et per hoc sola omnium animarum peccati incapax fuit, quia filii dei bene et plene capax fuit;* ὥσπερ ὁ υἱὸς καὶ πατὴρ ἕν εἰσιν, οὕτω καὶ ἣν εἴληφεν ὁ υἱὸς ψυχὴν καὶ αὐτὸς ἕν εἰσιν· *ideoque et unum cum ipso est...* »

81. Vgl. M. SIMONETTI, *I Principi di Origene*, 550, Anm. 38 : Rufin habe den Passus in Rücksicht auf die arianische Kontroverse ausgelassen.

Eine Einigung in der Liebe zwischen dem Wort und der Seele Jesu kann er wohl annehmen. Doch die Einheit von Vater und Sohn besteht für ihn in der gleichen Natur und Substanz [82]. Damit vertritt er im Vergleich zur spätern chalzedonensischen Orthodoxie keine bessere Position als Origenes. Aber in seiner Übersetzung verliert die Christologie des Origenes an Geschlossenheit. Die Einheit von Wort und Seele Jesu, Vorbild der Einigung zwischen Gott und allen Menschen, erscheint nicht mehr so schön in der Einheit von Vater und Sohn ewig vorgebildet [83].

Aus den vorausgehenden Bemerkungen lassen sich nun einige Kriterien ableiten, die zur Beurteilung der lateinischen Texte von *De Principiis*, in denen trinitarische oder christologische Formeln und Ausdrücke vorkommen, anzuwenden sind. Vorerst ist zu prüfen, wie weit die Terminologie, die Rufin verwendet, in den sicher echten, im griechischen Wortlaut überlieferten Texten eine Entsprechung findet. Weiter ist der unmittelbare Kontext genau zu beachten. Wenn vorher oder nachher nicht von allen drei Personen oder nicht vom Göttlichen und Menschlichen die Rede ist, muss man damit rechnen, dass die in der Übertragung Rufins vorkommenden trinitarischen und christologischen Wendungen nicht auf das griechische Original zurückgehen. Dabei sind auch gewisse Partikel, wie vor allem *enim*, die auf einen Einschub hinweisen können, nicht zu übersehen. Ferner ist auch der weitere Kontext der Theologie des Origenes sorgfältig zu berücksichtigen. Auch wenn das nicht immer leicht sein mag, muss für jeden Fall aufgezeigt werden, wie weit eine trinitarische oder christologische Aussage seinem theologischen System, seinen grundlegenden Anschauungen vom Verhältnis von Vater, Sohn und Geist untereinander und ihrem Verhältnis zur Schöpfung, sowie seinen Grundtendenzen in der Christologie entspricht. Schliesslich kann es sehr nützlich sein, auch die selbständigen Arbeiten Rufins, besonders seinen Kommentar zum Glaubensbekenntnis, sowie die Schriften seiner Zeitgenossen, etwa des Hieronymus, zu einem Vergleich heranzuziehen.

Wenn hier versucht worden ist, an Hand von dogmatischen Formeln und Ausdrücken die Kriterien herauszustellen, die für eine Bewertung der Übersetzung Rufins von *De Principiis* zu dienen haben, könnte man in ähnlicher Weise und mit gleicher Absicht auch die Bibelstellen untersuchen, die darin vorkommen. Vor einiger Zeit hat zwar G. Bardy eine Untersuchung über die Bibelzitate, in *De Principiis* angestellt [84]. Er konnte dabei feststellen, dass Rufin nur wenig Bibeltexte hinzugefügt oder weggelassen und die Bibelzitate des Origenes selbst übersetzt hat. Doch ist er in seiner Studie zu wenig auf die Frage eingegangen, wie weit Rufin von seinem theologischen Standpunkt aus die Bibeltexte neu gedeutet hat. Wie wichtig indes diese Frage zu halten ist, hat sich selbst in der vorliegenden Arbeit verschiedentlich gezeigt [85].

Im übrigen käme es in einer solchen Untersuchung gerade auf diesen Gesichtspunkt in ganz besonder Weise an. Es ginge weniger um die Wiederherstellung eines guten Origenes-Textes als um das Problem, wie weit Rufin das Hauptwerk des Origenes neu verstanden hat. Das war auch die Frage, die die hier vorgelegte Studie immer geleitet hat. Tatsächlich muss jeder, der die Übersetzung Rufins kritisch nachprüfen will, dazukommen, die Unterschiede zwischen der Theologie des grössten Meisters des dritten Jahrhunderts und der nachnizänischen Theologie herauszustellen. Man darf nämlich nie vergessen, dass Rufin selbst ohne seine Sorge, das Ansehen des Alexandriners und vor allem seine eigene Orthodoxie nicht zu kompromittieren, den Urtext nie hätte voll entsprechend übersetzen können.

82. Vgl. die in Anm. 17 zitierten Texte.
83. Vgl. besonders Origenes, *C. Celsum*, 3, 28 : *SC* 136, 68; 6, 47 : *SC* 136, 298. — Zu vergleichen mit *Princ.* II, 6, 6 : *GCS* V, 145, 5-149, 9.
84. G. Bardy, *Les citations bibliques d'Origène dans le De Principiis : RBibl.* 16 (1919) 106-135. — Vgl. auch M. Wagner, *Rufinus, the Translator*, 77-96.
85. Auf einige Beispiele, von mehr oder weniger grosser Bedeutung, wurde auch im vorausgehenden hingewiesen. Vgl. die Anm. 20. 26.40.43.51.59.

Nicht nur die von der des Griechischen so verschiedene Eigenart des Latein, sondern auch eine umwälzende, theologische Entwicklung von mehr als 150 Jahren standen ihm als unüberwindliches Hindernis entgegen. Selbst mit einem schärfern historischen Urteilsvermögen begabt, hätte er nicht in allem den genauen Sinn von einst getroffen. Seine Übersetzung wäre in jedem Fall eine Interpretation, eine „*traditio*", ein Verrat gewesen, oder sagen wir treffender, eine lebendige, persönlich erlebte Überlieferung.

ROM. SANT' ANSELMO

III

GRÉGOIRE DE NYSSE
ET LA CAPPADOCE CHRÉTIENNE

JOSÉ A. DE ALDAMA

LA TRAGEDIA « CHRISTUS PATIENS » Y LA DOCTRINA MARIANA EN LA CAPADOCIA DEL SIGLO IV

La tragedia *Christus patiens* ha retenido la atención de los investigadores repetidas veces. Más que estudiar su contenido, se discutía sobre todo la autenticidad de la obra, que la tradición manuscrita atribuye a Gregorio Nazianceno. Desde fines del siglo pasado, puede decirse se admitía corrientemente que la obra pertenece a la literatura bizantina medieval. Parecía un resultado definitivo.

Hoy, sin embargo, ha cambiado el horizonte. André Tuillier, conservador de la Biblioteca de la Sorbona, anunció ya en el VI Congreso Internacional de Estudios Bizantinos (1948) una reivindicación de la tragedia para el Nazianceno [1]; defensa que ha desarrollado ampliamente en la introducción a su preciosa edición de 1969 en *Sources Chrétiennes* [2].

La argumentación convergente y agudamente llevada por Tuillier es seria y sin duda ninguna merece una atenta consideración. No intentamos dedicársela aquí en la extensión que sería necesaria. Queremos solamente estudiar un punto, que, por lo demás, nos parece crucial. Puesto que se trata de una obra cuya protagonista es María, resulta de capital importancia investigar la imagen que de ésta nos va trazando el autor a través de los versos de la tragedia.

Tenemos ahí un criterio — uno sólo, pero de importancia — en orden a determinar la paternidad de la tragedia [3]. Esa imagen de María, ¿ corresponde a la que nos ha dejado el Nazianceno en sus obras indiscutidas ? ¿corresponde a la que se tenía en la Capadocia del siglo IV ? ¿ Es, tal vez, distinta?

El trabajo de comparación no es fácil. *Christus patiens* es una pieza poética, en la que el género literario de tragedia subraya evidentemente rasgos y situaciones en un sentido determinado. Además es un centón de Eurípides, en la que inevitablemente se colorea todo, o casi todo, con los versos del trágico griego. Hay, sin embargo, que añadir, — Tuillier lo ha observado exactamente [4] — que el autor de *Christus patiens* no se deja arrastrar por el modelo que calca. La figura de María, aun en lo más agudo de sus dolores, está muy lejos, por ejemplo, de la figura de Medea trazada por Eurípides. El autor cristiano da muestras no sólo de una moderación en el dolor, ajena al trágico griego, sino también de una estima superior de María, cuyos sentimientos maternales están siempre regidos por una visión más alta de la realidad sobrenatural.

1. *La datation et l'attribution du* ΧΡΙΣΤΟΣ ΠΑΣΧΩΝ *et l'art du centon*, en Actes du VIe Congrès International d'Études Byzantines, I (Paris 1950) 403-409. Sobre este trabajo puede verse F. Doelger, en *Byzantinische Zeitschift* 45 (1952) 159.
2. Grégoire de Nazianze, *La Passion du Christ. Tragédie* (*SC* 149) 11-74.
3. Cf. *Estudios Eclesiásticos* 45 (1970) 592-593.
4. *SC* 149, 69.

No intentamos, sin embargo, estudiar en toda su extensión y detalle la figura de María que encontramos en *Christus patiens;* nos limitaremos a hacer unos sondeos comparativos entre algunos de sus rasgos más característicos y la doctrina mariana de la Capadocia del siglo IV. Eso pensamos que bastará.

1. La protagonista de la tragedia.

Hay un primer hecho que salta a la vista. María es la protagonista en la tragedia. Esta no es otra cosa sino la interpretación de lo que fue la Pasión de Cristo vivida por María. De esa manera no sólo se pone en primer término la figura de María, sino se interpretan sus sentimientos internos, los sentimientos de su corazón maternal ante los tormentos y la muerte de su Hijo.

A todo esto, que constituye el nervio mismo de la tragedia, no le encuentro paralelo ninguno en la Capadocia del siglo IV. Comienza entonces a desarrollarse en Oriente la devoción a María, a la Madre de Dios. Pero es un momento en la historia del culto mariano, en el que la figura excelsa de María viene directamente introducida por la meditación más profunda del misterio salvífico de la encarnación La veneración de María está estrechamente unida y subordinada al culto del Salvador.

Aquí se va por otro camino. Un signo de esa veneración singular son las palabras que el autor de la tragedia pone en boca de Juan, dirigiéndose a María: « En compensación de este duelo y de estas lágrimas, El te dará los honores más grandes en la tierra, como en el cielo. Llenará la tierra entera de alabanzas y el linaje de los hombres te levantará templos » (versos 963-966). Estas palabras, no parece que puedan explicarse suficientemente por el hecho dudoso de que hubiera ya entonces algún templo dedicado a María. La frase es mucho más general y se entiende mejor si se la sitúa siglos después.

2. Los títulos dados a María.

No puede separarse de la observación anterior la constatación de los títulos que se dan a María en la tragedia.

Tal vez pudiera explicarse suficientemente la absoluta ausencia del término θεοτόκος [5]; aunque no se deben olvidar las frases tajantes, precisamente del Nazianceno, en su carta a Cledonio [6].

Pero lo que llama singularmente la atención son los títulos que usan corrientemente los personajes de la tragedia al dirigirse a María : δέσποινα, πότνια, πότνα, ἄνασσα, παγκοίρανε (91, 101, 131, 598, 634, 639, 646, 932, 1025, 1295, 1306, 1621, 1795, 1832, 1867, 2572, 2583, 2600). De nuevo, no se trata aquí de un caso excepcional y esporádico. Son títulos que se repiten constantemente y nos sitúan en el plano del Señorío y de la Realeza de María, que creemos está lejos de la visión normal de María en la Capadocia del siglo IV.

3. El parto virginal.

Se ha constatado, más de una vez, que, con la excepción de Gregorio de Nysa [7], la mención del parto virginal de María es en la Capadocia del siglo IV más bien escasa;

5. Véase la explicación de Tuillier, en *SC* 149, 69.
6. «Si alguno no acepta que santa María es θεοτόκος, está lejos de la divinidad» : *Epist. 101* (*PG* 37, 177).
7. Cf. J. A. de Aldama, *Virgo Mater* (Granada 1963) 35-39.

sobre todo lo es en Gregorio Nazianceno, del que apenas se citan un par de textos, no excesivamente expresivos [8].

Con ese silencio, casi completo, contrasta no sólo la abundancia de pasajes que evocan en la tragedia *Christus patiens* el parto virginal y sin dolor, sino el énfasis con que María misma recuerda el privilegio, como muy presente a su conciencia de madre, y la teología subyacente.

María es la doncella madre-virgen: μητροπαρθένος (6), μήτηρ παρθένος (23), μήτηρ πάναγνος (pról., 29). Su parto fue singular: τόκος ἄτοκος (63); no como el de las otras madres (558-559, 1068), sin dolor ni corrupción (63-64, 513, 986-987); fue un gran prodigio (63, 1344), cuyo secreto saborea ella en su corazón: ἔτικτον αὐτόν, οἶδα δ'ὡς ἐγεινάμην. Este es un verso que, con ligeras variantes, se repite diversas veces (119, 428, 769, 914, 2402). O también: ὃν ἀσπόρως ἔτικτον οἶδ' ὑπὲρ λόγον (512; cf. 986), ἐγὼ δ' ἔτικτον σ' αὖθις ἁγνεύουσ' ἔτι (1545). María lo proclama dirigiéndose a su propio Hijo: «Soy aún virgen después de haberte dado a luz; yo sé cómo he quedado pura y Tú también lo sabes, porque lo conoces todo» (1356-1358).

Este conjunto de textos tan abundantes denuncia en el autor de *Christus patiens* una valoración extraordinaria del parto virginal, que creemos del todo extraña a Gregorio Nazianceno, si se puede juzgar por las obras suyas que conocemos.

4. La profecía de Simeón.

La relación entre la espada que profetizó Simeón a María y los dolores de ésta en la Pasión de su Hijo, es un tema antiguo en la literatura patrística.

Expresada ya por Orígenes [9] y desarrollada largamente por Cirilo de Alejandría [10] tuvo entre los Capadocios un eco particular. Se han citado repetidas veces la carta 260 de Basilio y la *Homilía In Hypapanten* de Anfiloquio de Iconio.

La interpretación que envía Basilio al obispo Optimo es clara: «Toda alma, en el tiempo de la Pasión, fué sometida como a una suerte de duda (διάκρισις), según la palabra del Señor: Todos vosotros os escandalizareis por mi causa. He ahí porqué profetizó Simeón así sobre María misma. Cuando estés junto a la cruz y veas los acontecimientos y oigas las voces, entonces, a pesar del testiminio de Gabriel, a pesar del conocimiento secreto de la concepción divina, a pesar de la gran demonstración de los milagros, brotará también en tu alma una turbación (σάλος)... También a tí, a quien ha enseñado el cielo las cosas del Señor, te tocará una duda (διάκρισις), es decir, una espada [11].»

La espada es en este texto una turbación interior, una duda, un escándalo, que necesita una pronta curación (ἴασις) por parte de Cristo; para María como para los apóstoles.

Sobre las huellas de Basilio cantó Romano el Melode: «Este misterio recibirá tal contradicción que en tu espíritu brotará la incertidumbre (ἀμφισβήτησις). Pues cuando veas clavado en la cruz a tu Hijo, oh inmaculada, acordándote de las palabras que te dijo el ángel y de la concepción divina y de los milagros innumerables, inmediatamente dudarás (ἀμφιβαλεῖς). Como espada será para tí la duda (διάκρισις) producida por el dolor. Pero después El enviará a tu corazón una curación rápida [12].»

Anfiloquio parece hablar más discretamente, pero el fondo de su pensamiento es el mismo: «Se llenó de tristeza (λύπη) también el corazón de la Virgen ante el signo de la cruz. Por eso dijo: ¿por qué no he muerto antes? ¿por qué he llegado hasta este día? He per-

8. G. Soell (*Die Mariologie der Kappadozier in Licht der Dogmengeschichte*, en Theologische Quartalschrift 131, 1951, 298) cita solamente *PG* 37, 537 A y 36, 424 B.

9. *In Lucam hom.* 17, 6-7 (*SC* 87, 256-258).

10. Cf. G. Jouassard, *L'interprétation par saint Cyrille d'Alexandrie de la scène de Marie au pied de la Croix*, en Virgo Immaculata 4 (1955) 28-47.

11. *Epist. 260*, 9 (ed. Y. Courtonne, 3, 114-115; *PG* 32, 965).

12. *Himno sobre la Presentación*, 13 (*SC* 110, 190).

manecido virgen; tanto mayor dolor en mis entrañas maternales. Esas innumerables palabras de la Virgen las llamó Simeón *espada*, como que herían las entrañas, como que suscitaban escándalo en ella, como lo había predicho el Señor... En esas palabras cayó la Virgen María, que no conocía aún la fuerza de la resurrección, ni que ésta estaba próxima. Por eso, después de la resurrección no hubo ya ninguna espada de dos filos, sino alegría y exultación [13].»

Sin entrar en las diversas interpretaciones que se han dado a este pasaje de Anfiloquio [14], una cosa es clara: María, lo mismo en Basilio que en Anfiloquio, sufrió un escándalo con la Pasión: el que Jesús había profetizado a sus apóstoles. Y, si el primero dice que hizo falta que interviniese su Hijo para curarla, el segundo afirma expresamente que María ignoraba el hecho y la proximidad de la resurrección; esa falta de fe le provocaba el escándalo.

La situación de María en *Christus patiens*, aunque parezca superficialmente igual, es claramente distinta. Desde el momento mismo en que, al abrirse la tragedia, expresa María su dolor, ese dolor es siempre el dolor de una madre por ver a su hijo en manos de la justicia humana (24), cubierto de injurias (26), ultrajado (69). Es la espada que le profetizó Simeón (30, 87); es su profecía que se está cumpliendo en el Calvario (365-366). En la tragedia entera es siempre el dolor de una madre, que compara la tristeza del momento presente con el gozo singular de su maternidad virginal (63-75, 515-559). Ese dolor, elemento esencial de la tragedia, toma de Eurípides acentos desconsoladores : frases de venganza contra Judas el traidor (267-356) y gemidos que describen su propio duelo (370-372, 420-425, 469-477, 720-726), su angustia mortal (682-685, 695-699, 750-760, 899-905, 1039-1040), su deseo de morir (504-505, 611, 755).

Sin embargo, en medio de su amargura, María no olvida que la muerte del Hijo va a acabar en pronta resurrección: «Yo veré vivo a mi Hijo, aunque deba ahora gemir atrozmente y llorar como una desgraciada bajo el aguijón del dolor. Soy mujer y nací para llorar» (354-357). «Lo verás salir de la tumba, como de cámara nupcial, y subir al cielo, como lo dijo El mismo y los Profetas ya antes que El. Esta es para mí una esperanza infalible. La esperanza es un bien que yo poseo como nadie y no me engaño al pensar en el gozo que me espera. Es dulce creer, cuando la esperanza es segura. ¡Qué alegría! » (587-595).

Cuando acaba de morir Jesús, pone el autor en labios de María una bella alocución a su Hijo, de la que son estas palabras: «Esperaré un poco todavía, para ver la luz brillante del día tercero, como Tú lo dijiste al anunciar tu resurrección. Espero, y la confianza me sostiene» (891-894). Cuando Juan se lo recuerda, María asiente: «Sé y lo he oido que al tercer día resucitará de los muertos el cuerpo sacratísimo; pero ahora el día y la luz me horrorizan, a la fecilicidad antigua ha sucedido la adversidad» (1008-1011).

Todavía más. María conoce el plan divino de la salvación para el género humano. El coro sugiere a María: «Lo que ha llevado a cabo tu Hijo no es obra de un mortal; es extraño que sufra los padecimientos de los mortales» (566-567). Responde María: «Has dicho algo maravilloso, si por su medio quiso el Padre tuvieran bienes los hombres. Porque no hay otro remedio contra la muerte para los mortales; no hay otro que saque del mal a los miserables. Por mi parte, yo te enseñaré la belleza de este plan» (568-572). Para hacerlo, describe el designio divino desde la creación, el pecado del hombre y la victoria del demonio. Y continúa: «Pero en un plan opuesto, digno de El, quiso Dios nacer de mujer, hacerse hombre permaneciendo Dios y pisotear al enemigo del género humano inmolándose como víctima. Créelo así, y sabe que vino Dios a la tierra para elevar al cielo

13. *Hom. In Hypapanten*, 8 (*PG* 39, 57).

14. G. Soell (a. c., 448 s) no ve en la mente de Anfiloquio ningún pecado, sino simplemente tristeza y dolor; I. Ortiz de Urbina (*Mariologia Amphilochii Iconiensis*, en Orientalia Christiana Periodica 23, 1957, 191) cree que la posición de Anfiloquio es muy semejante a la de Basilio; G. Jouassard (a. c., 36 nta. 15) piensa lo mismo.

al género humano; dale gracias, venéralo, bendícelo. Le verás salir de la tumba...» (580-587).

Este pensamiento recurre con insistencia. Así en las palabras que dirige María a Jesús crucificado: « ¡Oh Tú, que te muestras salvación universal de los hombres, Hijo amado! ¿Por qué sufres así? ¿qué crímenes expías? Porque tus manos son puras, limpias de sangre; puros tus labios, tu cuerpo, tu boca; tu alma es purísima, inocente tu corazón. Entonces, ¿cómo te veo crucificado con ladrones? Tú no eres víctima de la emboscada de un enemigo, ino que, sabiéndolo Tú, un amigo te perdió, el discípulo que señalaste a tus amigos en la Cena... Mas, ¿por qué el Padre te destierra del mundo? ¿por qué quiso que murieses así de modo infamante?... No eres Tú quien pecó; Tú reparas los daños causados por el pecado de la primera mujer. Yo lo sé, yo lo sé, aunque no acierto a expresarlo; sé que la prueba es pasajera...» (700-721). María conoce que «la Pasión es redentora (σωτηρίος) y trae la salvación al género humano» (771-772). '

De ahí la esperanza y la fortaleza, que perduran en María aun en la mayor intensidad de su dolor maternal. Ambos rasgos quedan vigorosamente subrayados por el autor de la tragedia.

En ese nivel superior, el poeta describe a María implorando a Jesús, moribundo, piedad por el pueblo judío (790-795) e intercediendo por Pedro arrepentido (812-819). Jesús escucha benignamente ambas súplicas de su madre (796-801, 820-828, 835-836).

Bajo la misma interpretación de la *espada* de Simeón superficialmente, estamos en una nterpretación esencialmente distinta. La *espada* aquí ya no es otra cosa que el dolor, la amargura, las angustias de una madre que ve morir a su hijo injustamente. Pero se ha suprimido toda duda, toda turbación, toda ignorancia de la resurrección, toda perplejidad en la esperanza. Decididamente, la imagen del corazón de María en la tragedia *Christus patiens* no coincide con la de Basilio y Anfiloquio. El horizonte interior es distinto; la situacióni espiritual es otra; más profunda, más digna de la Madre de Dios [15].

5. La plegaria final.

Vamos a hacer un último sondeo en la invocación a la Virgen con que se cierra la tragedia. Nos parece particularmente significativa. He aquí el texto :

> « ¡Reina soberana, bienaventurada Virgen! Tú habitas en el cielo, lugar de los bienaventurados, habiendo dejado todo el peso humano y adornada con vestidura de immortalidad, reconocida siempre joven, como Dios. Sé propicia desde el cielo a mis súplicas. Sí, sí, Virgen gloriosísima, recibe mis súplicas. Porque sólo es tuyo entre los mortales el ser Madre del Verbo, de un modo que supera la inteligencia. Por eso, confiado recurro a tí en mis plegarias y te ofrezco, Señora, una corona entretegida con flores de una pradera sin tacha, a cambio de las muchas gracias que me has concedido. Protégeme siempre de toda clase de males, de los enemigos visibles y más aún de los invisibles. ¡Que pueda yo acabar el fin de mi vida como la empecé, teniéndote por protectora de toda mi vida y por abogada aceptable ante tu Hijo, junto con los santos que le son agradables! No permitas que sea entregado a los suplicios y sea juguete del maligno que corrompe las almas. Protégeme y líbrame del fuego y de las tinieblas, justificándome por tu fe y por tu gracia. Porque se sabe que está en ti la gracia que nos viene de Dios. Y ahora te entretejo un himno de acción de gracias: ¡Salve, oh doncella que eres toda gozo, Madre virgen, superior en belleza a todas las vírgenes, puesta al frente de los ejércitos celestiales! ¡Oh Señora, oh

15. Alguno podría sentir la tentación de ver en los versos 796-808 la pronta ἴασις de Jesús a su Madre que creía necesaria Basilio. Pero esa interpretación está rechazada por el contexto. Aquí no hay ninguna reprensión de Jesús (796), sino la concesión expresa de lo que ella le ha pedido.

Reina, gozo del género humano! Tú siempre eres propicia a todos y para mí absolutamente la salvación suprema » (2572-2602).

Esta notabílisima plegaria creemos empieza aludiendo a la asunción corporal (2573-2576): María no sólo habita entre los bienaventurados, sino que ha dejado por completo el peso mortal (ἅπαν πάχος βρότειον ἀλλαξαμένη); esa ingravidez corporal no es otra cosa que la immortalidad (ἀφθαρσίας τ' ἄμφιον ἐστολισμένη); por eso se la ve siempre joven, como Dios (ἀεί τ' ἀγήρως ὡς θεὸς δ' ἐγνωσμένη).

No sé que se haya aducido este pasaje entre los testimonios a favor de la glorificación corporal de María; pero los detalles y la insistencia del autor, perfilando su pensamiento a lo largo de cuatro versos, me parecen excluir la interpretación de una mera inmortalidad del alma glorificada en el cielo. Pero, si es así, la tragedia no puede situarse en el siglo IV.

La plegaria entera es una invocación no sólo de alabanza, sino de acción de gracias y de súplica. A esa súplica confiada se sabe, se tiene experiencia, de que María desde el cielo será propicia (2581), porque está siempre solícita de los hombres (2601). Ella es siempre protectora (προστάτιν πάντος βίου), es abogada bien acogida por su Hijo (πρέσβιν εὐπρόσδεκτον ἐς σὸν υἱέα). Lo es no sólo en la vida, sino también en la muerte frente al demonio (2591-2592); porque ella protege y libra de caer (πρόστηθι καὶ ῥῦσαι) en el fuego y en las tinieblas, haciéndonos dignos de ese don por su fe y por su gracia (πίστει δικαιοῦσά με καὶ χάριτί σου). Este último verso debe subrayarse, como expresión de la eficacia superior de los actos de María.

El verso 2515: ἐν σοὶ γὰρ ὦπτα χάρις ἡμῖν ἐκ θεοῦ, podría absolutamente entenderse en dos sentidos distintos: la gracia depositada en María presenta claramente hasta dónde llega la gracia que Dios da a los hombres; la gracia depositada en María se presenta como gracia de donde nos viene a los hombres la gracia de Dios. El contexto inmediato, sobre todo con la afirmación del verso precedente, creemos aconseja el segundo sentido. Pero, si es así, la expresión cobra un relieve extraordinario. No es simplemente que las gracias divinas nos vienen por el intermediario de María; es que nos vienen de ella porque ella las ha ganado para nosotros con sus actos (con su fe y con la acción de su gracia). Es algo que va más allá de la eficacia de su mera intercesión.

No es extraño, por eso, que el poeta, que ve su vida entera sumergida en la protección de María (2587), prorrumpa en esta exclamación emocionada: « ¡eres para mí la salvación suprema »

¿Qué pensar de toda esta teología mariana de invocación, de acción de gracias, de confianza, de intercesión, de mediación? La invocación a María en momentos difíciles no es del todo extraña en el Nazianceno. Se recuerda el caso de Cipriano y Justina, que narra él en el sermón 24. Justina, que recuerda la liberación de Susana y de Tecla en casos semejantes, acude a Cristo y se dirige después a María suplicante (ἱκετεύουσα), pidiéndole que le ayude y subrayando su oración con ayunos y penitencias por su parte. Supera la tentación y vence al demonio [16].

Pero ese texto, que recoge una tradición popular, no puede compararse con la plegaria que cierra la tragedia. Aquí es el autor mismo quien invoca a María, quien subraya la intercesión de la Señora, quien bajo fórmulas diversas la afirma diferentes veces, quien ve su vida toda envuelta en su solicitud maternal. Todo esto crea un ambiente absolutamente distinto y expresa con rasgos valientes toda una teología que creemos ajena a la Capadocia del siglo IV.

Es decir, los diversos sondeos que hemos realizado nos llevan siempre a la misma conclusión. Aparte la mención de la glorificación corporal, que sería extraordinaria en el siglo IV, toda la presentación de la figura de María en la tragedia, mirada no en un detalle expo-

16. *Hom. In laudem Cypriani*, 11 (*PG* 35, 1181).

rádico sino en su conjunto, nos sitúa en un ambiente y en una teología que no parece propia de la Capadocia del siglo IV.

Insistimos en que no se puede argüir de un texto, o de un detalle. Es preciso captar en su conjunto la figura de María. Si realmente la tragedia fuera de Gregorio Nazianceno, ese hecho por sí solo plantearía un problema difícilmente soluble. La teología mariana del siglo IV habría cambiado esencialmente con intuiciones inéditas hasta entonces en todos los órdenes. Y con ello habría cambiado la linea histórica de la teología mariana en general.

Pero además, y esto complica el problema: ¿dónde está el influjo de esa teología mariana en los siglos inmediatamente posteriores? Influjo tanto más probable cuanto que lo tuvieron muy grande las obras del Nazianceno. La tragedia sería una isla en la literatura eclesiástica sobre María : sin precedentes inmediatos y sin influjos que se puedan señalar.

A propósito de los influjos se habla sin duda de Romano el Melode [17]. Pero resulta extraño, que, si Romano conoció de hecho la tragedia, haya tomado de ella sólo unos versos, sin inspirarse en otros muchos pasajes que le hubieran sido utilísimos para su himno. La explicación de Grosdidier, según la cual el autor de *Christus patiens* sólo conocía del poema de Romano el fragmento insertado en el canon del Viernes Santo [18], nos parece enteramente plausible. La solución inversa plantea un problema muy difícil literariamente.

6. Conclusión.

La figura de María, sobre todo los sentimientos de su corazón, que describe la tragedia *Christus patiens*, al igual que la teología mariana subyacente, no nos parece propia del Nazianceno ni de la Capadocia del siglo IV. Supone ambientes literarios posteriores y denuncia un desarrollo notable de la doctrina mariana. No basta que se pueda aducir un texto u otro para salvar la presencia de una afirmacion en la tragedia. Es el conjunto de la figura de María el que nos lleva a negarle al Nazianceno la paternidad de la tragedia *Christus patiens*.

Granada. Facultad de Teología

17. Cf. Tuillier, en *SC* 149, 39-47.

18. Cf. *SC* 128, 161 nt. 4.

MONIQUE ALEXANDRE

L'INTERPRÉTATION DE *LUC* 16 19-31, CHEZ GRÉGOIRE DE NYSSE

La péricope de Lazare et du Riche apparaît une vingtaine de fois chez Grégoire de Nysse, en des occurrences diverses. Exemple de vie, évocation de l'au-delà, le texte de Luc a été interprété par Grégoire selon l'une ou l'autre de ses lignes directrices. D'autre part, à l'intérieur de la perspective choisie, les interprétations apparaissent parfois assez différentes les unes des autres. Ici surtout, il nous faudra chercher les raisons de ces variations. Enfin, les difficultés propres à ce passage ont été abordées et résolues par Grégoire, à l'aide de méthodes exégétiques spécifiques. A tous ces titres, cet ensemble mérite une étude.

Ce texte de Luc a tout d'abord un usage sermonnaire, en rapport avec le thème de la richesse et de la pauvreté. Ceci est fréquent dans l'homilétique du IVe siècle : *Lc* 16, 19-31 figure, par exemple, chez Basile de Césarée, dans une homélie *aux riches* (*PG* 31, 301 C) et dans l'homélie *Il ne faut pas s'attacher aux biens de ce monde* (*PG* 31, 553 *AB*); Grégoire de Naziance l'utilise dans le discours XIV *sur l'amour des pauvres* (*PG* 35, 904 BC); Jean Chrysostome lui consacrera même une série d'homélies (*PG* 48, 963-1053). Chez Grégoire de Nysse, il est cité de manière analogue dans les deux sermons *Sur l'amour des pauvres* (*PG* 46, 468 CD et 484 D-485 B; ed. van Heck Leiden 1964 p. 16 et pp. 32-33; *Gregorii Nysseni Opera* X p. 106 et pp. 122-123); il apparaît aussi à propos des Béatitudes : « Bienheureux les affligés parce qu'ils seront consolés » (*PG* 44, 1229 C-1232 B), « Bienheureux les miséricordieux parce qu'ils obtiendront miséricorde » (*ib.* 1261 D).

Grégoire considère cette péricope comme un *récit* (διήγημα) [1]. Cette histoire vraie

1. *De Beatitudinibus* III (*PG* 44, 1229 C) : ἐν τῷ κατὰ τὸν Λάζαρον καὶ τὸν πλούσιον διηγήματι, *de Pauperibus amandis* II (*PG* 46, 485 B; p. 33 éd. Van Heck) : τοῖς τοιούτοις τῶν διηγημάτων cf. *de Anima PG* 46, 80 B (τὸ ἐν τῷ Εὐαγγελίῳ τοῦ κυρίου περὶ τῶν ἐν Ἅδου διήγημα) cf. *ib.* 80 C, 85 B, 88 A. Le sermon sur la Résurrection cité infra p. 410 définit différemment la péricope évangélique comme préfiguration, prédiction. *Luc* 16, 19-31 est généralement considéré comme une histoire vraie, chez Irénée *Adv. Haer.* II, 34 (*PG* 8, 834) : « in ea enarratione quae scribitur de divite et Lazaro »... *ib.* IV, 2 (*PG* 8, 977) : « non autem fabulam retulit nobis pauperis et divitis », chez Tertullien *de Anima* 7 (*PL* 2, 656 B) : « Imaginem existimas exitum illum pauperis laetantis et divitis moerentis? et quid illic Eleazari nomen, si non in veritate res est », chez Clément d'Alexandrie, *Pedag.* II, X, 105, 1 (Ἄνθρωπος γοῦν ἦν τις, ὁ κύριος διηγούμενος λέγει, πλούσιος...) (Mais *Strom.* IV, 6 : τί δὲ βούλεται ἡ τοῦ Λαζάρου παραβολὴ τῷ κυρίῳ πλουσίου καὶ πένητος εἰκόνος δεικνύουσα), chez Méthode *de Resur.* I, 52 p. 307 Bonwetsch (ἐν τῇ κατὰ τὸν πλόυσιον καὶ τὸν πένητα Λάζαρον ἱστορίᾳ...), Ambroise de Milan, *Exp. Evang. sec. Lucam* VIII, 13 : « Narratio magis quam parabola videtur quando etiam nomen exprimitur ». Le texte qui pose le plus nettement la question du genre littéraire de *Luc* 16, 19-31 est Ps. Justin, *Quaestiones et Responsiones ad Orthodoxos* (*PG* 6, 1301 D-1304 A) : Τὸ δὲ κατὰ τὸν Λάζαρον καὶ τὸν πλούσιον διήγημα, οὔτε παραβολή ἐστιν, οὔτε ἱστορία. Εἴγε ἡ μὲν παραβολή ἐστι λόγος ὁμοιότητα περιέχων τοῦ γεγονότος πράγματος πρὸς τὸ ἐσόμενον, ἱστορία δέ, λόγος διήγησιν περιέχων τοῦ ἤδη γεγονότος πράγματος οὔτε γὰρ πρὸ τῆς

livre deux exemples [2] antithétiques, destinés à l'éducation des fidèles. En conséquence, on notera dans ses commentaires sermonnaires deux traits « pédagogiques » : la simplification des données évangéliques [3] et l'actualisation par une paraphrase très concrète.

Lazare représente les « milliers de Lazare » [4] gisant aujourd'hui encore au portail des riches, dans la faim du pauvre [5], la lèpre [6] et les infirmités. Ce sont les déshérités d'ici-bas [7], les affligés qui vivent la privation [8]. Mais, plus qu'une condition, Lazare représente aussi une attitude spirituelle qui dépasse de beaucoup l'état de pauvreté et concerne tous les chrétiens : son affliction est assumée librement, il la vit « dans le support patient des maux », « comme un athlète », comme un ascète [9]. Ces derniers traits cependant apparaissent moins fortement. On les trouve dans le *de Beatitudinibus*, on les trouve développés dans l'*in Inscriptiones Psalmorum* : Lazare y représente la peine ascétique victorieuse, obtenant la réintégration « dans le chœur angélique ». C'est ainsi encore que, dans les homélies *sur l'Ecclésiaste*, la figure symbolique de Lazare apparaît en filigrane, en conclusion du commentaire d' « un temps pour se frapper la poitrine, un temps pour danser » : « Puisque l'homme est double, composé d'une âme et d'un corps, et que double est sa vie, de façon correspondante sur chacun des deux plans d'action possibles pour nous, il est beau, en se frappant la poitrine en cette vie corporelle — il y a bien des occasions d'affliction en cette vie-ci — de préparer pour l'âme une danse harmonieuse. Plus cette vie est assombrie par la tristesse, plus s'amassent pour l'âme des occasions de joie. Sombre est la continence, triste l'abaissement, affliction le châtiment, cause de deuil le fait de ne pas posséder autant que les puissants. Mais celui qui s'abaisse sera élevé, celui qui lutte dans la pauvreté sera couronné, celui qui foisonne d'ulcères, et qui manifeste en tout une vie digne d'affliction, celui-là se reposera dans le sein du Patriarche [10] ». Mais, la plupart du temps, dans les sermons signalés plus haut, Lazare est seulement l'exemple du pauvre, destiné surtout à mettre en lumière plus vivement le Riche; cela est dû au texte même de Luc, où le Riche est le personnage central, l'interlocuteur unique d'Abraham; cela est dû aussi à l'orientation très nette de l'homilétique vers les riches, leur dureté, leur oubli de Dieu, plus que vers les pauvres.

Le Riche du récit évangélique représente pour Grégoire les riches derrière leurs portails bien gardés, banquetant dans le luxe et l'ivresse, serrant leurs biens dans leurs trésors, sans bienfaisance pour les pauvres. Leur faute, c'est la passion des plaisirs charnels — gloutonnerie (λαιμαργία), cupidité (πλεονεξία) — et la haine des pauvres (μισοπτωχία) :

ἀναστάσεως τῷ ἑκάστῳ βεβιωμένων ἡ ἀνταπόδοσις γίνεται, οὔτε μετὰ τὴν ἀνάστασιν ἀληθὲς τὸ Ἔχουσι Μωυσέα καὶ τοὺς προφήτας ἀκουσάτων αὐτῶν.

2. *PG* 46, 468 D *De pauperibus amandis* I éd. van Heck p. 16, 21 : ὑποδείγματα cf. ib. 485 B, éd. van Heck p. 33, 11-19 (τί οὖν οὐ σωφρονιζόμεθα τοῖς τοιούτοις τῶν διηγημάτων).

3. La mise en scène (Hadès, sein d'Abraham...) s'estompe; les représentations faisant problème ne sont pas précisées. Les versets finaux faisant allusion aux frères du riche sont peu cités. Un bon exemple de cette simplification est, dans le sermon *de Pauperibus amandis* I (*PG* 46, 468 D), après une longue paraphrase indirecte : « Ne connaissez-vous pas tous les exemples horribles et effrayants clamés, et attestés pour cela par le Saint Évangile. Il décrit l'homme qui grinçait des dents et gémissait fort, nourri dans le byssos et détenu maintenant par les abysses des maux ? ».

4. *De Pauperibus amandis* I *PG* 46, 468 C cf. Basile de Césarée (*PG* 31, 553 AB *Quod mundanis adhaerendum non sit*) « Ne passons pas à côté des Lazare qui aujourd'hui encore gisent devant nos yeux »...

5. *De Pauperibus amandis* I *PG* 46, 468 C cf. Basile de Césarée, *Quod mundanis adhaerendum non sit PG* 31, 553 AB.

6. Le thème, inspiré des ulcères de Lazare (*Lc* 16, 20), figure dans le premier sermon *sur l'amour des pauvres* (*PG* 46, 468 C). Grégoire y rattache les infirmités de tous ordres des pauvres. A la lèpre, il consacre la quasi-totalité du second sermon *sur l'amour des pauvres*. Cf. Grégoire de Naziance, *de pauperum amore* (*PG* 35, 904 B).

7. *De pauperibus amandis* II, *PG* 46, 485 A.

8. *De beatitudinibus* III, *PG* 44, 1232 A.

9. *De Beatitudinibus* ib., *In inscriptiones Psalmorum PG* 44, 508-509, *de Anima PG* 46, 84 B. Sur ce thème de la patience de Lazare dans les épreuves voir avec des accents divers Grégoire de Naziance (*PG* 35, 904 C : πενίαν... εὐχάριστον καὶ φιλόσοφον μεθ'ἧς Λάζαρος σῴζεται), Jean Chrysostome *PG* 48, 975 s., *Const. Apost.* VII, 8, 7 : τὰ συμβαίνοντα σοι πάθη εὐμενῶς δέχου καὶ τὰς περιστάσεις ἀλύπως εἰδώς ὅτι μίσθος σοι παρὰ Θεοῦ δοθήσεται, ὡς τῷ Ἰὼβ καὶ τῷ Λαζάρῳ. Pour ce lien entre Lazare et Job cf. aussi Origène, *Hom. Ex.* VIII, 6.

10. *In Ecclesiasten* VI, *PG* 44, 712 A; *Gregorii Nysseni Opera* V éd. Mac Donough p. 389.

« Double est le péché accompli en cette honteuse maison : péché pour la satiété des ivrognes, péché pour la faim des pauvres expulsés »[11]. Grégoire dénonce aussi, chez les riches, l'oubli de Dieu : dans la jouissance du présent, ils ne recherchent pas, ne désirent pas le meilleur[12]. On notera la formulation en termes de désir, si spécifique de Grégoire, de ce thème attesté anciennement, dès Irénée[13], dans l'exégèse de l'épisode. Cependant, ici encore, la condition du riche, et les péchés qui lui sont liés, s'il vit dans le luxe et la dureté du cœur, constituent les thèmes majeurs[14]. Ainsi s'explique dans *la Vie de Moïse*, sur le mode allusif, l'application inattendue de l'épisode à une condamnation du luxe sacerdotal : « Mais si tu vois que la vie d'un prêtre est comme un fruit parfumé et vermeil comme c'est le cas de beaucoup qui se parent *de byssos et de pourpre*, qui s'engraissent en faisant bonne chère et en buvant un vin filtré, qui sont oints des meilleurs parfums et usent en un mot de tout ce qui flatte le goût de ceux qui cueillent les jouissances de la vie, tu peux dire à son sujet, à bon droit, le mot de l'Évangile : « Voyant le "fruit", je ne reconnais pas au fruit, l' "arbre" sacerdotal ». (*PG* 44, 417 CD; *Gregori Nysseni Opera* VII, 1 ed. Musurillo p. 131).

L'exemple du Riche a valeur de menace, celui de Lazare, valeur de promesse : le retournement de sort dans la vie future est décrit avec insistance. Ainsi dans le deuxième sermon *sur l'amour des pauvres* (*PG* 46, 484 C-485 B; éd. van Heck pp. 32-33; *Gregorii Nysseni Opera* X pp. 122-123) : après la mort, Lazare apparaît en sa beauté véritable : « Quand l'âme est libérée de l'union avec le corruptible et le terrestre, alors elle resplendit de sa propre beauté ». Trop tard, « après cette vie (μετὰ τὸν βίον τοῦτον) », en la vie qui suit celle-ci (ἐν τῷ βίῳ μετὰ ταῦτα) », le Riche perd sa répulsion à l'égard de Lazare, désire son amitié, souhaite avoir vécu parmi les déshérités d'ici-bas. A ses vaines palinodies, Grégoire oppose ses exhortations : « Pourquoi ne sommes-nous pas corrigés par de tels récits ? Pourquoi ne marchons-nous pas par le beau chemin conseillé par l'Apôtre : « Pour que votre superflu aille à leur dénuement, pour que le superflu (II *Cor.* 8, 14) » de leur soulagement, en la vie qui suit celle-ci, aide à votre salut. Si nous voulons obtenir quelque bienfait, prenons les devants, offrons-en; si nous voulons une rémission après cette vie, donnons maintenant le repos (ἀναπαύσωμεν cf. *Lc* 16, 24)[15]. Si nous voulons être reçus auprès d'eux « dans les tentes éternelles (*Lc* 16, 9) », accueillons-les maintenant dans les nôtres... (*PG* 46, 485 B; ed. van Heck p. 33. *Gregorii Nysseni Opera* X p. 123) ». La perspective est le plus souvent, on le voit, très générale : le vocabulaire dénote seulement l'après-vie. L'on remarque cependant le glissement du temps suivant immédiatement la mort (celui de l'épisode évangélique) au temps de la rétribution finale, avec des expressions comme « les tentes éternelles ». On remarquera de même, dans le premier sermon *sur l'amour des pauvres*, l'insertion d'expressions se référant à la rétribution finale — le grincement des dents et les pleurs — dans la description du Riche[16] : « L'homme qui grinçait des dents et gémissait

11. *De pauperibus amandis* I, *PG* 46, 468 C.
12. *De beatitudinibus* III, *PG* 44, 1229 A-1232 B.
13. Irénée, *Adv. Haer*, IV, 2 (*PG* 8, 977-978)... « Primum quidem docuit, neminem oportere deliciis uti, neque in saecularibus oblectamentis et multis epulis degentes, servire suis voluptatibus et oblivisci Deum. « Erat, enim, inquit, dives qui vestiebatur purpuram et byssum et delectabatur epulis splendidis. » De talibus autem et per Isaïam dixit Spiritus : « Cum citharis et tympanis et psalteriis et tibiis vinum bibunt; opera autem Dei non intuentur et opera manuum eius non considerant » (V, 12) Clément d'Alexandrie, *Pédagogue* II X, 104-105. Le riche est l'herbe de la parabole du semeur (*Matth.* 13, 38) : « la foule vulgaire, habituée à la gaîté éphémère d'une floraison brève, attachée à la parure, à la vaine gloire, et tout plutôt qu'amie de la vérité », Lazare est « le gazon, qui monta fleurir dans le sein du Père ».
14. Le texte de *Lc* 16, 19-31 est lu par Grégoire dans l'ensemble du ch. 16 de Luc dont le thème dominant est la φιλαργυρία, (Allusions à 16, 1-8, « l'intendant infidèle » : *De beatitudinibus PG* 44, 1261 D; à *Lc* 16, 9, « Mammon » : *ib.* 1261 C; à *Lc* 16, 9 « les tentes éternelles » : *De pauperibus amandis* II, *PG* 46, 485 B) et rapproché d'autres textes sur la richesse (*De pauperibus amandis* I, *PG* 46, 468-469 : *Lc* 12, 10).
15. Pour le rapport de sens établi entre καταψύχω de *Lc* et ἀνάπαυσις cf. A. M. Schneider, *Refrigerium* I nach Literarischen Quellen und Inschriften Freiburg in B. 1928 p. 9.
16. Cf. *Matth.* 8, 12; 13, 42, 50; 22, 13; 24, 51; 25, 30; *Lc* 13, 28. De la même façon Basile paraphrase la péricope en y insérant l'expression « géhenne », liée au jugement chez Matthieu (5, 22; 18, 9) : « Ne rivalisons pas avec le fameux riche sans miséricorde pour aller à sa rencontre dans la

fort, nourri dans le byssos et détenu maintenant par les abysses des maux (*PG* 46, 468 D; éd. van Heck p. 16, 23-17, 1) ». Les deux sermons sont d'ailleurs dominés par ce thème du Jugement dernier. De façon analogue, c'est dans une longue évocation du Jugement dernier, que, dans le *De Beatitudinibus* est inséré le verset de Luc : « Souviens-toi que tu as reçu tes biens en ta vie » (*Lc* 16, 25), proféré ici [17] par tous ceux qui ont souffert de la dureté des riches (*PG* 44, 1261 D).

Plusieurs de ces passages ont des correspondants dans la littérature sermonnaire du temps. Grégoire marque, il est vrai, on l'a vu, certains de ces commentaires de sa thématique propre. Mais plus caractéristique est la façon dont il intègre l'exégèse de l'épisode dans son système théologique. Son sermon sur la troisième béatitude : « Bienheureux les affligés parce qu'ils seront consolés » en offre un exemple (*PG* 44, 1229-1230). Le verset : « Tu as reçu tes biens en ta vie et Lazare pareillement ses maux; aussi est-il consolé et souffres-tu (*Lc* 16, 25) » y reçoit tout son sens dans l'histoire de l'humanité : l'économie divine avait prévu pour l'homme un bien sans mélange du mal; après la faute, la nature de l'homme doit avoir part tour à tour à l'affliction et à la joie. Or double est sa vie, double sa joie. Le bonheur, c'est par l'affliction de cette vie-ci, brève et temporaire, de trouver la joie sans fin dans la vie proposée à notre espérance, la consolation qu'est la participation au Consolateur; le châtiment, de perdre, par la jouissance des voluptés en cette vie-ci, le meilleur [18]. Pleinement intégrés dans un ensemble, nous apparaissent ici des thèmes présents, fragmentairement, dans le texte de l'*In Ecclesiasten* évoqué plus haut. On rapprochera aussi du *De Beatitudinibus* deux passages de l'*In Inscriptiones Psalmorum* (*PG* 44,5 08-509 et 604; *Gregorii Nysseni Opera* V éd. Mac Donough, P. Alexander, p. 87, 7-22 et p. 173, 1-4), où l'entrée de Lazare dans le chœur des Anges, l'expulsion du Riche dans les flammes sont mis en perspective dans un système théologique identique, d'expression homologue : unité première du chœur des créatures rationnelles; brisure par la faute de l'homme, retour possible par la peine de l'ascèse et la victoire sur l'Adversaire. Dans un autre contexte littéraire, nous trouverons une variante beaucoup plus développée de ces schémas théologiques, dans le *De Anima et Resurrectione*, au cœur d'une exégèse de Lazare et du Riche, axée pourtant sur une autre perspective.

*

Dans une autre série de textes, la condition du pauvre et du riche, leur attitude spirituelle sont des données secondaires et la considération de l'au-delà devient prépondérante, voire exclusive. La péricope de Luc a été liée assez tôt, en certaines de ses expressions surtout — le sein d'Abraham, le rafraîchissement-repos — parfois aussi en ses lignes d'ensemble, à la prière pour les morts [19]. La prière de Macrine à ses derniers moments en présente de nettes réminiscences : « Place à mes côtés un *ange* de lumière *qui me conduise au lieu du rafraîchissement, où est l'eau du repos, dans le sein* des Saints Pères, *que le gouffre* effrayant ne me *sépare pas* de tes élus (*Vie de Macrine PG* 46, 984 D) ». Aussi le sort contrasté de Lazare et du Riche est l'exemple qui vient naturellement à l'esprit de Grégoire parlant de l'au-delà. Nous retrouvons ici le lien fondamental entre exégèse et liturgie, signalé en d'au-

flamme de la géhenne (πρὸς τὴν... τῆς γεένης φλόγα) » (*Quod mundanis adhaerendum non sit, PG* 31, 553 A).

17. Pour l'actualisation du verset de *Lc* cf. Basile de Césarée, *aux riches* (*PG* 31, 301 C) : Ἐρεῖ καί σοι Ἀβρααμ· ἀπέλαβες τὰ ἀγαθά σου ἐν τῇ ζωῇ σου.

18. La très ample perspective théologique différencie ce texte de Grégoire d'interprétations patristiques où l'aspect de marché immédiat est bien plus marqué.

19. Cf. par exemple *Const. Apost.* VIII 41, 2, 5 (pp. 551-552 Funk), Sérapion de Thmuis XXX, 2 (*ib.* p. 193). La référence à *Lc* 16, 19-31 se rencontre aussi dans des documents épigraphiques cf. par exemple l'inscription copte de 473 (?) citée *DAC* III 2, 2845-2846... « implorez le Seigneur pour l'âme de notre défunt frère Callinique, le "notaire" afin qu'il lui fasse grande miséricorde dans les lieux où il se trouve, comme il fit à l'âme du larron et de Lazare... ».

tres points de l'œuvre de Grégoire [20]. Ainsi dans le sermon *sur ceux qui retardent le baptême* (PG 46, 424 B) lisons-nous : « L'âme non illuminée et non ornée de la grâce de la renaissance, je ne sais si *les anges la reçoivent* après la séparation du corps. Comment cela serait-il possible pour l'âme qui n'a pas été marquée du sceau, qui ne porte aucun signe de propriété ? N'est-il pas naturel qu'elle soit emportée par les airs, errant et vagabondant, sans être recherchée, comme sans maître, désirant repos et séjour, gémissant vainement de ne pas le trouver et se repentant en vain, *semblable au Riche que revêtait la pourpre et le byssos, que nourrissaient des délices variées et des jouissances efféminées, matériau pour le feu* inextinguible ». L'allusion s'inscrit ici dans un ensemble de représentations de couleur païenne, comme l'a indiqué J. Daniélou [21] — celui des âmes exclues errant dans les airs — ensemble illustrant le thème fondamental de la séparation douloureuse [22]. De façon plus frappante encore, plus détachée des personnages en leur condition, la référence au même épisode figure au terme de *l'oraison funèbre de l'impératrice Flacilla* : ... « Elle adorait une seule divinité, celle qui est glorifiée dans le Père, le Fils et le Saint-Esprit. En cette foi elle grandit, en cette foi elle s'épanouit, en cette foi elle rendit l'esprit, par cette foi *elle fut portée dans le sein* du Père de la foi, *Abraham*, près de la source du Paradis, dont *les gouttes d'eau* ne vont pas jusqu'aux infidèles, à l'ombre de l'Arbre de Vie, planté près du cours des eaux : de tout cela puissions-nous être jugés dignes dans le Christ Jésus Notre Seigneur. Gloire soit à lui dans les siècles des siècles. Amen (*PG* 46, 892 D; *Gregorii Nysseni Opera* X éd. Spira p. 489, 16-490, 2). » Le sort de Lazare fournit le modèle du sort de Flacilla. Lazare est ici implicitement le paradigme du croyant face aux hérétiques, réuni à Abraham « père de tous les croyants (*Ro.* 4, 11) ». Cette interprétation, très générale, est rare chez Grégoire, et ici même Grégoire insiste surtout sur l'au-delà auquel accède ainsi Lazare, et à sa suite Flacilla. On notera le faisceau de références bibliques dans lequel s'inscrivent les rappels de Luc 16, 19-32. L'Arbre de Vie du Paradis et les fleuves sortant d'Eden (*Gen.* 2, 10-14) y figurent, ainsi qu'en superposition « l'arbre planté près du cours des eaux » de *Ps.* 1, 3, selon un groupement de textes connu [23]. Ainsi les représentations incluses dans la péricope de Luc s'ordonnent-elles ici chez Grégoire, dans une topographie de l'au-delà complexe, traditionnelle, enracinée dans les représentations juives telles qu'elles apparaissent par exemple dans *le livre d'Hénoch* et figurent déjà sans doute, on l'a montré [24], à l'arrière-plan de Luc 16, 19-32. Mais, le texte de Grégoire nous invite à aller plus loin que ce niveau de « géographie mythique » : toutes ces représentations symboliques ont en effet un centre de signification, le Christ, et ce n'est pas de façon purement formelle qu'est introduite ici la doxologie : « De tout cela puissions-nous être jugés dignes dans le Christ »... De façon discrète mais certaine, apparaît en ce passage en même temps que l'utilisation des repré-

20. Cf. M. Harl, « *From glory to glory* ». *L'interprétation de II Cor. 3, 18 b par Grégoire de Nysse et la liturgie baptismale, Kyriakon* (Festschrift Johannes Quasten), Münster 1970, pp. 730-735.

21. Cf. J. Daniélou, *L'être et le temps chez Grégoire de Nysse*, Leiden 1970, pp. 207-208. On peut ajouter que ce passage-ci rappelle même de façon curieuse les fragments d'Empédocle sur les âmes *errantes* et *gémissantes* jetées de par la faute dans le cycle des naissances (Diels, B 115 v. 6, 13 et 118). Quoi qu'il en soit de ses origines probablement multiples, le thème emprunté à la religiosité païenne a fonction uniquement figurative et le texte n'exprime pas plus sur ce point la croyance réelle de Grégoire que ceux où il est question de cachot, de coin retiré (*PG* 46, 312 D). L'âme en effet pour lui est strictement non corporelle, non localisable (*De Anima PG* 46, 40 C, 85 B). On notera cependant ici aussi le léger glissement de l'après-vie immédiate à la rétribution finale : « le feu inextinguible (πῦρ ἄσβεστον) de *Matth.* 3, 12 recouvrant dans la fin du passage, la flamme (φλόξ) de *Lc* 16.

22. On rapprochera de ce passage l'allusion probable au début du *De infantibus qui praemature abripiuntur* (*PG* 46, 168 BC), où se mêlent la perspective de l'après-vie immédiate pour l'âme et celle du Jugement : « Que faut-il penser de ceux qui sont morts ainsi ? Est-ce que cette âme aussi verra le Juge, se présentera avec les autres à son tribunal, subira un jugement sur sa vie, recevra la rétribution qu'elle mérite, *purifiée par le feu* selon la parole de l'Évangile ou *rafraîchie par la rosée de la bénédiction* ? » La même terminologie apparaît en effet dans l'*In Psalmos* (*PG* 44, 604 D) à propos du Riche : « C'est ainsi que le Riche a été affamé dans l'Hadès, *déserté par la rosée divine* ».

23. Cf. J. Daniélou, *Les symboles chrétiens primitifs*, Paris 1961, pp. 37-42.

24. Cf. P. Grelot, *De la mort à la vie éternelle*, Paris 1971 (Lectio divina 67), pp. 206-211.

sentations traditionnelles, la volonté d'interprétation intérieure orientée vers le Christ. Cet usage des représentations, on le pressentait dans le texte du sermon *sur ceux qui retardent le baptême* cité plus haut, et il sera une constante dans une autre série de références à Luc 16, 19-32, centrées elles aussi sur la considération de l'au-delà.

En effet, dans cette perspective, le texte de Luc se présentait plus précisément comme faisant problème [25]. Se rapportait-il à l'âme après la mort ou concernait-il la rétribution des morts ressuscités ? S'il se rapportait à l'âme, qu'impliquait-il sur sa nature ? Comment pouvait-on voir cette âme, la reconnaître, parler de parties corporelles ? Une série de textes tentent de répondre à ces questions, liés à la controverse gnostique chez Basilide, Irénée, Tertullien, plus tard chez Origène, connu de nous à travers son adversaire Méthode rapportant et réfutant son interprétation [26].

Grégoire aborde le texte de Luc dans cette problématique en deux traités, le *De Hominis Opificio* (*PG* 44, 225 C), le *De Anima et Resurrectione* (*PG* 46, 80 A-88 C), d'autre part dans un sermon sur la Résurrection du Christ (*PG* 46, 676 C; *Gregorii Nysseni Opera* X éd. Gebhardt p. 265). Dans les deux premiers ouvrages, son exégèse s'oppose nettement à l'exégèse d'Origène, mais aussi — ce qu'on n'a pas souligné — à celle de Méthode.

Origène [27] repoussait l'interprétation des simples : « Au sujet de Lazare et du Riche, on peut hésiter; les plus simples (τῶν ἁπλουστέρων) pensent que cela est dit comme si les deux hommes avec leurs corps recevaient ce que méritent les actions de leur vie; les plus rigoureux (τῶν ἀκριβεστέρων), puisque nul après la Résurrection n'est laissé en vie, ne pensent pas que cela a eu lieu après la Résurrection. Le Riche dit en effet : « J'ai cinq frères et pour qu'ils ne viennent pas en ce lieu d'épreuves, envoie Lazare leur annoncer ce qui se passe ici ». Cependant si l'on situe correctement la péricope au moment du départ de l'âme, des questions se posent auxquelles Origène, d'après Méthode, répond ainsi : «Si l'on cherche ce que peut être la langue, le doigt, le sein d'Abraham et le repos (ἀνάκλισιν) [28], sans doute on peut concevoir la figure de l'âme, au moment de son départ, comme étant de forme semblable au corps lourd et terreux (σχῆμα ὁμοιοειδὲς ὂν τῷ παχεῖ καὶ γηινῷ σώματι) ». Un autre corps entoure donc l'âme après la mort; c'est ce qui a permis l'apparition de Samuel à Saül [29]. Ce corps est utilisé par l'âme incorporelle comme un véhicule (ὄχημα), une enceinte ou un vêtement (περιβολή) qui la contient. On sait l'accord en ce point de la pensée d'Ori-

25. L'épisode d'ailleurs, au même titre que l'« aujourd'hui tu seras avec moi dans le Paradis » (*Lc* 23, 43), dont Grégoire a donné une interprétation analogue dans un *sermon sur la Résurrection* (*PG* 46, 616 A s. cf. J. Daniélou, *L'être et le temps chez Grégoire de Nysse*, 1970, pp. 174-184), retient aujourd'hui l'attention des exégètes contemporains, soucieux d'analyser les images spatiales du texte, représentations courantes de l'apocalyptique juive, en les interprétant dans une perspective existentielle. (Cf. P. Grelot, *op. cit.* ch. 8 « Aujourd'hui tu seras avec moi dans le Paradis » pp. 206-211, O. Cullmann, *Immortalité de l'âme ou résurrection des morts? Le témoignage du Nouveau Testament*, Neuchâtel 1959, pp. 67-69.)

26. Quelques jalons dans une tradition exégétique complexe qui mériterait une étude d'ensemble : Basilide ap. Hégémonius, *Acta Archelaï* (*PG* 67, 5, 7-11), Irénée, *Adv. Haer.* II, 34; IV, 2 (*PG* 8, 834, 977-978), Tertullien, *De anima* 7, 9 (*PL* 2, 656 B-657 B, 661 AB), *De Resurrectione* 17 (*PL* 2, 816-817), Clément d'Alexandrie, *Pédagogue* II, X, 104, *Extraits de Théodote* 14, Origène, *Hom. Lc* fr. 222-223 pp. 323-324 éd. Max Rauer Berlin 1959, ap. Méthode, *De Resur.* III, 17-18, pp. 413-416 Bonwetsch, Méthode d'Olympe, *De Resur.* I, 52, p. 307 B., II 2 pp. 389-390 B., III 18, pp. 414-416 B., *Ps.* Justin, *Quaestiones et responsiones ad orthodoxos* (*PG* 6, 1301 B. 1304 A).

27. Ap. Méthode, *De Resur.* III 17-18, pp. 414-416 B. Le fr. 223 des *Homélies sur Luc* signale une autre difficulté du sens littéral, si forte qu'elle pousse certains à l'athétèse : le caractère du sein d'Abraham trop limité pour les élus — difficulté résolue par le recours au sens symbolique!

28. Le terme ἀνάκλισις ne figure pas dans *Lc* 16, 19-31. Par son sens de repos il est proche d'ἀνάπαυσις (cf. n. 15) et peut être déduit de καταψύχω (*ib.* v. 24), d'autant plus qu'on observe très tôt des échanges entre cette péricope et l'épisode du centurion chez Matthieu où figure le verbe ἀνακλίνομαι (Matthieu 8, 11-12) : καὶ ἀνακλιθήσονται μετὰ Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακὼβ ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐράνων ·οἱ δὲ υἱοὶ τῆς βασιλείας ἐκβληθήσονται εἰς τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον. ἐκεῖ ἔσται ὁ κλαυθμὸς καὶ ὁ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων (les homélies pseudo-clémentines ont ici à côté d'ἀνακλιθήσονται, ἐν τοῖς κόλποις τοῦ... (cf. N. T. in loc. éd. Nestle).

29. On retrouvera chez Grégoire ce lien entre 1 *Sam.* 28 et *Lc* 16, 19-31, dans la controverse avec Origène (*de Pythonissa PG* 45, 109 AB) cf. Eustathe d'Antioche, *De engastrimytho* XIV (*PG* 18, 644).

gène avec celle des néo-platoniciens [30] : le concept de véhicule sauve l'aspect corporel de l'épisode; langue, doigt etc. se comprennent par référence à l'ὄχημα. Cette exégèse est liée à la conception qu'Origène a du corps ressuscité. L'épisode de Lazare et du Riche décrit une étape entre vie terrestre et Résurrection : à l'union entre âme et corps psychique avec sa « forme corporelle, caractérisante », succède ici après la mort une union entre âme et véhicule corporel de forme semblable. « Et à la Résurrection, cette forme (εἶδος) corporelle qui distingue Pierre et Paul revêt de nouveau l'âme, d'ailleurs immensément embellie, mais pas tout à fait la forme ordonnée selon le premier substrat...; la chair ne subsistera pas, mais les traits imprimés à la chair seront dès lors imprimés au corps spirituel (ὅπερ ἐχαρακτηρίζετο ἐν τῷ σαρκί, τοῦτο χαρακτηρισθήσεται ἐν τῷ πνευματικῷ σώματι [31]. »

Méthode d'Olympe cite trois fois dans son *De Resurrectione* l'épisode de Lazare et du Riche pour parer à l'interprétation d'Origène, donner la sienne propre. Il montre, selon sa tactique habituelle, les contradictions de son adversaire : ainsi doter l'âme d'un véhicule, c'est la faire incorporelle, donc impassible. Or l'expérience montre que l'âme est passible, qu'elle souffre avec le corps. Il part cependant de la même lecture qu'Origène, une lecture « corporelle ». Mais il la justifie autrement : « "Dieu invisible, nul ne l'a vu" (*Jn* 1, 18). Mais les âmes venues du Démiurge et du Père de toutes choses étant des corps intelligibles (σώματα νοερὰ ὑπάρχουσαι) sont agencées en membres visibles pour la raison, ayant pris cette empreinte de la forme (εἰς λόγῳ θεωρητὰ μέλη διακεκόσμηνται, ταύτην λαβοῦσαι τὴν διατύπωσιν τῆς μορφῆς). Aussi même dans l'Hadès, comme pour Lazare et le Riche, on raconte qu'elle ont langue, doigt et autres membres, non parce qu'un autre corps invisible (ἀειδοῦς) leur est joint, mais parce que les âmes elles-mêmes, par nature, dépouillées de toute enceinte, sont telles par leur essence » [32]. On retrouve là une interprétation proche de celle d'Irénée [33], de Tertullien [34], de Clément d'Alexandrie [35], une conception de l'âme corporelle marquée par le stoïcisme [36]. L'épisode prouve pour Méthode l'immortalité de l'âme et par conséquent la résurrection du corps : « Il y a donc résurrection du corps et non de l'âme, car on ne soigne pas le bien portant mais le malade » [37]. L'εἶδος inhérent à l'âme, non détruit à la mort, n'a pas besoin de ressusciter [38].

30. Cf. J. Daniélou, *L'être et le temps chez Grégoire de Nysse*, Leyde 1970, p. 218. L'appendice d'E. Dodds sur « *the Astral Body in Neoplatonism* » dans son édition de Proclus, *Elements of theology*, Oxford 1963, pp. 313-321 donne une première esquisse de ces croyances et de leurs origines chez les néoplatoniciens. Les nombreux textes concernant l'εἶδος en ce sens chez les néo-platoniciens qui m'ont été obligeamment signalés par Ch. Vincent, les problèmes qui y apparaissent, montrent l'intérêt qu'il y aurait à consacrer une étude aux contacts et divergences sur ce point chez les Pères Grecs.

31. Ap. Méthode, *De Resur.* I 22 et 23, pp. 244-248 B. Sur le corps spirituel comme subtil et éthéré *ib.* III 16, pp. 412-413 B.

32. *Ib.* I, 52, p. 307 B. Cf. III, 2, pp. 389-390 (cf. J. Farges, *Idées morales et religieuses de Méthode d'Olympe* 1929, pp. 94-95).

33. *Adv. haer.* II, 34, 1 (*PG* 8, 834) « Plenissime autem Dominus docuit, non solum perseverare, non de corpore in corpus transgredientes animas; sed *et characterem corporis in quo etiam adaptantur custodire eumdem...* per haec enim manifeste declaratum est et perseverare animas et non de corpore in corpus transire et *habere hominis figuram.* »

34. *De anima* 7, (*PL* 2 656 B-657 B)... « Corporalitas animae in ipso evangelio relucebit. Dolet apud inferos anima cuiusdam et punitur in flamma et cruciatur in lingua et de digito animae felicioris implorat solacium roris... Igitur si quid tormenti sive solacii anima praecerpit in carcere seu diversorio inferum, in igni vel in sinu Abrahae, probata erit corporalitas animae. Incorporalitas enim nihil patitur, non habens per quod pati possit; aut si habet, hoc erit corpus. In quantum enim omne corporale passibile est, in tantum quod passibile est, corporale est ». *De anima* 9 (*ib.* 661 B) : « Hic erit homo interior, alius exterior, dupliciter unus, habens et ille oculos et aures suas quibus (Paulus) Dominum audire et videre debuerat : habens et caeteros artus per quos et in cogitationibus utitur et in somniis fungitur. Sic et diviti apud inferos lingua est, et pauperi digitus et sinus Abrahae » *De Resurrectione* 17 (*PL* 2, 816-817) : « Nos autem animam corporalem et hic profitemur, et in suo volumine probamus, habentem proprium genus substantiae, soliditatis, per quam quid et sentire et pati possit. Nam et nunc animas torqueri, foverique penes Inferos, licet nudas, liced adhuc exsules carnis, probavit Lazari exemplum... ». Dans la définition de l'âme donnée en *De anima* 22 (*PL* 2, 686 A) l'âme est... « corporalem effigiatam... (ayant une *effigies*, une forme). »

35. *Exc. Theod.* 14, 4 "Αντικρυς δὲ ἀπὸ τοῦ Λαζάρου καὶ τοῦ πλουσίου διὰ τῶν σωματικῶν μελῶν σῶμα εἶναι δείκνυται ἡ ψυχή. On rapprochera *ib.* 10, 1 « Mais ni les êtres "pneumatiques" et intelligents, ni les Archanges, ni les Protoctistes, ni même il faut l'affirmer le Fils lui-même ne sont sans forme (ἄμορφος), sans contour (ἀνείδεος), sans figure (ἀσχημάτιστος), sans corps (ἀσώματος) ».

36. Cf. SVF IV 165 σῶμα ἡ ψυχή.

37. Méthode, *De Resur.* I, 52, p. 307 B.

38. *Ib.* III, 5, p. 395 B.

Dans le *De Anima et Resurrectione*, Grégoire situe lui aussi le récit de Luc dans l'après-mort immédiate. L'insertion dans le traité de ce long passage exégétique le montre. Les thèmes abordés dans la première partie de l'œuvre sont : l'existence de l'âme (*PG* 46, 20 B-29 B), sa nature (29 B-49 B), les passions qui lui sont liées sans faire partie de son essence (49 B-68A), la survie de l'âme, non localisée en un séjour souterrain (68 A-72 C), la relation qu'elle garde avec les éléments du corps (72 C-85 B), la purification après la mort (85 B-108 B). L'histoire de Lazare et du Riche (80 B-88 A) est à la charnière de ces deux derniers développements. C'est l'une des objections scripturaires que Grégoire oppose à sa sœur. Macrine a en effet réfuté précédemment la conception d'un Hadès localisé, souterrain (68 B) : « Ce nom ne me paraît signifier rien d'autre que le passage des âmes à ce qui est invisible et inapparent (τὸ ἀειδὲς καὶ ἀφανὲς) [39] ». Or « le récit de l'Évangile du Seigneur sur ceux qui sont en l'Hadès (80 B) » est plein de détails corporels. L'épisode de plus, en cours d'exégèse, se reliera à la discussion sur la survie de l'âme par d'autres points : mode de présence aux éléments pour les âmes séparées, non-purification des passions pour certaines.

Mais Grégoire donne à l'épisode un sens tout autre qu'Origène et Méthode. Il en effectue d'abord une lecture globale (80 B-81 A), portant un diagnostic, selon une méthode fréquente chez lui, à partir des indices (ἀφορμαί) semés par le verbe. Dans ce récit « corporel » (σωματικώτερον μὲν ὁ λόγος ἐκτίθεται τὸ διήγημα), une série de détails impossibles en leur « sens obvie » (ἡ κατὰ πρόχειρον διάνοια, τὸ προχείρως νοούμενον), leur « littéralité » (ἃ λέγεται) orientent le « chercheur compétent » (τὸν ἐξετάστην ἐπαίοντα) vers une interprétation plus subtile (λεπτοτέρα θεωρία), une « interprétation (de l'ordre de l') intelligible » (νοητὴ θεωρία) : l'abîme, la flamme douloureuse, le sein d'Abraham, les yeux, la langue du Riche et le doigt de Lazare — tout cela contredit la mention de la mort et de l'ensevelissement. Le corps charnel est en effet dissous, seule survit l'âme incorporelle, qui n'est plus dans le corps, qui est simple et non composée. Grégoire se tient ici à la définition première qu'il a donnée de l'âme, rendue à elle-même par la dissolution du composé : une substance intelligible (οὐσία νοερὰ : 29 B) — définition opposée tant à la représentation origénienne de l'âme à véhicule corporel qu'à la conception de Méthode de l'âme, corps intelligible.

Une autre démarche préalable est alors effectuée par Grégoire. Il isole le centre de l'épisode : « Tu as reçu dans la vie charnelle ta part de bien et Lazare de même les maux », il y lie le gouffre non-spatial séparant les deux hommes et dégage à partir de là « l'enseignement (δόγμα) concernant les problèmes de l'âme » sous-entendu dans le récit, en le situant dans son système théologique (81 A-84 A). Des origines de l'humanité à la vie éternelle, les étapes de la vie humaine s'y enchaînent à travers les références à la Genèse puis au Nouveau Testament. On retrouve ici le schéma rencontré dans l'exégèse du *De Beatitudinibus* (*PG* 44, 1229-1230). La vie humaine était à l'origine simple (μονοειδὴς... ζωή), contemplant le Bien seul, sans mélange de mal. Par une faute de volonté (ἀβουλία), un mouvement libre (ἑκουσίως, ἐν τῷ αὐτεξουσίῳ κινήματι), l'homme quitte le sans mélange et embrasse la vie où les contraires se mêlent, il est frappé de la peine prévue, la mort. Mais la Providence divine n'a pas laissé notre faute sans réparation. Deux vies sont dévolues à

39. L'étymologie reprise plus loin dans la conclusion provisoire (85 B) est traditionnelle. (PLATON, *Phédon* 80 D, 81 D, *Gorgias* 493 etc.). Le néo-platonisme en use couramment cf. PLOTIN, *Enn.* VI, 4, 16. « Par conséquent, lorsqu'on dit que l'*âme est aux enfers*, si par *enfers* on entend un *lieu invisible*, cela veut dire que l'âme est séparée du corps; si par *enfers* on entend au contraire un lieu inférieur, cette interprétation a encore un sens raisonnable, car maintenant notre âme est où se trouve notre corps, elle est placée dans le même lieu que lui. Mais quand le corps n'existe plus, que signifie l'*âme est aux enfers?* Si l'âme n'est pas séparée de son image (εἴδωλον), pourquoi ne serait-elle pas où est son image? Si l'âme a été séparée de son image par la philosophie, cette image va seule dans un lieu inférieur, tandis que l'âme vit purement dans le monde intelligible, sans que rien n'émane d'elle. » Grégoire retient la première hypothèse au plan philosophique, use de la seconde au plan figuratif.

l'homme, l'une brève, l'autre éternelle. L'homme peut avoir ses biens ou ses maux en la vie qu'il veut. Cependant *bien* et *mal* ont deux sens, l'un se rapportant à l'intelligible, l'autre au sensible. « Ceux dont l'esprit n'est pas exercé dilapident en cette vie charnelle la part de bien qui leur est due naturellement, ne mettant rien en réserve (ταμιευόμενοι) pour la vie future. Ceux qui ménagent leur vie (οἰκονομοῦντες τὴν ζωὴν) [40] avec un esprit de discernement et de sagesse, affligés en cette vie brève par ce qui peine leurs sens, mettent en réserve pour le siècle à venir le bien, en sorte que s'étend devant eux, pour la vie éternelle, la meilleure part. » Bien des expressions sont identiques ou analogues dans le *De Beatitudinibus* et dans ce texte-ci. Mais tout est ici plus accusé, plus explicite, mieux articulé. La fonction ambivalente de la mort — châtiment et moyen de restauration — y apparaît. Surtout s'y dégage beaucoup plus nettement un dessein réparateur de la Providence divine. Le texte du *De Anima et Resurrectione* représente donc, semble-t-il, un degré supérieur d'élaboration, un stade ultérieur dans l'œuvre de Grégoire sur ce point.

Ce cadre tracé, Grégoire en déduit le sens de chaque détail. Le *gouffre* ne peut être spatial, puisque l'intelligible peut franchir tout espace en un rien de temps (80 D), c'est la séparation absolue entre Bien et Mal. « Il ne naît pas d'une béance de la terre, mais il est créé par le jugement en cette vie, divisée en des choix contraires. Celui qui a choisi une fois la volupté en cette vie-ci, sans guérir par le repentir sa faute de volonté, rend inaccessible pour lui, après cela, le territoire des biens : cette contrainte infranchissable, il l'a créée lui-même comme un abîme (βάραθρον) [42] béant et sans passage (84 B). » Cette exégèse est remarquable par la continuité marquée entre cette vie-ci et l'état d'après-mort (le gouffre est de cette vie déjà), par la place accordée à la responsabilité de qui choisit plus qu'à une rétribution, par l'antithèse absolue entre Bien et Mal. On ne saurait cependant comprendre cette antithèse comme l'expression d'une damnation à jamais. Il faut rapprocher ceci par exemple d'un passage à la fin du *De Anima et Resurrectione* : « Puisque de façon absolue, l'une seulement des réalités antithétiques, Bien ou Mal, peut se référer à nous [43], évidemment dire de quelqu'un "il n'est pas dans le bien" montre qu'il est absolument dans le mal (160 B) [44]. » Ce passage conclut le développement sur la purification après la Résurrection : tant que la purification n'est pas totale, l'antithèse reste absolue, le passage au Bien se faisant par un saut brusque. Grégoire utilise une autre fois cette référence au χάσμα en rapport avec le thème du repentir ici-bas et de la vie future, dans *le sermon sur le Ps. 6* (*PG* 44, 616 A; *Gregorii Nysseni Opera* V éd. Mac Donough p. 193, 13-15) : « Après cela pour que, par la suite, le bien demeure sans changement, le Prophète annonce la disparition des pensées mauvaises par la honte. Il est impossible d'éteindre une pensée hostile, contraire à la loi, si on ne la fait disparaître par la honte. Un gouffre profond est établi fermement (χάσμα... διὰ βάθους ἐστηριγμένον), la honte de ce qu'on a mal vécu faisant elle-même rempart (ἀποτειχίζουσα), pour l'homme contre le péché ». Et il en use, dans l'exégèse de 1 *Sam.* 28 (*PG* 45, 109 AB), en un sens en définitive spirituel, pour nier toute possibilité de communication entre Samuel établi dans le Bien, et la pythonisse d'En-Dor, établie dans le mal [45].

40. Ce développement utilise plusieurs fois des termes appartenant à d'autres passages du chapitre de Luc : la parabole de l'intendant infidèle est sous-jacente à ταμιευόμενοι, οἰκονομοῦντες τὴν ζωήν. On retrouve là l'exégèse en rapport avec l'ensemble du chapitre de Luc rencontrée dans les exemples sermonnaires.

41. Le gouffre est aussi le ravin des condamnés, le barathre comme à Athènes.

42. Pour la différence (τὸ διάφορον), l'intervalle (τὸ μέσον) semblablement marqué entre pureté et non pureté, purifiés et non-purifiés cf. *De mortuis PG* 46, 524 B, *Orat. cat.* ch. 35, p. 138, 6-7 Srawley.

43. Grégoire, comme dans le *De Mortuis PG* 46, 504 B, se réfère ici à la définition de l'antithèse telle qu'on la trouve dans Aristote, *Méta.* I 1055 b s.

44. Cette absence de degrés entre impureté et pureté, entre mal et bien évoque la doctrine stoïcienne de la vertu (SVF I 129, 17 ἀρετῆς δὲ καὶ κακίας οὐδὲν εἶναι μεταξύ).

45. On rencontre d'autres références au χάσμα de Grégoire de Nysse où le point d'application est déplacé mais où demeure la valeur symbolique du gouffre. Ainsi dans le *De Virginitate* III, 1, 12 éd. Aubineau : « Nous qui sommes séparés par une sorte d'abîme de ce titre de

Le gouffre sépare donc, non des lieux mais des états. Le sein d'Abraham, c'est « l'état de bien » (ἡ ἀγαθὴ κατάστασις 84 B) où repose « l'athlète de la patience ». Si Abraham est lié à l'expression, c'est comme premier homme à avoir renoncé à la jouissance du présent dans l'espérance de l'héritage futur [46]. Le κόλπος, par un jeu de mots entre le sens de sein et celui de golfe, c'est ce port paisible en la mer des biens sans mesure où abordent ceux qui ont, cette vie durant, navigué dans la vertu, quand ils s'éloignent d'ici (84 C). User du mot pour désigner un golfe ou désigner le Bien, c'est user pareillement d'une « catachrèse ». On retrouve ici l'emploi de notions rhétoriques contribuant chez Grégoire au déchiffrement d'un texte [47]. Ce même océan du Bien sera l'objet du désir du Riche : cette goutte d'eau qu'il espère en soustraire. L'exégèse du sein d'Abraham se rencontre aussi dans l'*In Inscriptiones Psalmorum* (*PG* 44, 509 A) liée à celle de « il fut emporté par les Anges » : « C'est là le chœur, le cheminement avec les Anges et le sein du Patriarche qui entoure Lazare... Si l'on conçoit le sein auquel parvient ainsi Lazare, comme le vaste environnement d'un océan, la plénitude des biens, on ne se trompe pas ». Lecture frappante par la sensibilité qu'elle manifeste aux registres du langage, par les équivalences qu'elle établit entre deux expressions, pour les référer à leur « sens intelligible », à leur noyau. Ce travail d'analyse comparative, Grégoire l'a mené à travers Ancien et Nouveau Testament. Dans la *Vie de Moïse*, commentant l'expression « creux du rocher », Grégoire dresse une liste d'expressions équivalentes pour désigner « la récompense (τὸ γέρας) ». L'expression « sein du Patriarche » y figure à côté des « tentes éternelles » (*Lc* 16,9), de « l'eau du repos » (cf. *Lc* 16, 24) et de bien d'autres expressions scripturaires : « Nous disons donc, conclut-il, que l'entrée de Moïse dans le Rocher signifie la même chose que toutes ces expressions. Puisqu'en effet le Christ est appelé par Paul Rocher et que c'est dans le Christ que nous croyons que sont contenus tous les biens espérés » (*Vie de Moïse* II 247 éd. J. Daniélou; *PG* 44, 408 A; *Gregorii Nysseni Opera* VII 1 éd. Musurillo p. 131). L'accent christologique est ici plus marqué [48], la méthode de lecture est la même.

L'interprétation de la flamme est plus rapide : c'est « la privation de ce qui apparaissait comme bien », sans la consolation du vrai Bien. Ceci est provisoire. Un autre sens de la « flamme douloureuse », conjoint au premier, de valeur positive cette fois, apparaît plus loin.

Un sort particulier est réservé aux « noms de parties corporelles figurant en ce dialogue des incorporels » (84 D-85 B). Il y a là pour Grégoire une extension nécessaire de ce qu'il a avancé, puis prouvé, plusieurs fois déjà dans le traité : la présence de l'âme, cause de vie, aux éléments concourant pour former le composé corporel (*PG* 46, 24) n'est pas abolie par sa dissolution (*ib.* 44, 48); une fois disparue la forme (εἶδος) corporelle avec la dissolution du composé, l'âme garde la connaissance de ses éléments propres, comme le peintre

gloire de la virginité à laquelle on ne peut plus revenir dès qu'on a mis le pied une fois dans la vie du monde ». Avec esprit, Grégoire (*Epist.* XXV, 6, *PG* 46, 1100 B) en fait une adaptation imprévue. L'argent-Mammon a fui « et il s'est protégé par le rempart d'un gouffre infranchissable, je veux dire la pauvreté, il ne peut venir à nous et nous ne pouvons traverser jusqu'à lui » cf. aussi *in Meletium* (*PG* 46, 860 B; *Gregorii Nysseni Opera* X, pp. 451-452 (... χάσμα μέγα μεταξὺ αὐτοῦ τε καὶ Ἐκκλησίας κατὰ τὸ μέσον ἐστήρικται, ὁ μὲν ἐν τοῖς κόλποις τοῦ Ἀβραὰμ ἀναπάυεται, ὁ δὲ διακομίζων τὴν στάγονα τοῦ ὕδατος, ἵνα καταψύξῃ τῶν ὀδυνωμένων τὴν γλῶσσαν, οὐκ ἔστιν). Toutes ces variations témoignent de la profonde incorporation du langage biblique au langage de Grégoire.

46. Cf. *Gen.* 12, 1-4; 23, 4, *Heb.* 11, 8-9. Dans le *Contre Eunome* (*PG* 45, 940 AB) un long développement consacré à la migration d'Abraham, abandon de tout ce qui fait la parenté de l'âme avec le sensible (cf. PHILON, *Migration d'Abraham*) est relié à ce qui précède par une série d'expressions empruntées à Luc 16, 19-31 : « Qui se rue aussi ardemment *vers le ravin* (τὸ βάραθρον) que ces gens? Ils ont creusé avec peine et ardeur *la fosse* (τὸν λάκκον) de leur blasphème! Dans quelle mesure ont-ils été exclus de l'espérance des chrétiens! *Par quel gouffre* ont-ils *été séparés* de la foi salvatrice (οἵῳ χάσματι πρὸς τὴν σῴζουσαν πίστιν διετειχίσθησαν)! Comme ils ont émigré loin *du sein* de la foi de notre père *Abraham* (ὅσον τὸν κόλπον τῆς πίστεως τοῦ πατρὸς Ἀβράαμ ἀπῳκίσθησαν)! ». Ce texte montre bien comment autour d'un thème biblique dominant s'ordonne une constellation de réminiscences d'autres passages.

47. Cf. J. DANIÉLOU, *L'Être et le temps chez Grégoire de Nysse*, Leyde 1970, pp. 217-218.

48. Pour une interprétation symbolique, christologique du κόλπος cf. ORIGÈNE, *Hom. Lc* fr. 223.

connaît les couleurs, à la fois dans leur mélange et leur dissociation (*ib.* 73). Reliant une fois encore l'exégèse de la péricope à l'ensemble de sa démonstration, il écrit donc : « Si l'âme est présente aux éléments du corps, même lorsqu'ils sont de nouveau mêlés au tout, non seulement elle reconnaîtra la totalité des éléments qui ont concouru pour former l'ensemble du composé et sera en eux, mais elle n'ignorera pas la constitution propre de chacune des parties et par quelles particules des éléments ont été achevés nos membres. Il n'est donc pas invraisemblable que l'âme se trouvant dans la totalité des éléments soit aussi dans chacun des éléments. Ainsi si l'on considère les éléments dans lesquels se trouvent en puissance chacun des membres du corps, et si l'on pense que l'Écriture dit : le doigt, l'œil, la langue et tout le reste se trouvent autour de l'âme après la dissolution du composé, on ne manquera pas à la vraisemblance ». Le lien avec la littéralité du texte est ainsi sauvegardé, tandis que tout idée de forme corporelle est absente [49].

Sur ce point, l'interprétation de Grégoire est ici sensiblement différente de celle qu'il avait donnée dans le *De Hominis Opificio* (*PG* 44, ch. 27, 225 CD). Dans ce chapitre consacré à la reconstitution du composé humain à la Résurrection, Grégoire utilise largement la notion de forme permanente du corps, dont l'empreinte imprimée à l'âme subsiste après la mort comme marques de reconnaissance du corps, comme signes, permettant à l'âme d'attirer ses éléments propres à la Résurrection [50]. Chez Origène, Grégoire trouvait la notion de forme permanente du corps, définissant la forme du corps psychique mais aussi la forme semblable du véhicule de l'âme séparée, enfin la forme immensément embellie du corps pneumatique, assumé à la Résurrection (ap. Méthode, *De Resur.* I 22, Bonwetsch pp. 244-246). Chez Méthode, l'âme, corps intelligible « avait pris l'empreinte de la forme corporelle (ταύτην λαβοῦσαι τὴν διατύπωσιν τῆς μορφῆς) », elle était « façonnée en mêmes membres (εἰς τὰ αὐτὰ μέλη διατετυπωμένη) » (Méthode, *De Resur.* III 18, Bonwetsch pp. 414-416). Grégoire transpose cela à l'âme incorporelle et explique ainsi Lazare et le Riche, reconnaissables en leur individualité [51], de façon encore proche en un sens de Méthode et de ses prédécesseurs. « Le dialogue sur l'Hadès montre que dans l'âme, même après la dissolution, demeurent des marques distinctives de notre composé (σημεῖα τοῦ ἡμετέρου συγκρίματος) : alors que les corps sont déposés dans le tombeau, les âmes conservent quelque signe corporel (γνωρίσματός τινος σωματικοῦ ταῖς ψυχαῖς περιμείναντος) qui permet de reconnaître Lazare et ne permet pas au Riche de rester inconnu. Il n'est donc pas invraisemblable de croire que les corps qui ressuscitent laissent la masse commune pour retourner aux êtres particuliers. » De ce texte à celui du *de Anima*, s'affirme une

49. Cette notion apparaît plus bas mais sur un mode très particulier. Évoquant l'attachement charnel du Riche, Grégoire en rapproche les témoignages sur les « fantômes ombreux » hantant les sépultures (cf. PLATON, *Phédon* 81 d, ORIGÈNE, *C. Celse* II, 60; VII, 5). Pour les emplois du passage platonicien chez les néo-platoniciens voir F. CUMONT, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, P. 1942 p. 355 n. 1). Grégoire en conclut ceci : « Si quelque fait semblable advient, il démontre un attachement démesuré de l'âme à la vie charnelle : même après avoir été chassée de la chair elle ne veut pas s'envoler purement et simplement et n'accepte pas la transformation totale de son apparence extérieure en l'invisible (πρὸς τὸ ἀειδὲς τοῦ σχήματος μεταποίησιν) mais demeure attachée à la forme après qu'a été détruite cette forme (παραμένειν τῷ εἴδει μετὰ τὸ λυθῆναι τὸ εἶδος) (*PG* 46, 88 B-C). » Nulle subsistance d'un εἶδος n'est affirmée catégoriquement ici, Grégoire souligne seulement le paradoxe de cette âme pour laquelle la forme corporelle est dissoute et qui, passée en principe du côté du sans-forme (ἀειδὲς), lui demeure attachée.

50. *PG* 44, 225 D (ἀναγκαίως τοῦ εἴδους οἷον ἐκμαγείῳ σφραγῖδος τῇ ψυχῇ παραμείναντος, οὐδὲ τὰ ἐναπομαξόμενα τῇ σφραγῖδι τὸν τύπον ὑπ'αὐτῆς ἀγνοεῖται, ἀλλ'ἐν τῷ καιρῷ τῆς ἀναστοιχειώσεως ἐκεῖνα δέχεται πάλιν πρὸς ἑαυτὴν, ἅπερ ἂν ἐναρμόσῃ τῷ τύπῳ τοῦ εἴδους, ἐναρμόσειε δὲ πάντως ἐκεῖνα, ὅσα κατ' ἀρχὰς ἐνετυπώθη τῷ εἴδει) nécessairement la forme demeure dans l'âme comme par l'empreinte d'un sceau, ce qui a imprimé au sceau la marque n'est pas non plus ignoré par elle, mais à l'instant de la restauration elle reçoit et ramène à elle de nouveau tout ce qui s'harmonise avec la marque de la forme, s'harmonise absolument tout ce qui dès le début a été marqué dans la forme ». Pour ce texte difficile, où nous divergeons de la traduction de J. LAPLACE (*SC* 1943), nous pensons qu'il faut s'en tenir au sens de l'εἶδος (aspect extérieur-forme du corps) sceau de l'âme vers lequel oriente l'ensemble du chapitre (cf. J. DANIÉLOU, VC 1953 *La Résurrection des Corps chez Grégoire de Nysse*, p. 65 mais contra *L'Être et le temps chez Grégoire de Nysse*, p. 216).

51. Pour le problème de l'identification de Lazare et du Riche dans l'état intermédiaire cf. par exemple IRÉNÉE *Adv. Haer* II, 34 (*PG* 8, 834), *Ps.* JUSTIN, *Quaestiones et responsiones ad orthodoxos* (*PG* 6, 1301 B-1304 A).

progression marquée vers une exégèse de plus en plus dépouillée de toute « conception corporelle » (*PG* 46, 85 B). Dans le *De Anima*, pour ce temps de la survie, la notion d'une empreinte de la forme corporelle en l'âme disparaît; seule demeure, fort précisée cette fois, la notion de connaissance persistante que l'âme garde du corps dissous, incluse dans le premier texte (*PG* 44, 225 B) [52].

La ligne de l'exégèse en toutes ces interprétations est donc demeurée pleinement cohérente, se référant constamment à la définition de l'âme incorporelle, « n'étant rien de ce que perçoivent les sens, ni couleur, ni forme, ni dureté, ni poids, ni quantité, ni tridimensionnalité, ni situation locale, ni rien de ce qu'on peut concevoir de matériel (*PG* 46, 40 C) ».

La péricope comporte cependant un autre enseignement (δόγμα 85 B, C 88 A : ἐκ τούτων τῶν διηγημάτων οἰόμεθα τοῦτο δογματίζειν τὸν κύριον). Grégoire lisant ici le texte en son intégralité, dans la problématique qui est celle du traité, s'arrête aux versets où le Riche après sa mort montre la préoccupation obstinée qu'il garde de ses frères (*Lc* 16, 27-31 : 85 B-88 B). Il en fera émerger progressivement, fragmentairement, le thème de l'impureté et de la purification après la mort, opposé à celui de la purification dès cette vie. Ce thème de la purification est l'objet, aussitôt après notre passage, d'un développement systématique (88 C-108 B). Il figure enfin, en conclusion du traité, dans le développement consacré à la Résurrection (157 B-160 C) [53]. L'étude de notre passage et de la fonction qu'il a dans la structure de l'œuvre, des rapports d'expression qu'entretiennent avec lui les textes situés plus loin dans le traité, montre qu'un aspect important de ce thème est donné ici, indispensable pour saisir le sens des passages suivants dans l'ensemble auquel ils appartiennent.

L'état du Riche est, comme auparavant, défini par antithèse [54] avec celui de Lazare. « L'âme de Lazare est tout occupée aux réalités présentes, et ne se retourne vers rien de ce qu'elle a laissé (85 C) »; elle est sans mémoire [55]. Il a su, « vivant dans la chair par la vie vertueuse, se séparer, se délivrer de l'affection de la chair... pour que les liens de son âme s'étant comme brisés, la course vers le Bien devînt légère et libre, sans douleur corporelle pour l'attirer vers elle (88 A) ». Jusque-là, il avait surtout été question des « mauvais traitements » (80 B), des « maux » (81 A), de « l'affliction des sens » (84 A), assumés avec patience par Lazare et ses semblables. La vie vertueuse de Lazare est ici de plus présentée, selon une perspective plus ample, comme purification de l'attachement charnel (σαρκικὴ προσπάθεια) — suivant les métaphores platoniciennes de la séparation, de la délivrance, de l'allégement [56] — une purification achevée par le déliement de la mort.

Plusieurs fois déjà auparavant, Grégoire a défini le riche comme l'homme de la gloutonnerie (λαιμαργία : 84 A), de la volupté (τὸ ἡδὺ : 84 A); données ici ressaisies dans sa

52. *De Hominis Opificio* ch. 27 *PG* 44, 225 B : « L'âme a naturellement en elle une inclination affectueuse pour le corps avec qui elle habite, et, à cause de son union avec lui, elle possède une aptitude secrète à reconnaître son familier, comme si naturellement elle conservait quelques marques spéciales grâce auxquelles la communauté demeure sans confusion, étant discriminée en ses composantes particulières (trad. Laplace modifiée) ».

53. Le thème est abordé plusieurs fois au préalable dans cette seconde partie : dans le dossier scripturaire avec le commentaire du *Ps.* 117, 27 (Θεὸς Κύριος καὶ ἐπέφανεν ἡμῖν συστήσασθαι ἑορτὴν ἐν τοῖς πυκάζουσι ἑὼς τῶν κεράτων τοῦ θυσιαστηρίου) : « Le Seigneur Dieu nous est apparu pour constituer la fête éternelle dans les touffes de feuillage jusqu'aux cornes de l'autel » (*PG* 46, 132 A-136 A); à propos des objections : avec quel corps sera-t-on châtié, le corps non purifié, le corps purifié par le repentir? (141 D-144 B); dans la réponse aux objections : le but unique de Dieu étant la participation de ses biens proposée à l'homme, immédiate pour les purifiés, après purification douloureuse pour les autres.

54. La structure antithétique de l'épisode évangélique en sa première partie surtout (*Lc* 16, 19-26) est appliquée comme une « grille » à la seconde partie de la péricope, où il n'est point question de l'attitude de Lazare.

55. Cf. la « *responsio* » 88 A : « Lorsque quelqu'un s'est fait chair tout entier, *occupant tout mouvement et toute énergie de l'âme aux vouloirs de la chair...* ». La présence absolue de Lazare, sans retour vers le passé, prélude au thème de l'âme délivrée, sans mémoire (93 B) : « Être occupé à jouir des biens, chasse la mémoire de l'esprit ». Pour l'abolition de la mémoire dans l'âme délivrée, cf. PLOTIN, *Enn.* IV, 3, 25-32; IV, 4, 1-2.

56. Cf. par ex. *Phédon* 64-67, 81-84. Les références au baptême (*PG* 46, 132 C, 133 C) montrent cependant l'importance de l'aspect sacramentel dans la purification.

définition de passionné et de charnel (ἐμπαθής-φιλόσαρκος : 85 B). Dans les dernières demandes qu'il adresse à Abraham, Grégoire voit la marque ultime de ce caractère : « Le Riche, comme englué, tient encore à la vie charnelle, même après la mort, il ne s'en est pas dévêtu purement et simplement, même en cessant de vivre, mais il a encore souci de la "chair et du sang" : par la demande qu'il fait pour que ceux de sa race soient arrachés aux maux, il montre qu'il n'est pas délivré de l'affection charnelle (85 D) ». Grégoire dresse un constat d'impureté, d'envahissement charnel, de matérialisation de l'âme (88 A, B) — noyau central d'affirmation, que traduisent et développent les divers registres de langage : références scripturaires à la chair et au sang [57], références aux métaphores de la tradition platonicienne : la glu, la colle, la pesanteur, la puanteur [58], référence à la croyance populaire aux fantômes rôdant autour des tombes, empruntée à la même tradition philosophique [59], remplissant la même fonction d'expression. Au-delà de cette impureté douloureuse [60], se dessine la nécessaire purification; le Riche « a besoin d'une "autre mort" (*Apoc.* 20, 10, 14), pour enlever par purification les restes de la colle charnelle (τὰ λείψανα τῆς σαρκώδους κόλλης ἀποκαθαίροντος) ».

Un lien intrinsèque existe entre ces deux thèmes : celui de la souffrance de l'âme non purifiée après la mort, celui de la purification. La fonction de l'exégèse de Lazare et du Riche dans le traité le montre. C'est une fonction « pivotale » : le passage, par plusieurs de ses aspects, clôt la discussion sur la survie; mais par ce finale insistant, il relie les développements antérieurs du dialogue au thème ultime de cette première partie, celui de la purification. En effet, il a été question plus haut des passions de l'âme, de leur caractère adventice, mais aussi de leur bon usage dans la vertu (49 B-68 A); ici il est question de l'attachement passionné exigeant purification. C'est pour répondre à cette contradiction apparente (ἐναντίωσις en 88 C, ἐναντιοῦσθαι en 89 A) que se construit le développement sur la purification : « Si tout mouvement irrationnel s'éteint en nous après la purification, il n'y aura même plus de désir, sans désir; l'élan vers le meilleur ne peut exister non plus (89 A) ». La réponse de Macrine justifie à la fois la purification de Lazare et celle du Riche : « Mais nous répondrons à cela que le pouvoir de contempler et de discerner est le propre de ce qui en l'âme est semblable à Dieu, puisque c'est en quoi nous saisissons Dieu. Si donc, soit par nos soins actuels, soit par purification après cela, notre âme devient libre de son union avec les passions irrationnelles, rien ne nous empêchera de contempler le Beau. Le Beau en effet attire naturellement tout ce qui le regarde. Si notre âme se purifie du mal, elle sera entièrement dans le Beau. Beau est de par sa nature le Divin; elle y aura de par sa pureté ses attaches, y adhérant par tout ce qui lui est apparenté. Si cela advient, le mouvement du désir ne sera plus nécessaire (89 B-C) ».

Dans le développement qui s'ouvre ainsi, trois points nous retiendront. La purification, si elle n'a pas lieu avant la mort, s'effectuera après elle. Ce sera la purification de l'âme. C'est le mot employé, on l'a vu, lorsque le thème apparaît pour la première fois. Il revient sans cesse [61]. La purification des derniers temps apparaît bien à l'horizon à deux reprises [62]. Ce passage prélude en effet au développement sur la Résurrection des Corps et l'ultime

57. Cf. par ex. *Jn* 1, 13 dont on a aussi une réminiscence dans « le vouloir de la chair » (88 A).
58. Glu et colle (ἰξὸς 85 D, κόλλα 88 A) cf. *Phédon* 82 e. Pour la puanteur cf. Plutarque, *du visage qui se voit dans le disque de la lune*, ch. 28.
59. Cf. note 49.
60. *PG* 46, 88 B : « Ainsi même après que se soit effectué le passage à la vie invisible et indiscernable, il est impossible que les charnels ne traînent avec eux quelque reste de la puanteur charnelle ce qui rend plus pesante leur souffrance (δι' ὧν πλέον αὐτοῖς ἡ ὀδύνη βαρύνεται) » cf. 88 A. La souffrance de l'âme non-purifiée définie plus haut comme privation des faux-biens (84 C), est ici de plus la pesanteur de l'attachement charnel.
61. ib. 89 B, 89 C, 93 B-C, 97 B, 97 C, 97 D, 100 A, 100 B, 105 C-D.
62. *ib.* 101 A : la disparition totale du mal; 104 A-C : commentaire de « Dieu tout en tous » en I *Cor.* 15, 28. De même auparavant le commentaire de *Phil.* 2, 10 donnant une interprétation non spatiale, mais eschatologique du « pour que tout, au nom de Jésus s'agenouille, au plus haut des cieux, sur la terre, et dans les enfers ».

purification. Mais lui-même se situe dans le temps qui suit cette vie et le détachement de la mort, il concerne l'invisible, l'âme.

Ce dont l'âme d'autre part doit être purifiée, dévêtue, séparée, libérée, s'exprime ici en termes identiques ou analogues à ceux que nous trouvions dans l'exégèse de Luc 16, 27-31. On retrouve la métaphore du poids alourdissant l'envol ou la marche (97 B, 105 CD cf. 88 A); la métaphore platonicienne de la colle employée plus haut (88 A) est reprise dans la métaphore nouvelle de la corde enduite d'argile collante, tirée violemment par un passage étroit (100 A), l'expression « les clous de l'âme (97 B) » appartient au même *Phédon* 83 D. A travers ces métaphores, comme plus haut, ce qui est signifié c'est le mal, le multiple au lieu de l'unité [63], le plaisir choisi par faute de vouloir [64], les attachements matériels et terrestres [65]. Le désir même disparaîtra : plus d'espoir ni de souvenir mais la seule disposition amoureuse (88 C-93 C). On est ainsi renvoyé à la pureté de l'âme de Lazare, tout entière occupée aux réalités présentes, sans retour sur ce qu'elle a laissé — opposée à l'engluement du Riche dans le souvenir.

Enfin le mode de purification est le « feu purificateur » (99 A : καθάρσιον πῦρ), la souffrance de l'âme violemment attirée par Dieu, comme un corps tiré hors des décombres (97 B-D), comme l'or extrait de la gangue dans le feu (100 A), comme la corde enduite d'argile tirée à travers un passage étroit (100 A-B). Or en ces développements le texte fait référence aux termes employés plus haut pour le Riche (84 C, 88 B), gloses de l'Évangile (*Lc* 16, 24 : ὀδυνῶμαι ἐν τῇ φλογὶ ταύτῃ) : « Dieu fait tomber sur les pécheurs des *dispositions douloureuses* (ἐπάγει... τὰς ὀδυνηρὰς διαθέσεις 97 C) », ou encore : « Ce n'est pas le jugement divin au premier chef, semble-t-il, qui fait tomber sur les pécheurs le châtiment, mais le Bien le fait naître en les séparant du Mal et en les attirant vers la participation à la Béatitude, l'arrachement à un attachement devient pour celui qui est tiré *douleur* (ὀδύνη : 100 C) ». Enfin Grégoire reprend le terme même de Luc 16, 24 : « *C'est la flamme douloureuse* (ἡ ὀδυνηρὰ ἐκείνη φλόξ : 100 C) ». Ainsi sont complétées, de façon remarquablement positive, les premières exégèses que Grégoire donnait de la flamme.

Lus dans le déroulement même du traité, on le voit, ce texte-ci, ainsi que l'exégèse de la péricope de Luc à laquelle il est lié, montrent bien qu'il ne faut pas privilégier les dernières pages du traité et, les projetant ici, lire ce texte-ci comme traitant de la purification ultime [66]. Pour Grégoire, dans le *De Anima*, la nécessité de la purification pour l'homme mort en état d'impureté est vécue dès l'état intermédiaire [67] par l'âme séparée. L'exposé théolo-

63. τὰ ποικίλα... τῆς φύσεως... κινήματα : 93 B, μονοειδής... ἡ ψυχή : 93 C cf. 81 B.

64. 101 C : τὴν ἡδονὴν ὑπὸ ἀβουλίας ἑλόμενος cf. 81 B, 84 B.

65. 97 B : εἰ δὲ τοῖς τῆς προσπαθείας ἥλοις εἰς τὴν πρὸς τὰ ὑλώδη σχέσιν καταπάρῃ 100 B : τὴν ψυχὴν ταῖς ὑλικαῖς τε καὶ γεώδεσι προσπαθείαις ἐνειληθεῖσαν, 100 C cf. 85 D, 88 A, 88 C, 88 B.

66. Le chapitre consacré au Purgatoire dans J. Daniélou, *Le IVe siècle Grégoire de Nysse et son milieu* (notes de cours), *Institut catholique de Paris*, s'appuyant en grande partie sur ce texte du *De Anima*, mais négligeant son insertion dans le traité, aboutit à des formules trop exclusives : « (Le Purgatoire) a lieu chez lui après la Résurrection » (p. 177 cf. p. 180). De même p. 169 : «... On voit la conception de la vie après la mort qui apparaît ici. Le sort des justes et celui des méchants est différent. En particulier il n'est pas question de purgatoire à ce stade. On pourrait comparer le sort des méchants à celui de criminels enfermés en prison et attendant le jugement ». Même si certains textes de Grégoire sont très nets sur la Purification (non le Purgatoire) de la fin des temps (cf. n. suivante), un traité comme le *De Anima* montre bien la continuité dans le mouvement de purification dès l'état intermédiaire. Qu'il me soit permis de remercier ici le C[l] Daniélou pour les remarques qu'il a bien voulu me faire après la présentation de ce travail-ci à Oxford (sept. 1971), montrant (comme la non-reprise du chapitre sur le purgatoire dans *l'Être et le temps*), que ses affirmations premières seraient assez différentes aujourd'hui.

67. Le *De mortuis PG* 46, 524 B-525 C donne au thème de la purification une insertion analogue : Mort-Purification-Résurrection. On y rencontre aussi (*ib.* 529 A-532 B), au début de la partie qui concerne le corps ressuscité, le thème de la mort, purification du corps. Enfin le thème apparaît lié à la perspective ultime de l'apocatastase (536 A-B). Le *De infantibus qui praemature abripiuntur* (*PG* 46, 169 C) oppose seulement purification maintenant (νῦν), purification alors (τότε) (cf. 184 A où l'insertion temporelle pour le châtiment purificateur de Judas n'est pas précisée). D'une façon analogue dans deux sermons *De castigatione* (*PG* 46, 312 D), *De baptismo ib.* 424 BC l'exclusion douloureuse de longue durée est décrite avec les mêmes termes, dès la mort.

Mais le *Discours catéchétique* chap. 8 pp. 46-47 Srawley, chap. 26, pp. 99-101, chap. 25, pp. 129-139, chap. 26, pp. 139-140 situe très nettement la purification à la Résurrection après le Jugement. Cf. *le sermon sur le Ps. VI*

gique qui ouvre l'exégèse de Luc 16, 19-31, l'exégèse même et ce développement, en fin de première partie, sur la Purification constituent un seul ensemble.

Mais il n'y a pas rupture entre cette purification-ci et la purification menant toutes les créatures à l'apocatastase. Un seul et même mouvement oriente vers le but lointain. L'unité première rompue par la faute, la Providence divine a voulu qu'elle soit réparée par le choix du bien au prix de l'ascèse ou du repentir en cette vie, sinon, par la purification de l'âme après la mort, par la purification du composé humain reconstitué à la Résurrection jusqu'à ce que la Restauration soit totale. C'est ce que Grégoire définit avec la terminologie si constante chez lui [68] du « lien de l'enchaînement nécessaire des réalités (τῷ εἱρμῷ τῆς ἀναγκαίας πραγμάτων ἀκολουθίας) », tendant selon un ordre (τάξις), à un but (σκοπὸς) : « l'assimilation à la nature divine (105 A) ». Il ne s'agit ici que de l'étape où l'âme est en l'invisible (cf. 129 B).

Grégoire a encore utilisé l'histoire de Lazare et du Riche, en tant que texte sur l'au-delà, dans un *sermon sur la Résurrection* (*PG* 46, 652-681 A; *Gregorii Nysseni Opera* X éd. Gebhardt pp. 243-270). Ce sermon est daté de Pâques 379, le traité *de la création de l'homme* du début de la même année, le *De Anima et Resurrectione* de l'automne 380 [69]. Ces œuvres appartiennent donc à la même période, nulle évolution notable ne saurait justifier les divergences. Or, dans le sermon, la situation et l'interprétation de la péricope sont tout autres. En conclusion des arguments théologiques, philosophiques, scripturaires donnés à l'appui de la Résurrection apparaît un développement sur le Jugement. Les adversaires de la Résurrection pour Grégoire sont des hommes conscients de leurs actions honteuses, méritant de grands châtiments et qui, « par haine du jugement, abolissent aussi la Résurrection (*PG* 46, 673 D; *Gregorii Nysseni Opera* X p. 264) ». S'il n'y a pas de Résurrection, il n'y a pas non plus de Jugement. Si le Jugement est supprimé, du même coup la crainte de Dieu est chassée et les péchés se multiplient (*PG* 46, 676 AB, *op. cit.* pp. 264-265). Le rappel de Luc 16, 19-31 se situe au centre de ce développement, et précède la vision d'Ezéchiel 37 [70], les deux textes préparant la formulation la plus nette de l'argument : corps et âme ont péché ensemble; comme ils doivent être récompensés ensemble, ils doivent donc être punis ensemble (*PG* 46, 676 D-680 A; *Gregorii Nysseni Opera* X pp. 266-268) de châtiments corporels : le feu, les ténèbres, le ver [71]. L'interprétation de Luc 16, 19-31 s'inscrit dans cette perspective : « S'il n'y a pas de Résurrection, Lazare et le Riche, c'est un mythe, de même le gouffre effrayant, les flammes intolérables du feu (ἡ τοῦ πυρὸς ἄσχετος φλόγωσις), la langue desséchée, la goutte d'eau désirée, le doigt du pauvre. Il est évident que tout cela préfigure (ἐξεικονίζει) le futur de la Résurrection.

La langue en effet et le doigt ne signifient pas des membres de l'âme incorporelle mais des parties du corps. Et nul ne doit croire que cela a déjà eu lieu, mais bien que c'est une prédiction (προαναφώνησις) du futur. Cela aura lieu lorsque le changement (μετακόσμησις) ayant vivifié les morts conduira à reddition de compte chacun de ceux qui

(*PG* 44, 612 C) qui évoque le Jugement de l'Ogdoade et les châtiments en ce temps. Cf. *De Pauperibus amandis PG* 46, 461 A, situant au Jugement le châtiment de feu durant « à jamais ». Ces divergences mériteraient d'êtres étudiées en elles-mêmes.

68. J. Daniélou, *L'être et le temps chez Grégoire de Nysse* chap. 2 *Enchaînement* pp. 30-37.

69. Pour la datation du *De Anima* cf. J. Daniélou, *La chronologie des œuvres de Grégoire de Nysse* (Studia Patristica VII Berlin 1966) p. 163. Le sermon sur la Résurrection est daté de Pâques 379 par J. Daniélou, en raison des liens qu'il entretient avec le traité de *la Création de l'homme* daté aussi du début de 379 (cf. *la chronologie des sermons de Grégoire de Nysse*, Revue des sciences religieuses 1955 pp. 350-351).

70. La vision d'Ézéchiel est aussi témoignage en faveur de la Résurrection dans le *De Anima* (*PG* 46, 136 A-B). Ceci est traditionnel cf. : J. Daniélou, *Études d'exégèse judéo-chrétienne* Paris 1956 pp. 111-122.

71. « Si l'âme seule, l'âme nue, a péché, seule on la châtiera. Mais si elle a un complice avéré, le juge dans sa justice ne le relaxera pas. J'entends cela à travers les paroles de l'Écriture, car aux condamnés sont infligés de justes châtiments, le feu, les ténèbres, le ver. Ce sont tous là des châtiments infligés à des corps composés et matériels. Le feu ne saurait atteindre l'âme en elle-même. Les ténèbres ne sauraient affliger ce qui est privé d'yeux, d'organes de la vue. Que pourrait faire le ver qui détruit les corps et non les esprits? (*PG* 46, 680 A). »

auront vécu, le composé reconstitué comme avant, corps et âme (*PG* 46, 676 BC; *Gregorii Nysseni Opera* X p. 265, 17-28). » Le récit évangélique n'est plus ici « dialogue des incorporels » (*De Anima PG* 46, 84 D), il ne concerne plus le sort des âmes après la mort, il n'est plus scruté au-delà du dit littéral en son sens intelligible mais il fait référence à la rétribution finale accordée au σύγκριμα humain recomposé. Une telle interprétation n'est possible qu'au prix d'une schématisation : le texte évangélique était nettement situé dans le temps de l'histoire par la mention des frères du riche encore vivant, ce détail si important dans l'exégèse du *De Anima* disparaît ici. On retrouve donc la simplification déjà observée à propos de l'usage sermonnaire que Grégoire fait de l'épisode en d'autres perspectives.

Le genre littéraire si spécifique des ensembles où s'intègrent ces interprétations explique certainement pour une grande part leur différence. Le centre du sermon, c'est la Résurrection fondée sur la Résurrection du Christ. La perspective eschatologique y domine en sa formulation scripturaire de Jugement. Ce dernier thème est particulièrement attendu en finale [72] : l'évocation des récompenses et des châtiments implique la crainte de Dieu et des conséquences de vie importantes pour les auditeurs de Grégoire. Le texte de Luc, comme attiré dans ce mouvement orienté vers la Résurrection pour le Jugement, est donc situé en cette fin des temps. Corrélativement, son sens s'exprime dans le registre de la rétribution, une rétribution particulièrement réaliste, physique en ce qui concerne les châtiments, on l'a vu. Or, Grégoire le dit bien ailleurs, récompenses et châtiments sont des catachrèses — des emplois approchés, figurés — pour la privation du Bien et la participation au Bien, en rapport nécessaire avec l'état de pureté ou d'impureté d'un être : « Le bien attendu appartient par nature à la race humaine; ce même bien peut être appelé d'un certain point de vue rétribution (*De infantibus qui praemature abripiuntur*, *PG* 46, 177 B) ». Soit deux hommes malades de la vue dont l'un se soigne et l'autre pas. « Nous disons en regardant ce qui arrive à chacun qu'ils ont reçu chacun les fruits qu'ils méritaient de leur choix, l'un la privation de la lumière, l'autre sa puissance. Cette conséquence nécessaire, nous la nommons rétribution par catachrèse (τὸ γὰρ ἀναγκαίως ἑπόμενον ἀντίδοσιν ἐκ καταχρήσεως ὀνομάζομεν) (*ib.* 177 C) [73]. » Face à l'auditoire divers d'un sermon de Pâques, Grégoire donne donc de l'épisode de Lazare et du Riche, la lecture la plus simple, la plus opérante aussi, en la référant aux rétributions du Jugement, prises en un sens corporel. Il ne craint pas, ce faisant, de reprendre l'interprétation repoussée par Origène : « Au sujet de Lazare et du Riche, les plus simples pensent que cela est dit comme si les deux hommes avec leurs corps recevaient ce que méritent les actions de leur vie (ap. Méthode, *De Res.* III, 18)... ». Le détail des cinq frères survivants disparaît chez lui, on l'a vu, mais surtout, en faisant du texte pris globalement, une prédiction, au même titre que la vision des ossements reprenant vie, Grégoire échappe aux difficultés du niveau littéral proprement dit, tout en assumant le sens « corporel » familier aux simples.

72. Le thème apparaît par exemple dans les sermons suivants : *De pauperibus amandis I* (*PG* 46, 460 B-461 B) *De pauperibus amandis II* (ib. 472, 484 A), *Contra Usurarios* (*PG* 46, 436 B, 452 A), *sur le Psaume VI* (*PG* 44, 612 AB). Grégoire esquisse cependant au début du sermon II *sur l'amour des Pauvres* (*PG* 46, 472-473) les difficultés soulevées par la représentation « réaliste » du jugement. Autres passages de Grégoire sur ce thème cf. ed. van Heck p. 82.

73. Cf. *Discours Catéchétique* chap. 50 p. 163 Srawley où est affirmé le caractère indicible de ces réalités : « Les biens que les promesses destinent à ceux qui ont vécu ne sont pas tels qu'ils puissent être décrits par la parole. Comment pourrait l'être "ce que l'œil n'a pas vu, ce que l'oreille n'a pas entendu et qui n'est pas venu au cœur de l'homme" (I *Cor.* 2, 9)? Et la vie douloureuse de ceux qui ont péché (ἡ ἀλγεινὴ τῶν πεπλημμεληκότων ζωή) n'a pas de rapport non plus avec la vie de ceux qui ici-bas affligent leur sens. Mais même si tous ces châtiments de là-bas reçoivent un nom d'après les noms connus, la différence est grande. En entendant le mot *feu* (πῦρ), tu apprends à comprendre quelque chose qui n'est pas lui, car une particularité s'ajoute à ce feu-là qui n'est pas en celui-ci. L'un en effet ne s'éteint pas, mais ce feu-ci l'expérience a fait trouver maints moyens de l'éteindre. Grande est la différence entre ce qui s'éteint et ce qui ne s'éteint pas. Aussi c'est quelque chose d'autre que ce feu-ci. En entendant le terme *ver* (σκώληξ,) qu'on ne laisse pas son intelligence emportée par l'homonymie vers cette bête terrestre. L'ajout du terme *sans fin* pousse à comprendre une autre réalité que celle qu'on connaît ». Cf. *In Cantica Canticorum PG* 44, 764 A où est conseillée une interprétation plus subtile (λεπτοτέρα θεωρία) du feu inextinguible (ἄσβεστον πῦρ).

Dans le *De Anima*, comme dans le *de Hominis Opificio*, le public est autre, les fins différentes. L'exégèse de Luc 16, 19-31 est menée pour « celui qui scrute le texte en connaisseur (*PG* 46, 80 A) ». Le problème de l'âme domine, de sa nature, de son existence en cette vie liée au corps et, au-delà de la mort, séparée et liée encore d'une certaine façon à ses éléments, à ses membres virtuellement présents qu'elle reconnaîtra et recouvrera lors de la Résurrection pour l'Apocatastase. L'épisode de Lazare et du Riche reçoit donc tout le sens intelligible adapté à la non-localisation des âmes après la mort, à leurs états opposés. Le registre dans lequel s'inscrit le sens, c'est là celui de la participation et de la privation, de la purification amenant à la participation — un registre sans catachrèse. Point de vue, langage sont tout autres.

Cette diversification des interprétations, selon le contexte différent — sermons ou traités philosophiques — est un aspect important de l'usage exégétique de Grégoire, en particulier pour les textes sur l'au-delà. On pense à la parole d'Origène : « La plupart n'ont pas besoin de savoir autre chose que le châtiment des pécheurs; il n'est pas utile d'aborder les vérités qui les dépassent, à cause de ceux que la crainte du châtiment éternel retient à peine pour un temps hors du flot du mal et des fautes qui en proviennent (*Contre Celse* VI, 26) ». Grégoire en est conscient lui aussi et sa prédication sur l'au-delà sait utiliser le registre de la métaphore opératoire. Sa réflexion sur le langage lui permet de percevoir l'unité entre ce registre et le registre de référence qui apparaît dans le *De Anima*.

Plusieurs traits de méthode nous ont paru caractéristiques dans l'interprétation du *De Anima :* les lignes de l'exégèse tracées au préalable, ainsi que le cadre théologique, comme une synopse gouvernant les détails, une attention constante apportée au noyau de sens présent à travers les formes du langage, et l'obtention par là d'une remarquable cohérence. Ainsi tout en sauvegardant au maximum la littéralité du récit [74], Grégoire en déchiffre le sens intérieur, le décapant de sa formulation figurée pour y lire un « dialogue des Incorporels », de l'Invisible et du sans-forme.

Ce faisant, il rompt systématiquement avec les lectures de ses prédécesseurs. Au terme d'une maturation pour lui, le texte de Luc témoigne de l'état intermédiaire où l'âme ncorporelle demeure en relation avec le corps dissous en ses éléments, dans l'attente de la Résurrection, et commence à participer au Bien, ou, s'il le faut, à subir la purification qui se poursuivra jusqu'au retour à l'unité première.

POITIERS. UNIVERSITÉ

74. On comparera par exemple les nombreux traits allégoriques juxtaposés dans l'interprétation d'Ambroise, s'ajoutant à la valeur d'exemple moral des deux hommes, le Riche, le Pauvre (*Exp. Evang. sec. Lucam* 13-20). Le Riche est aussi le chef de la synagogue, et encore l'hérésie riche de ses nombreux évangiles, recherchant l'alliance du pouvoir royal. Ses cinq frères représentent les cinq sens du corps attisant le goût des plaisirs, mais aussi les hérétiques (le Manichéen, Marcion, Sabellius, Arius, Photin). Les miettes de la Table sont la foi, la Parole rejetée par le Riche. Lazare est l'homme apostolique combattant l'hérésie. Ses ulcères, les souffrances des croyants comme Paul. Les chiens qui les lèchent, y puisant force pour veiller aux loups, sont les évêques.

MARIETTE CANÉVET

LA PERCEPTION DE LA PRÉSENCE DE DIEU A PROPOS D'UNE EXPRESSION DE LA XIe HOMÉLIE SUR LE CANTIQUE DES CANTIQUES

M. Aubineau, étudiant le vocabulaire de la contemplation de Dieu dans le *De Virginitate* de Grégoire de Nysse, fait remarquer que « si les essais de systématisation se soldent toujours par quelque arbitraire, on court plus de risques encore avec un auteur tel que Grégoire [1] ». La richesse de son vocabulaire liée à l'extrême étendue du champ sémantique de chaque terme, les hésitations mêmes de Grégoire quant au fond de sa doctrine de la connaissance, par exemple en ce qui regarde l'au-delà, et surtout la difficulté que l'on éprouve à donner un sens philosophique à des images plus poétiques que rigoureuses, sont autant d'écueils qui nous défient au bord de l'aventure. L'expression αἴσθησις τῆς παρουσίας — dont nous réservons pour l'instant la traduction — nous place, par exemple, au cœur d'une controverse qui oppose J. Daniélou et E. Mülhenberg. Le premier voit dans ce « sentiment de présence », expression créée par Grégoire et de plus unique dans son œuvre, une manière de rendre « admirablement le caractère expérimental de l'expérience mystique chrétienne [2] »; E. Mülhenberg dont l'analyse du concept de l'infinité de Dieu se fonde trop exclusivement sur le *Contre Eunome* refuse de voir dans la symbolique nuptiale autre chose qu'une métaphore et rejette l'unio mystica comme une création de la piété médiévale abusivement appliquée aux textes de Grégoire. Selon cette analyse, le progrès spirituel qui débouche sur la transcendance radicale de Dieu, n'aurait pour seul guide qu'une représentation toujours décevante de son infinité [3]. Puisque l'expression qu'emploie Grégoire de Nysse dans notre Homélie est unique en son œuvre et que nous ne pouvons en préciser le sens à la lumière d'autres textes semblables, nous essaierons de déterminer son contenu d'après le contexte même où elle se situe, fidèles en cela au principe grégorien de l'enchaînement rigoureux et logique de l'exégèse du *Cantique* et de toute vie spirituelle.

Résumant les degrés de l'ascension de l'âme, Grégoire définit par deux fois les trois degrés de la connaissance, selon l'itinéraire exemplaire de Moïse qui permet de déchiffrer à sa lumière celui de l'Épouse du *Cantique*. La première des étapes franchies par Moïse se caractérise par la séparation (ἀναχώρησις) d'avec les opinions mensongères et erronées (ἀπὸ τῶν ψευδῶν καὶ πεπλανημένων ὑπολήψεων) sur Dieu, tandis que l'attitude plus morale de l'Épouse est un renoncement au vice par lequel elle mérite d'être lavée de la

1. M. Aubineau, *Grégoire de Nysse, Traité de la Virginité*, *SC* 119, Paris, 1966, *Introduction* pp. 182-183.

2. J. Daniélou-M. Canévet. *La Colombe et la Ténèbre. Textes extraits des Homélies sur le Cantique des Cantiques de Grégoire de Nysse*, Paris, 1967, p. 157, note 1.

3. E. Mühlenberg *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa*, Göttingen, 1966, pp. 197 sqq.; cf. Ch. Kannengiesser *L'infinité divine chez Grégoire de Nysse*, *RSR*, t. 55, 1967, pp. 54-65 surtout pp. 64-65.

noirceur de son ignorance (ἀγνοίας). Ce lien, d'ailleurs traditionnel, entre purification des vices et entrée dans la connaissance est constant chez Grégoire. En une seule phrase, il le souligne, dans la *Vie de Moïse* : « Celui qui va aborder la connaissance (κατανόησει) des choses d'en haut doit purifier auparavant sa conduite de tout mouvement sensible (αἰσθητικῆς κινήσεως) et animal. Ce n'est qu'après avoir lavé son esprit de toute notion née de la perception (δόξαν τὴν ἐκ προκαταλήψεώς τινος γεγενημένην), après s'être écarté du commerce ordinaire... de la sensibilité (αἴσθησιν) ... qu'il affrontera enfin la montagne [4] ». L'idée commune qui semble présider à ces deux démarches est un renoncement au sensible.

M. Aubineau propose de voir dans la leçon retenue par J. Daniélou et H. Musurillo, dans la *Vie de Moïse* (προκαταλήψεως au lieu de προλήψεως) comme dans le terme πρόληψις qu'emploie le *De Virginitate* : « les données de la perception sensible à l'état brut, avant que la raison ne les ait corrigées, interprétées, organisées [5] ». Il est difficile en fait de déterminer à quel type de connaissance l'âme est invitée à renoncer. La XI[e] homélie parle de fausses conceptions : ὑπόληψεις Le mot peut désigner la simple conception née directement de la sensation. Ainsi Grégoire reproche à Eunome de ressembler aux aveugles persuadés que le soleil ne brille pas puisqu'ils ne le voient pas, et d'accorder plus de crédit à ses propres conceptions (τῆς ἰδίας ὑπολήψεως) qu'à l'expérience commune [6]. Or la vie sensible est une voie de connaissance réelle, sinon parfaite. Elle nous a été donnée, dit le *Commentaire sur l'Ecclésiaste*, « pour que la connaissance des réalités visibles nous conduise à la reconnaissance des réalités invisibles [7] ». On peut saisir ce mode de cheminement dans le rapport qu'introduit parfois Grégoire entre la conception immédiate tirée de l'expérience sensible (ὑπόληψις) et l'idée abstraite (ἔννοια) que l'esprit élabore à partir d'elle. Eunome est accusé d'inventer une nouvelle idée de Dieu en rejetant les conceptions communes de l'inengendré [8]. Il y aurait un peu en ce cas la différence d'abstraction que nous pouvons introduire entre conception immédiate et concept philosophiquement défini. A ce même niveau de perception immédiate, les images du soleil et de ses rayons, de la lampe et de son éclat sont qualifiées d'ὑπόληψεις qui nous permettent de concevoir le Monogène [9]. Si l'on change la conception du bien, on doit se faire une nouvelle idée (ἔννοια) des rapports entre la bonté et l'essence divine [10]; Eunome a encore le tort de ramener l'idée de Fils (ἔννοια) à des conceptions (ὑπόληψεις) terrestres. Inversement ὑπόληψις peut désigner une conception très élaborée et purifiée à l'extrême de toute empreinte sensible, lorsqu'il s'agit par exemple d'aiguiser les concepts humains pour parvenir à une idée digne du Père et du Fils, en imaginant seulement que le Père est antérieur au Fils, sans introduire entre eux de séparation, afin de ne pas introduire dans cette conception (ὑπολήψει) une pensée quelconque d'intervalle (διαστηματικόν τι νόημα [11]). Le mot ὑπόληψις peut aller dans la *Vie de Moïse* jusqu'à désigner cette conception correcte de Dieu qui consiste à savoir que la nature divine transcende toute « notion cognoscitive » (γνωριστικοῦ νοήματος). On voit l'étendue du champ sémantique de notre mot. Il semble s'enraciner essentiellement dans un héritage de philosophie stoïcienne. Le Portique en effet désigne sous ce vocable un jugement porté sur la représentation (φαντασία) qui ne produit pas elle-même nécessairement l'assentiment (συγκατάθεσις) indispensable à la

4. *Vie de Moïse* II, *SC* 1 ter, 1968, p. 206.

5. M. Aubineau *op. cit.*, p. 335 note 5 : πρόληψις a sans doute le sens de « donnée de la perception sensible à l'état brut »; c'est le sens que lui accorde la philosophie stoïcienne, et que l'on trouve déjà chez Clément d'Alexandrie. Mais le texte de la *Vie de Moïse* que nous avons cité ci-dessus précise qu'il faut renoncer à l'opinion (δόξα) née de cette perception. Quant au *De Virginitate*, s'il affirme que cette πρόληψις, donnée de la perception, est trompeuse, c'est parce que l'homme la suit au lieu de la juger. Ὑπόληψις implique par contre certainement une activité bonne ou mauvaise du jugement.

6. *C. Eun.* I. GNO I [1], pp. 48, 16.

7. *In Eccl.* I, GNO V, p. 285, 1.

8. *C. Eun.* I, pp. 211, 12-14.

9. *Ref. Conf. Eun.*, GNO I [2], p. 352, 1.

10. *C. Eun.* I, p. 110, 20-21.

11. *C. Eun.* I, p. 132, 19-20.

compréhension [12]. La plupart du temps cette sorte de jugement est entachée d'erreur : c'est le jugement faux (ψευδοῦς) et erroné (ἀπάτης) [13], d'où naissent les passions [14], et qui est le résultat de l'ignorance (ἄγνοια) [15]. Mais Grégoire ne dédaigne pas pour autant le sens aristotélicien du mot, qui en fait le résultat de l'acte de la διάνοια et y inclut la science (ἐπιστήμη), l'opinion (δόξα) et la prudence (φρόνησις) aussi bien que leurs contraires [16]. Ainsi reconnaître que Dieu est inconnaissable peut être qualifié par Grégoire de conception digne de Dieu. On comprend donc qu'il y ait des conceptions erronées, mensongères, insensées même (ἀνόητον) [17], mais d'autres pieuses (εὐσεβεῖς) [18] et dignes (πρεπούσας) [19] de Lui. Ce qu'il est important de dégager de cette étude, c'est que le premier degré de la connaissance achemine vers une conception de Dieu, par purification des conceptions fausses que nous avons. Il n'est donc pas encore question de sortir du domaine limité de la créature, mais de modifier les critères de jugement, à l'intérieur même de notre appréhension naturelle des réalités : « La cause des opinions erronées et fallacieuses... est que nos sens n'ont pas été exercés à discerner (διάκρισιν) exactement le beau de ce qui ne l'est pas [20] ». Le premier degré de connaissance gravi par Moïse est l'exercice d'un discernement à l'intérieur même du mécanisme de l'esprit qui forge ses propres conceptions. Ce n'est donc pas exactement à une « donnée de la perception sensible à l'état brut » qu'il faut renoncer, mais à un mauvais exercice du jugement qui préside pourtant, comme jugement faux, à l'élaboration des conceptions erronées. Quand l'épouse est louée d'avoir été lavée de la noirceur de son ignorance (ἄγνοια), ce n'est pas parce qu'elle n'avait pas auparavant de jugements, mais parce qu'elle manquait de critère de discernement.

Muni de ce critère, Moïse peut aborder la deuxième étape de son ascension, que Grégoire qualifie dans notre texte de « connaissance (κατανόησις) plus exacte des choses cachées, qui par les choses visibles conduit l'âme à la réalité invisible » [21], tandis que l'Épouse est comparée à un cheval qui « traverse (διαδραμοῦσα) le monde de ce qui est compris (καταλαμβανόμενον) et visible (φαινόμενον) [22]. Nous ne reviendrons pas sur le mécanisme de ce mode de connaissance déjà étudié à plusieurs reprises par J. Daniélou, en particulier dans son analyse des diverses significations du mot θεωρία [23]. Qu'il nous suffise de remarquer ici que Grégoire semble désigner par κατανόησις non le mécanisme de cette connaissance, mais son résultat. Tandis que θεωρία se traduit le plus souvent par « activité de l'esprit », « connaissance de la réalité intelligible des choses », « spéculation », « recherche », « étude », et dans son sens religieux par « activité contemplative », κατανόησις se traduirait plutôt par « connaissance », au sens de fruit de ces recherches. On peut donc rencontrer le mot à titre de résultat partout où pouvait s'exercer une activité de discernement. Dans le monde sensible déjà : « L'imperfection et le manque de maturité de l'esprit (διάνοια), ainsi que le manque d'exercice des sens, ne permet pas aux enfants d'avoir une connaissance exacte (ἀκριβῆ ... τὴν κατανόησιν) des phénomènes [24] ». Au niveau des intelligibles, cette connaissance ne peut être le fruit d'une perception immédiate, et le saut qu'elle suppose du domaine du compréhensible à celui du monde des reconstructions de l'esprit, est souvent désigné par l'adverbe στοχαστικῶς, ou le verbe στοχάζομαι : « Dans la contemplation (θεωρίᾳ) de la nature intelligible, comme celle-ci est au-dessus de la compréhension (καταλήψεως) que nous avons de la nature sensible, notre pensée (διάνοια) tend vers elle de manière conjecturale (στοχαστικῶς), si bien que nous allons par diffé-

12. V. ARNIM *Stoicorum Veterum fragmenta* II, p. 291, 26.
13. *Ibid.*
14. *Ibid* III, p. 94, 8.
15. *Ibid* III, p. 164, 32.
16. ARISTOTE *De Anima* III, 3, 427 17.
17. *C. Eun*, I, p. 76, 16; cf. *Vie de Moïse* II, p. 144; ἀσεβῆ ὑπόληψιν *C. Eun.* III , GNO I ², p. 186, 23.
18. *C. Eun.* I, p. 71, 23; *C. Eun.* III ², GNO I ², p. 91, 9-10, etc.
19. *Vie de Moïse* I, p. 84; *Vie de Moïse* II, p. 222.
20. *De Virg.* XI, 2, cf. M. AUBINEAU, *op. cit.*, p. 382.
21. *In Cant.* XI, GNO VI, p. 322, 15-16.
22. *Ibid.*, p. 324, 4-5.
23. J. DANIÉLOU *L'être et le temps chez Grégoire de Nysse* Leiden, 1970, chap. 1 *Théôria* p. 1, 17.
24. *C. Eun.* III ⁵, p. 167, 8.

rentes voies vers ce que nous cherchons... [25] ». Ces voies consistent à purifier les concepts humains, au besoin en les comparant entre eux, pour ne retenir de chacun d'eux que ce qui permet d'élaborer des idées dignes de Dieu. En ce sens Grégoire oppose une connaissance exacte des réalités terrestres et une connaissance nécessairement conjecturale de la nature divine : « C'est de manière différente que nous connaissons (νοοῦμεν) la génération chez les humains, et que nous nous formons une idée conjecturale (στοχαζόμεθα) de la génération divine [26] ». La voie d'induction est un type de connaissance naturelle de Dieu accessible aux sages païens [26 bis]; non seulement elle permet d'établir un rapport entre ses œuvres, et les énergies que celles-ci manifestent, mais surtout d'inférer l'existence de Dieu du fait même que la création existe : « on peut voir par inférence (στοχαστικῶς ἰδεῖν) Celui qui a tout fait avec sagesse [27] », et « l'âme comprend (ἀναλογίζεται) par la pensée que celui qu'elle saisit (νοούμενον) à travers ses œuvres existe (ὅτι ἔστιν) [28] ». On voit préciser ici la nature de l'acte de compréhension (νοούμενον) par le verbe ἀναλογίζεται dont le préfixe ἀνα- établit moins un rapport de proportion entre la nature divine et ses œuvres, que la possibilité pour l'intelligence de *remonter* jusqu'à l'existence du Créateur. Ce même mouvement de la pensée est attesté chez l'Épouse quand on dit d'elle que, semblable à un cheval, « elle traverse (διαδραμοῦσα) le monde des réalités visibles ». La pensée inductive (στοχαστικὴ διάνοια) permet de constituer des notions conjecturales de Dieu : « les hommes... tentent de constituer en dogmes les notions conjecturales (ὑπονοίαι) qu'ils se forment à partir de certaines conjectures (στοχασμῶν τινων) [29] ». Ces notions sont aussi appelées στοχαστικαὶ ἐπινοίαι auxquelles la nature divine demeure inaccessible [30]. Or la connaissance des réalités intelligibles se heurte à deux impossibilités. La première est que la création déjà dépasse, par sa grandeur, la puissance de compréhension de notre intelligence : « toute la puissance de l'intelligence (de l'Épouse) est émue de l'admiration qu'elle éprouve pour les œuvres de la main divine, dont la connaissance (κατανόησις) supérieure aux facultés humaines, signifie (ἑρμηνεύει) le caractère insaisissable (ἀκατάληπτον) et inaccessible de Celui qui agit [31] ». Cette analogie établie entre l'inépuisable richesse des réalités terrestres et l'insondable profondeur de Dieu est un argument traditionnellement invoqué pour prouver que l'on ne connaît Dieu ici-bas « qu'en partie », alors qu'on le connaîtra dans l'au-delà « face à face ». C'est le thème que Grégoire développe à la fin de notre XI[e] *homélie sur le Cantique*, et qui, dans le milieu des Cappadociens, fait figure de lieu commun abordé dans une perspective de polémique anti-eunomienne [32]. S'il est impossible d'embrasser la totalité des réalités terrestres dans l'étendue de la connaissance humaine, la κατανόησις qui a Dieu pour objet subit une purification de plus en plus radicale des concepts humains, jusqu'au renoncement aux concepts eux-mêmes [33]. E. Mühlenberg a remarquablement mis en lumière le lien logique qui unit l'infinité divine et le progrès sans fin de la connaissance de Dieu que la créature essaie d'atteindre. Sans nous prononcer encore sur la nature chrétienne, ou même mystique de cette connaissance, nous pouvons remarquer qu'elle peut être donnée comme le résultat d'un effort de l'intelligence humaine : « Plus l'esprit (νοῦς), dans sa marche en avant, parvient, par une application toujours plus grande et plus parfaite, à comprendre (ἐν περινοίᾳ) ce qu'est la connaissance (κατανόησιν) des réalités et s'approche davantage de la contemplation (θεωρίᾳ), plus il voit que la nature divine est invisible. Ayant laissé toutes

25. *C. Eun.* I, p. 393, 29-394, 2.
26. C. *Eun.* I, p. 206, 7-8.
26 bis. *De Beat.* VI, *PG* 44, 1269 B.
27. *Ibid.*, 1268 C.
28. *In Cant.* XI, p. 335, 15.
29. *Ref. Conf. Eun.* p. 312, 16.
30. *De Beat.* VI, 1268 B.
31. *In Cant.* XI, p. 337, 5-9.
32. Cf. BASILE *Sur l'origine de l'homme*, *SC* 160, Paris 1970, p. 234; et plus encore Grégoire de Nazianze *Discours Théologique II*, *PG* 36, 56 A sqq.
33. Cf. J. DANIÉLOU *Platonisme et Théologie Mystique*, 2[e] éd., Paris, 1954, pp. 193 sqq.

les apparences, non seulement ce que perçoivent les sens, mais ce que l'intelligence (διάνοια) croit voir, il va toujours plus à l'intérieur, jusqu'à ce qu'il pénètre par l'effort de l'esprit (τῇ πολυπραγμοσύνῃ τῆς διανοίας) jusqu'à l'Invisible et l'Inconnaissable, et que là il voie Dieu [34] ». On serait tenté de rapprocher, si faire se pouvait, la démarche rationnelle de Grégoire de Nysse, de celle de Pascal : « La dernière démarche de la raison est de reconnaître qu'il y a une infinité de choses qui la surpassent... Que si les choses naturelles la surpassent, que dira-t-on des surnaturelles [35] ? » Ainsi cette reconnaissance de l'incognoscibilité de la nature divine reste encore une connaissance réelle accessible à la nature pourtant limitée de l'esprit humain créé. Elle est d'ailleurs aussi bien connaissance des limites de l'homme que connaissance de Dieu. Elle ne dispense pas l'intelligence humaine d'exercer son activité dans le domaine qui lui est propre : le *De Virginitate* nous met clairement en garde contre le danger « qu'en raison de la nature trop sublime et absolument inexprimable du Bien, nous n'en venions à glisser loin de toute idée de lui (τῆς περὶ αὐτοῦ ἐννοίας), si nous n'appuyons notre connaissance (κατανόησιν) de ces réalités sur rien de connu (μηδενὶ γνωρίμῳ) [36] ». La connaissance de Dieu par ses énergies est une exigence, elle est seulement limitée par le fait que l'essence divine est hors d'atteinte : « En reconnaissant que ce qui peut être connu de la divinité se laisse voir à l'intelligence (νοούμενον καθορᾶται) à travers la création du monde, nous éviterons une recherche déplacée (πολυπραγμοσύνῃ) des réalités incompréhensibles [37] ». L'effort de l'intelligence, s'il est bien entendu, fait pénétrer, via eminentiae, dans l'invisible et l'inconnaissable; dans le cas contraire, il nourrit une recherche aveugle, inconsciente d'elle-même et de ses propres limites. La bulle d'air, qui remonte du fond de l'étang, crève à l'extrême surface et cesse là son mouvement d'ascension : ainsi l'âme, qui se détourne des réalités d'ici-bas pour tendre vers la connaissance (γνῶσιν) des réalités d'en haut, admire celui dont elle sait seulement qu'il existe; mais elle ne peut avancer plus loin dans sa recherche attentive (πολυπραγμοσύνῃ) [38] ».

Nous nous sommes attardé dans les méandres des deux premiers degrés de connaissance mentionnés par Grégoire [39]. Mais ces détours ne sont pas vains. Il convient, en effet, de remarquer d'abord que le sommet de ce qui apparaît au début de la XIe homélie comme une sorte de deuxième voie, c'est-à-dire la reconnaissance des limites de notre connaissance (κατανόησις) de Dieu, est à nouveau évoqué, à la fin de la même homélie, dans le commentaire du verset du *Cantique des Cantiques* : « Mon Bien Aimé a passé sa main par le trou (de la porte), et mes entrailles ont frémi à cause de lui » (V, 4). Or Grégoire nous donne alors cet avertissement : « l'auditeur intelligent voit manifestement combien les présentes paroles s'élèvent au-dessus des précédentes (πλεόναζει τῷ ὕψει) [40] ». Sous peine de passer pour un auditeur inintelligent, et à moins de réduire les efforts de Grégoire pour dégager l'enchaînement progressif du texte biblique à un simple procédé rhétorique, nous devrons nous interroger sur les rapports respectifs et peut-être réciproques qui unissent la reconnaissance du caractère inconnaissable de la nature divine, et l'αἴσθησις τῆς παρουσίας dont Grégoire nous dit à la fois qu'elle apparaît lorsque l'Épouse est « enveloppée de la nuit divine », et qu'elle précède la révélation de l'impossibilité de connaître l'essence de Dieu. En second lieu, nous constatons que tous les modes de connaissance, que l'âme avait dû abandonner dans un premier temps de son ascension,

34. *Vie de Moïse* II, p. 210.
35. PASCAL, *Pensées*, 267 Brunschvicg.
36. *De Virg.* X, 2, cf. M. AUBINEAU, *op. cit.*, pp. 378-379.
37. *In Cant.* XI, p. 339, 14-17.
38. *In Cant.* XI, p. 334, 14-18.
39. Nous parlons ici de degrés, dans la mesure où notre texte suggère l'existence d'étapes successives, marquées par les expressions : ἦν ὅτε (= le péché); ἀλλ' ἐπειδὴ (= renoncement au vice); εἶτα (= elle traverse le monde des réalités visibles); νῦν δὲ (= la nuit divine dans laquelle se manifeste l'Époux). J. DANIÉLOU (*Platonisme...* pp. 18 sqq) distingue trois voies de la vie mystique chez Grégoire. E. MÜHLENBERG (*Die Unendlichkeit Gottes...* pp. 152 sqq) nie qu'il y ait trois étapes définies. Nous verrons par la suite en quoi l'interprétation de notre texte peut éclairer cette question.
40. *In Cant.* XI, p. 332, 15-16.

lui sont rendus à un autre degré : Dieu est incompréhensible (ἀκατάληπτος), mais ce que l'âme en comprend chaque fois (τὸ ἀεὶ καταλαμβανόμενον) devient principe, pour elle, d'une connaissance supérieure [41]; Dieu est inconnaissable (ἄγνωστος; ἀκατανόητος etc.), mais l'âme se voit distiller dans la nuit des gouttes de connaissance (γνῶσις) [42]. Déjà les *Homélies sur les Béatitudes* nous avertissaient qu'il y a une connaissance réelle et possible (κατανόησις) de Dieu [43]. Ce sont encore des termes de connaissance qui explicitent le contenu du don fait à l'âme dans l'αἴσθησις τῆς παρουσίας. Le Verbe frappe à la porte de l'intelligence conjecturale (στοχαστικὴν διάνοιαν) des réalités cachées. Il serait tentant de se fonder sur le contenu que Grégoire attribue à l'αἴσθησις τῆς παρουσίας pour cerner le sens précis de l'expression qui fait problème. Mais la solution serait trop simple, puisque aussi bien nous avons déjà pu constater à quelle multiplicité de sens peut renvoyer chaque terme du vocabulaire de la connaissance. Cependant dans la mesure où ce à quoi l'Épouse est initiée mystiquement dans cette nuit est de l'ordre de la connaissance, nous pouvons, en un premier temps, essayer d'analyser le contenu philosophique de notre texte.

La présence de Dieu dont il est question et que Grégoire oppose à une manifestation visible (« comment Celui qui ne peut être vu apparaîtrait-il dans la nuit »), n'est une allusion ni au fait de l'Incarnation, ni à l'événement de la Résurrection. Il s'agit d'un phénomène de l'ascension spirituelle plus que d'un moment objectif de l'histoire de la Révélation. Le mot semble avoir d'un côté une certaine résonance néo-platonicienne. L'Un pour Plotin, « n'est pas situé à tel ou tel endroit comme s'il privait de lui-même les autres choses; il est là présent à qui peut le toucher (τῷ δυναμένῳ θιγεῖν ἐκεῖνο παρόν), absent pour qui en est incapable [44] ». Porphyre reprend la même affirmation : « La substance corporelle n'empêche pas l'incorporel en soi d'être où il veut et comme il veut... Étant partout et n'étant nulle part, l'incorporel partout où il se trouve ne se rencontre que par une disposition d'une certaine nature. C'est par cette disposition qu'il s'élève au-dessus du ciel ou qu'il descend dans un coin du monde. Ce séjour même ne le rend pas visible aux yeux. C'est seulement par ses œuvres (ἐκ τῶν ἔργων αὐτοῦ) qu'il manifeste sa présence (φανερὰ ἡ παρουσία αὐτοῦ γίνεται) [45] ». Un certain nombre de traits se retrouvent dans notre XIe Homélie : l'Un est présent à qui peut le toucher (θιγεῖν; cf. ἅπτεται); il ne se découvre (εὑρίσκεται; cf. τὸ ἀεὶ εὑρισκόμενον) que par une certaine disposition; sa présence devient manifeste. On pourrait souligner d'autres similitudes encore entre l'ascension spirituelle de Moïse et les degrés de la prière chez les Néoplatoniciens. Jamblique en distingue trois : « Le premier degré de la prière est de rapprocher (συναγωγόν); il introduit au contact avec le divin (συναφῆς τῆς πρὸς τὸ θεῖον) et nous fait faire connaissance (γνωρίσεως) avec lui; le second degré noue cet accord dans une action en commun (κοινωνίας) en provoquant les dons (δόσεις) que les dieux envoient d'en haut avant même que nous ne prenions la parole et qui, avant même que nous ne pensions, achèvent toute l'œuvre. Au sommet, « l'union ineffable (ἡ ἄρρητος ἕνωσις) se scelle... [46] ». Proclus, bien que trop tardif pour nous intéresser vraiment, s'il adopte une division plus compliquée des degrés de la prière, témoigne de la permanence des traits qui touchent le plus à notre propos. Il distingue, en effet, dans son *Commentaire sur le Timée*, un premier et un second degré caractérisés respectivement par la connaissance (γνῶσις) de toutes les classes de dieux, et l'accommodation (οἰκείωσις) aux dieux « selon qu'elle nous rend semblables au Divin par tout un ensemble de pureté, de chasteté, d'éducation, de bonne conduite... ». Le troisième degré est un « contact (συναφῆ) selon lequel par la cime de l'âme nous commençons d'atteindre l'Essence

41. *In Cant.* XI, p. 320, 9; cf. *In Cant.* VII, pp. 245, 21-247, 18.
42. *In Cant.* XI, p. 326, 3.
43. *De Beat.* VI, 1269 D-1272 A.
44. *Enn.* VI, 9, 7 éd. Bréhier VI ², p. 181.
45. Porphyre *Aphormai* XXVIII, éd. Mommert, p. 12, 9.
46. Jamblique *Les mystères d'Égypte* V, 26, éd. E. Des Places, Paris, 1966, p. 181.

divine et nous inclinons vers elle [47] ». Cette idée d'un contact entre l'intelligence et le divin est d'ailleurs profondément plotinienne, comme en témoigne la VIe *Ennéade*, dont Grégoire s'inspire particulièrement [48]. « La vie idéale, c'est l'acte de l'intelligence et par cet acte elle engendre des dieux en restant immobile grâce à son contact avec l'Un (τῇ πρὸς ἐκεῖνο ἐπαφῇ) [49]. » Ces parallèles semblent en fait plus convaincants que la réminiscence de la *Métaphysique* d'Aristote que Langerbeck croit pouvoir déceler dans notre commentaire, à propos du terme ἅπτεται [50]. Sans revenir sur les différences fondamentales qui opposent la démarche néoplatonicienne de la connaissance et l'expérience chrétienne, nous pouvons rappeler que la παρουσία plotinienne ou porphyréenne est une présence immanente et perpétuelle, du côté de l'Un. Seule l'âme dissipée dans la chair peut s'en éloigner par son propre mouvement : « A ceux qui sont présents à eux-mêmes, l'être est aussi présent », dit Porphyre, faisant écho à la VIe *Ennéade*. La présence dans ce système philosophique tend donc à n'apparaître que lorsque l'âme rentrée en elle-même devient rigoureusement unie et semblable à l'Un, c'est-à-dire lorsque le sentiment de l'altérité s'efface : « L'Un qui n'offre en lui-même aucune différence (ἑτερότητα) est toujours présent; nous ne lui sommes présents que lorsque l'altérité n'est plus en nous [51] ». Or c'est précisément un sentiment de l'altérité de Dieu que la παρουσία fait découvrir à l'âme chez Grégoire : « Comme la vérité se tient en dehors de notre propre nature (ἔξω... τῆς φύσεως) [52]. La VIIe *Homélie sur l'Ecclésiaste* constate de même que « la création tout entière ne peut sortir d'elle-même par une contemplation compréhensive (ἔξω ἑαυτῆς γενέσθαι διὰ τῆς καταληπτικῆς θεωρίας οὐ δύναται), mais elle demeure toujours en elle-même et, ce qu'elle voit, c'est elle-même; même si elle pense voir quelque chose au-delà d'elle-même, elle n'a pas en fait d'aptitude naturelle à voir ce qui est hors d'elle-même (τὸ ἐκτὸς ἑαυτῆς ἰδεῖν φύσιν οὐκ ἔχει) [53] ». Or l'image de cette absence de faculté qui permette une connaissance de l'Autre, ce sont précisément les sens qui sont chacun réservés à un domaine propre et inopérants en dehors. On voit se dessiner là l'idée d'une faculté typiquement limitée dans son application et désignée par le mot αἴσθησις, qui explique en quoi, de manière analogique, ce mot a pu être employé pour désigner un mode de connaissance réservé et distinct de celui de l'intelligence rationnelle. Autant donc que l'infinité de l'essence divine, c'est son altérité qui fait obstacle à la saisie de l'intelligence. Le choix du mot αἴσθησις semble se justifier du point de vue philosophique, puisqu'il est le seul à désigner un mode d'appréhension d'une réalité hétérogène. L'αἴσθησις est connaissance « des réalités du dehors », comme le précise encore Proclus [54]. Puisque la divinité reste radicalement hétérogène à la créature qui s'efforce de l'atteindre, la « présence » ne sera pas découverte par la simple purification de l'âme qui entrevoit ce qui est, de soi, en elle; mais elle dépendra d'un acte de la divinité qui « s'approche, mais ne se rend pas visible [55] ».

Nous hésiterions encore à accepter comme source de l'exégèse de Grégoire le *De Generatione Animalium* d'Aristote, auquel renvoie Langerbeck. Dans ce traité, Aristote demande

47. Proclus, *In Tim.* II, éd. Diehl, t. I, pp. 211, 212; trad. J. Festugière, *Proclus Commentaire sur le Timée*, t. II, pp. 32, 35. Sur les degrés de la prière chez les Néoplatoniciens, cf. E. Des Places. *La prière chez les philosophes Grecs*, Gregoranium, XLI, 1960, pp. 253-272; surtout p. 272 note 69 dans laquelle E. Des Places accepte de voir en Jamblique l'origine de cette classification des degrés de la prière.

48. Cf. J. Daniélou, *Grégoire de Nysse et Plotin*, Association Guillaume Budé, Actes du Congrès de Tours et Poitiers, Paris 1954, pp. 259-262. J. Daniélou souligne les nombreux rapprochements possibles entre *Enn.* VI. 9 et les œuvres de Grégoire de Nysse, sans mentionner le thème du contact, ni à plus forte raison celui de la παρουσία puisque la signification n'en est pas identique chez les deux auteurs.

49. *Enn.* VI, 9, 9 éd. Bréhier, p. 184.

50. Cf. Grégoire de Nysse, *In Cant.* XI, p. 324, 13 et note ad locum, dans laquelle Langerbeck renvoie à Aristote *Met.* Λ 7 1072 b 21. Ce rapprochement est accepté par J. Daniélou dans *La Colombe et la Ténèbre. Textes extraits des Homélies sur le Cantique des Cantiques...* p. 157 note 2.

51. *Enn.* VI, 9, 8 éd. Bréhier VI [2], p. 183.

52. *In Cant.* XI, p. 324, 15-16.

53. *In Eccl.* VII, p. 412, 7-8.

54. Proclus *In Tim.* II, éd. Diehl p. 251; trad. A.J. Festugière *op. cit.*, II, p. 88.

55. *In Cant.* XI, p. 324, 8-9.

à propos de l'intellect « comment et d'où les êtres qui participent à ce principe en reçoivent leur part ». Or tous les principes dont l'action est corporelle ne peuvent exister sans un corps : ils sont donc introduits en même temps que lui. Seul l'intellect vient du dehors, seul il est divin : νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον. Outre le rapprochement un peu forcé à notre goût du Verbe qui frappe à la porte de l'âme, et de l'adverbe θύραθεν qui chez Aristote signifie seulement « du dehors », sans arrière-pensée de métaphore, les problématiques semblent trop différentes puisque Aristote explique l'hétérogénéité de l'esprit et du corps sensible, tandis que Grégoire veut analyser un mode de contact possible entre deux natures spirituelles, humaine et divine, cependant hétérogènes.

Le mode de connaissance évoqué par Grégoire se distingue encore des expériences mystiques néoplatoniciennes par le fait que le mot αἴσθησις implique une conscience du phénomène, tandis que Plotin, et plus encore Porphyre, décrivent l'expérience ultime de l'union avec l'Un comme une perte de conscience, au moins de conscience de l'altérité. Dans la VIe *Ennéade*, Plotin définit l'expérience de l'union précisément comme une compréhension (συνέσις) de l'Un par « présence » : « Nous ne le comprenons ni par la science (ἐπιστήμην), ni par une intuition intellectuelle, comme les autres intelligibles, mais par une présence supérieure à la science (παρουσίαν ἐπιστήμης κρείττονα) »[56]. Or, un peu plus loin, il explique qu'on ne peut donner de cette « présence » qu'une image, puisque le discours divise déjà le sujet de l'objet de sa connaissance : « Comme il n'y a plus là deux choses, comme le sujet qui voit ne fait plus qu'un avec l'objet vu (ou uni à lui plutôt que vu), si l'on se souvient après coup de cette union avec lui, on aura en soi-même une image de cet état... [57] ». Porphyre adopte une position plus radicale encore : « Par l'intelligence, on dit beaucoup de choses du Principe qui est supérieur à l'intelligence. Mais on en a l'intuition bien mieux encore par une absence de pensée que par la pensée (θεωρεῖται δὲ ἀνοησίᾳ κρείττονι νοήσεως) [58] ». Grégoire se sépare d'autant plus facilement de Porphyre dans notre texte qu'il affirme au contraire que toute perception n'est pas abolie, et c'est bien par le mot perception, en effet, que nous serions tentés de traduire αἴσθησις, si nous en restions au simple plan de la philosophie [59].

L'αἴσθησις n'est cependant pas que cela, et deux faits, au moins, nous invitent à poursuivre nos investigations. Le deuxième *Discours Théologique* de Grégoire de Nazianze, dont l'inspiration est trop proche de celle de Grégoire de Nysse pour ne pas en être considérée comme une source, évoque en termes intéressants pour notre propos l'expérience du prophète Elie sur l'Horeb : « Ce n'est pas un vent violent, ni du feu, ni un tremblement de terre, comme nous l'apprend le récit, mais une brise légère qui a dessiné en ombre pour Elie la présence (παρουσίαν) de Dieu, et non sa nature (οὐ φύσιν) [60] ». Ce texte, dont l'ensemble est tout entier centré sur l'affirmation du caractère inaccessible de la connaissance de l'essence divine, lui oppose déjà clairement une manifestation par la présence (παρουσίαν ... οὐ φύσιν) de la divinité, qui ne produit qu'une connaissance obscure (ἐσκιαγράφησεν). « Il échappe aux prises de l'évidence, ἐκφεύγει τὴν ἐναργῆ κατανόησιν », dit Grégoire de Nysse. Or le témoignage d'Elie ne nous permet pas de douter du caractère mystique

56. *Enn.* VI, 9, 4, éd. Bréhier VI ², p. 176.
57. *Enn.* VI, 9, 11, éd. Bréhier VI ², p. 187.
58. PORPHYRE, *Aphormai* XXV éd. Mommert, p. 11, 3-7; cf. A. SOLIGNAC, *Réminiscences plotitiniennes et porphyréennes dans le début du « De Ordine » de saint Augustin*, Archives de Philosophie, t. XX, 1957, pp. 446-465, surtout p. 461 note 27.
59. Cet emploi n'est pas isolé dans l'œuvre de Grégoire de Nysse. Dans la *Vie de Moïse* (I, p. 102) il est dit de Balaam que « du fait même d'être empêché d'user de son art pour le mal, il prit conscience de la puissance divine : τῆς θείας δυνάμεως ἐν αἰσθήσει γενόμενος. ». C'est bien la conscience même d'un état que désigne le mot, dans cette expression de la XIe *homélie sur le Cantique* (p. 317, 10) : « Le sentiment de l'effort (τῆς τῶν πόνων αἰσθήσεως) ne permet pas le sommeil. » Enfin, le verbe αἰσθάνομαι qui a dès la langue classique le sens simple de « se rendre compte de quelque chose », double l'expression qui nous fait le problème dans la phrase (*In Cant.* XI, p. 319, 7) : « Celle qui est toujours tournée vers la béatitude perçoit la présence de l'Épouse derrière la porte (αἰσθάνεται τοῦ παρεστῶτος τῇ θύρᾳ) ».
60. GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours Théologique* II, *PG* 36, (Or. XXVIII) 49 C.

de l'expérience décrite. On ne peut pas non plus laisser dans l'ombre, d'un autre côté, l'importance que Grégoire accorde, à la suite d'Origène, à la doctrine des sens spirituels [61]; d'autant moins que chez chacun de ces auteurs elle se trouve particulièrement développée dans les commentaires du *Cantique des Cantiques*. Leur existence est affirmée par Grégoire dès la Ire *Homélie*, au nom d'une analogie entre les opérations de l'âme (ἐνεργήμασι) et les sens corporels : « Nous avons deux sortes de sens (αἴσθησις), les uns corporels, les autres spirituels (ἡ δὲ θειότερα)... [62] ». Mais si les sens spirituels sont parfois désignés du nom abstrait et général de αἴσθησις, le plus souvent — et de très loin — Grégoire les distingue au nom de la spécificité de l'opération de chacun, au même titre que les sens corporels. Si bien que les *Homélies sur le Cantique des Cantiques* nous parlent d'abondance de τὰ αἰσθητήρια ou αἱ αἰσθήσεις, ou encore de tel ou tel sens spirituel particulier : goût, odorat, etc. Mais il est rare de rencontrer l'expression αἴσθησις; plus encore de la voir désigner la perception d'une expérience concrète qui n'affecterait pas un sens plutôt que l'autre.

Cet emploi du mot αἴσθησις pour désigner un sens spirituel non différencié, une expérience mystique concrète mais non déterminée, n'est pas sans évoquer la littérature messalienne. Les *Homélies* du Pseudo-Macaire [63] désignent par αἴσθησις l'expérience immédiate pour le spirituel de sa possession par l'Esprit Saint. C'est le sentiment et la conscience d'avoir part à l'Esprit, de voir habiter celui-ci dans l'âme; c'est aussi l'expérience sensible de la joie, la vue des biens célestes... Si l'expression ἐν αἰσθήσει peut se rencontrer telle quelle [64], elle est le plus souvent précisée dans des associations du type : ἐν πληροφορίᾳ καὶ αἰσθήσει, μετὰ πάσης αἰσθήσεως καὶ πληροφορίας, πείρᾳ καὶ αἰσθήσει [65]. Le sentiment s'accompagne donc normalement de joie, de plénitude : « Qu'on lutte seulement pour devenir cher et agréable à Dieu, et l'on verra, par expérience sensible (αὐτῇ πείρᾳ καὶ αἰσθήσει) les biens supra-célestes, la joie (τρυφή) indicible, et la richesse infinie de Dieu [66]. Diadoque de Photicé qui néglige la mention des cinq sens spirituels au profit d'une seule αἴσθησις de l'Esprit, accentue le caractère expérimental de cette connaissance de l'inhabitation divine, avec ses connotations de joie, de plénitude, de consolation [67]. Rien de tel chez Grégoire de Nysse, il faut bien le reconnaître. Tout au plus pourrait-on le sentir proche de la VIIe *Homélie* du Pseudo-Macaire, dans laquelle l'auteur semble envisager l'αἴσθησις comme une révélation moins complète que « l'illumination » : « Il y a la connaissance expérimentale (αἴσθησις), il y a la vision (ὅρασις) et il y a l'illumination (φωτισμός). Et celui qui a l'illumination est plus grand que celui qui a la connaissance expérimentale; son esprit (νοῦς), en effet, a été illuminé, car il a saisi une plus grande part que celui qui a la connaissance expérimentale puisqu'il a vu en lui-même une plénitude (πληροφορίαν) de visions (ὁράσεων) [69] ». Cependant le Pseudo-Macaire oppose ici les deux degrés du sentiment clair de la présence de l'esprit, distincts seulement par la plus ou moins grande plénitude de la vision et de la joie. Le ton reste assez différent chez Grégoire qui lie à la nature même de l'essence divine le fait qu'elle échappe en soi, et donc définitivement, à toute connaissance claire. La spiritualité « messalienne » insiste trop sur les incidences proprement expérimentales et sentimentales de l'expérience mystique (joie, chaleur, plénitude, etc.) pour que l'on se sente en droit d'y voir une source de l'expression de Grégoire. Mais on pourrait faire de notre XIe *Homélie* le témoin d'une époque et d'un milieu où commence à naître un intérêt pour ce genre de mystique personnelle teintée de psycholo-

61. Cf. K. Rahner, *Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène*, R.A.M. t, XIII, 1932, pp. 112-145. On a déjà souligné la faiblesse de cet article lorsqu'il s'appuie sur des citations du traité évagrien *In Psalm.* Mais cela n'entame en rien la partie de l'étude qui nous concerne.

62. *In Cant.* I, p. 34, 3; αἴσθησις θειότερα est déjà une expression d'Origène.

63. H. Dörries, E. Klostermann, M. Krœger. *Die 50 Geistlichen Homilien des Makarios* Berlin, 1964.

64. *Hom.*, 47, 11, p. 308.

65. *Op. cit.*, p. 75, notes 61, 62 et 63.

66. *Hom.* 4, 12, p. 36.

67. *Ibid.*, et *Hom.* 10, 2, p. 94.

69. *Hom.* 7, 5, p. 75.

gisme. Quoi qu'il en soit, l'existence d'une doctrine des sens spirituels est au contraire bien attestée chez Origène, dont Grégoire se veut expressément ici l'héritier; la nature même du *Cantique des Cantiques* incite Grégoire à revenir sans cesse sur ce mode d'appréhension de la présence divine : le mot αἴσθησις baigne dans cette atmosphère, et l'appui du texte de Grégoire de Nazianze nous permet d'affirmer qu'il s'agit bien en fait d'une expérience d'ordre mystique.

Il reste à en déterminer le contenu. Grégoire l'analyse en deux temps, expliquant d'abord ce à quoi l'âme est initiée : « Le Verbe touche à la porte. Par porte, nous entendons l'intelligence conjecturale (στοχαστικὴν διάνοιαν) des réalités cachées, qui introduit dans l'âme ce qu'elle recherche. La vérité qui se tient à l'extérieur de notre nature par la connaissance partielle (τῆς ἐκ μέρους γνώσεως) dont parle l'Apôtre frappe à la porte de notre esprit (τὴν διάνοιαν) par des suggestions et des symboles (ἐν ὑπονοίαις τισὶ καὶ αἰνίγμασι), en disant : Ouvre [70] ». Le gain que l'âme recevra alors est ensuite symbolisé par les gouttes de rosée de la chevelure du Bien-Aimé : « Il est impossible que celui qui se trouve à l'intérieur du sanctuaire des réalités invisibles rencontre une pluie ou une averse de connaissance (τῆς γνώσεως), mais il doit se réjouir si la vérité humecte la connaissance (γνῶσιν) qu'il en a de pensées ténues et confuses (ἐν λεπταῖς τισι καὶ ἀμυδραῖς διανοίαις), l'eau spirituelle étant distillée goutte à goutte par les saints et par les inspirés [71] ». Le mot ὑπονοία peut désigner d'une manière traditionnelle le sens caché, profond d'une phrase ou mieux encore de l'Écriture [72]; la mention de αἰνίγμασι pourrait nous inviter à lui attribuer ce sens qu'il a déjà dans le Prologue de notre *Commentaire*. Cependant le contexte et, surtout l'interprétation du symbole des gouttes de rosée, nous orientent vers une acception plus philosophique du terme. Celle-ci se rencontre le plus souvent chez Grégoire lorsqu'il s'agit d'opposer une connaissance manifeste à une conjecture : « Le Christ s'est manifesté afin que les hommes ne glorifient plus Dieu avec leurs propres pensées (γνωμαί), en constituant en dogme les idées intuitives (ὑπονοίας) qu'ils se forment à partir de conjectures (στοχασμῶν τινων) [73] »; ou encore pour opposer une intuition immédiate de Dieu qui ne peut se laisser enfermer dans des mots : « Nous n'arrivons pas à enfermer dans des mots la nature qui ne peut être comprise par quoi que ce soit; c'est donc par une multitude de mots que nous essayons de dévoiler l'intuition de Dieu qui est en nous (τὴν ἐγγενομένην ἡμῖν περὶ τοῦ θείου διάνοιαν) [74] ». Cet emploi de ὑπόνοια est d'origine stoïcienne. Stobée en donne la définition suivante : « ils disent que le sage n'a pas d' "intuitions"; en effet l'intuition est un assentiment non compréhensif (ἀκαταλήπτῳ τῷ γένει) [75] ». L'âme élevée au degré de contemplation auquel Grégoire l'a conduite n'est pas privée de toute perception. Mais ce qu'elle reçoit dans la nuit est une intuition de la divinité qui ne peut pas s'épuiser en concepts puisque les concepts, comme les mots, appartiennent à la catégorie de la créature limitée et ne peuvent embrasser la nature increée. Il y a cependant une certaine révélation de Dieu dont Grégoire essaie de fixer l'instant précaire en quelques touches : c'est une perception (αἴσθησις), une intuition (ὑπόνοια) [76] qui ne s'est pas encore enfermée dans une idée, dans une pensée — διάνοια est le mot le plus vague pour désigner l'activité de l'intel-

70. *In Cant.* XI, p. 324, 13-19.
71. *In Cant.* XI, pp. 325, 21-326, 5.
72. *In Cant.* Prologue p. 4, 12; 5, 1; 9, 3-4; etc.; cf. Lampe *A Patristic greek lexicon* 5, v. 3.
73. *Ref. Conf. Eun.* p. 312, 16.
74. *C. Eun.* I., pp. 394, 31-395, 3.
75. V. Arnin, *Stoïcorum Veterum fragmenta* III, 147, 20-21.
76. Nous pouvons ainsi distinguer deux sens opposés de ὑπόνοια. C'est d'une part une idée conjecturale et inadéquate de Dieu que l'esprit humain se forme par analogie avec ce qu'il peut saisir. J. Daniélou, dans *Eunome l'Arien et l'exégèse du Cratyle*, *REG*, t. 69, 1956, pp. 412-432, montre combien Grégoire de Nysse s'attache à défendre les droits de la recherche et de la science humaines.

Cependant en un autre sens, ὑπόνοια désigne une connaissance de Dieu distillée dans l'esprit humain par Dieu lui-même qui se donne à l'homme. Cette seconde ὑπόνοια permet de critiquer la première; mais dans la mesure où elle doit se traduire en concept, elle aussi devient inadéquate et doit être dépassée. Connaissance et vie mystique ne s'opposent pas chez Grégoire de Nysse; loin de s'exclure, elles se conditionnent l'une l'autre.

ligence — encore ténue et obscure parce qu'elle n'est pas encore νόημα, ὑπόληψις, ἔννοια, en un mot concept humain. Cette connaissance est rendue possible par la seule médiation de la foi, comme l'enseignait déjà le *Contre Eunome :* « Il est impossible d'approcher (προσεγγίσαι) de Dieu, si la foi ne sert de médiation (μὴ μεσιτευούσης πίστεως) et si elle n'unit grâce à elle (δι'ἑαυτῆς) l'esprit (νοῦν) qui cherche, à la nature incompréhensible (ἀκατάληπτον) [76 bis] ». L'Épouse du *Cantique* ne dit pas autre chose : « Laissant toute la création et dépassant tout ce qui peut être connu en elle, renonçant à l'aide de tout concept, j'ai trouvé par la foi celui que j'aime, et tenant celui que j'ai trouvé par la saisie de la foi, je ne le laisserai pas échapper jusqu'à ce qu'il entre dans ma chambre [77] ».

Expérience mystique, certes; si l'on entend par là « union intime et directe de l'esprit humain au principe fondamental de l'être, union constituant à la fois un mode d'existence et un mode de connaissance étrangers et supérieurs à l'existence et à la connaissance normales [78] ». Mais J. Daniélou semble apporter au texte des nuances qu'il ne comporte pas quand il écrit : « La perception de la présence de Dieu dans l'âme est l'un des traits caractéristiques de la mystique grégorienne. Elle lui confère ce caractère expérimental qui est si remarquable et la rend toute proche de celle de saint Bernard ou d'une sainte Thérèse [79] ». L'expérience de Grégoire de Nysse semble plus simple et non réservée à quelques âmes d'exception : Dieu, inaccessible à l'intelligence humaine, insaisissable dans de pauvres concepts [80], est saisi dans la foi qui permet de pénétrer chaque fois plus à l'intérieur de la connaissance intime de la divinité. Cette présence intime peut être un contact avec Dieu qui s'approche de l'âme à travers une compréhension toujours plus intérieure des Écritures, comme semblerait le suggérer notre texte lorsqu'il unit en une seule phrase la « vérité qui humecte l'esprit de pensées ténues et confuses » et « l'eau spirituelle distillée goutte à goutte par les saints et les inspirés [81] ». Mais cette perception de la présence de Dieu est avant tout liée à la pureté du miroir de l'âme; c'est ce qu'enseignait déjà le VIe *Sermon sur les Béatitudes* et ce que souligne la suite de la XIe *Homélie* en accordant à l'Épouse un « vêtement lumineux et immatériel », un vêtement de Transfiguration [82].

L'approfondissement s'opère de manière dialectique : c'est Dieu lui-même qui se livre dans les Écritures ou dans la création; mais ce que l'on saisit chaque fois dans la perception de sa présence se trouve englobé dans notre faculté de compréhension limitée; il faut alors reconnaître que Dieu est inconnaissable, que ce qui a été saisi, et réellement saisi, est insuffisant, et s'élever à nouveau vers une réalité supérieure. On comprend ainsi que l'αἴσθησις τῆς παρουσίας n'est pas un sommet [83]; qu'il n'y a pas, comme après l'extase traditionnelle, de redescente; elle n'est en effet qu'un moment dialectique de l'ascension.

76 bis. *C. Eun.* II, p. 242.
77. *In Cant.* VI, p. 183, 6-10.
78. A. Lalande, *Vocabulaire Technique et critique de la Philosophie*, s. v. mysticisme, définition A.
79. J. Daniélou, *La Colombe...* p. 153 note 4.
80. *In Cant.* XI, p. 337, 1.
81. *Ibid.*, p. 326, 4-7; l'exégèse que propose ici Grégoire est évidemment commandée par le fait qu'il commente un texte de l'Écriture et que Dieu apparaît *à travers* ce texte. Mais la présence de Dieu n'est accessible qu'à une âme purifiée; or la purification se fait par une mise en pratique des enseignements de l'Écriture. C'est donc nourrie, au sens le plus fort du terme, par l'Écriture que l'âme s'élève et se transforme. L'expérience mystique est ainsi en un sens distillée par les Apôtres. C'est à l'intérieur même du donné révélé que s'effectue l'ascension.
82. *In Cant.* XI, p. 329, 9-14.
83. Au seuil de l'étape qui suit celle de la révélation de la présence de Dieu, Grégoire de Nysse, selon un procédé qui lui est cher, résume les degrés déjà atteints : il est significatif qu'il ne fasse pas alors mention de l'αἴσθησις τῆς παρουσίας. Plus qu'un degré, en effet, l'expression désigne un mode de connaissance et d'union jamais épuisés et toujours susceptibles d'une profondeur plus grande. Sur ce point, E. Mühlenberg, *loc. cit.*, a raison de nier qu'il y ait là trois degrés bien définis de la vie mystique. Les expressions temporelles : ἐπειδὴ...εἶτα ... νῦν δέ, que nous avions relevées dans la note 39 rendent simplement compte du mouvement ascensionnel de la progression de l'âme.

Ainsi, contrairement à ce qu'écrit E. Mühlenberg, la symbolique nuptiale est autre chose qu'une métaphore, et le progrès spirituel n'a pas pour *seul* guide une représentation toujours décevante de l'infinité de Dieu : cette déception est l'aiguillon critique qui pousse l'âme, toujours tendue en avant, à avoir une perception plus profonde et plus intérieure du Dieu qui se révèle [84].

Brest. Université

84. Lorsque nous avons donné notre article à l'impression, nous n'avions pas encore pris connaissance de l'étude de C.W. Macleod : *Allegory and mysticism in Origen and Gregory of Nyssa*, J.T.S., 1971, t. 22, part 2, p. 362-379, parue peu après. Macleod estime que notre texte de la *XI*^e^ *Homélie* ne concerne pas une expérience mystique, mais exprime seulement le fait que la vie vertueuse chrétienne n'est pas possible sans Dieu. Il n'y aurait pas chez Grégoire de vision immédiate de Dieu ; aussi bien n'y a-t-il pas de sommet dans la vie spirituelle, mais un progrès constant. Les sens spirituels appréhenderaient simplement les vérités de l'Écriture ou le simple reflet de la vertu divine que l'âme humaine crée en elle-même. Notre article, au contraire, essaie de prouver qu'il peut y avoir expérience mystique, perception de la présence même de Dieu et union à Lui, à travers la simple lecture de l'Écriture, ou le reflet de Dieu qu'est l'âme en son miroir, et d'autre part que l'absence de sommet, loin d'être incompatible avec la réalité de l'expérience mystique, traduit seulement le fait que cette expérience ne peut se laisser enfermer dans le cercle limité des concepts humains.

EUGENIO CORSINI

L'HARMONIE DU MONDE ET L'HOMME MICROCOSME DANS LE DE HOMINIS OPIFICIO

Le *De hominis opificio* présente dans sa structure des traces assez éclatantes d'un désordre de composition, qu'il faudrait étudier avec plus de soin pour mieux comprendre, d'une part, le sens du traité lui-même et d'autre part, peut-être, un moment essentiel dans l'évolution de la pensée de Grégoire. Car, s'il est vrai que le contenu du *De hominis opificio* (anthropologie, doctrine de la création de l'homme, péché originel, etc.) a été étudié à plusieurs reprises et sous différents aspects, il est vrai aussi que le côté spécifiquement littéraire du traité n'a guère fait l'objet d'études détaillées, faute peut-être d'une édition critique soignée.

Le désordre de la composition se manifeste en premier lieu dans le procédé très fatigant par lequel Grégoire coupe sans cesse ses développements par des digressions sans nombre, qui parfois se subdivisent en des questions secondaires poussant au milieu des digressions elles-mêmes. Le cas le plus remarquable est celui de l'exégèse de *Gen.* 1, 26, qui constitue l'objet même et le leitmotiv de tout le traité : la première mention du passage biblique se trouve au chapitre 3, mais elle est tout de suite interrompue par un long développement sur le caractère royal de l'homme (ch. 4-5). Une deuxième mention se rencontre au chapitre 6, mais ce n'est que pour introduire une polémique, aussi inattendue que superficielle et banale, contre les Anoméens. Le chapitre 7, avec son introduction brusque, qui nous ramène aux développements du chapitre 5, souligne suffisamment le caractère de parenthèse qu'a cette deuxième mention de *Gen.* 1, 26 : en effet les chapitres de 7 à 15 ne sont que le prolongement de l'excursus sur la physiologie humaine que Grégoire a commencé depuis le début du chapitre 2.

Le début du chapitre 16 marque une coupure : l'expression de Grégoire ἀλλ' ἐπαναλάβωμεν πάλιν τὴν θείαν φωνήν. Ποιήσωμεν ἄνθρωπον κτλ. souligne bien qu'il s'agit d'une reprise du motif déjà annoncé auparavant aux chapitres 3 et 6, et que le reste est à entendre comme une longue digression, ce qui d'ailleurs ressort d'une certaine façon aussi de la conclusion du chapitre 15 [1]. Les chapitres 16 et 17, qui sont sinon les plus importants du moins les plus célèbres de tout le traité, sont un exemple typique de ce procédé par digression : le retour à l'expression biblique est toujours interrompu par des questions secondaires qui retiennent l'intérêt de Grégoire ou qui visent à éclaircir des points préliminaires et à débarrasser le terrain des difficultés. Pas moins de quatre fois, au cours du chapitre 16, Grégoire exprime l'intention de revenir au texte biblique pour en faire l'exégèse [2]. Ce

1. *De hom. op.*, 15, *PG* 44, 177 B : ἀλλ'ἐφ'ἕτερον ἡ ἀκολουθία παρενέχθη τοῦ λόγου· οὐ γὰρ τοῦτο τῇ θεωρίᾳ προέκειτο.
2. *De hom. op.*, 16, 177 D : ἀλλ'ἐπαναλάβωμεν πάλιν τὴν θείαν φωνήν...; 180 D : οὐκοῦν ἐπαναληπτέον ἡμῖν τὴν θείαν γραφήν...; 181 A : ἀλλ'ὁ μὲν περὶ τούτων λόγος ἀφείσθω ;πρὸς δὲ τὸ προκείμενον ἐπιστρεπτέον τὴν ζήτησιν...; 181 A : οὐκοῦν ἐξεταστέον μετ'ἀκριβείας τὰ ῥήματα...

procédé continue au chapitre suivant : en effet, le chapitre 16 se termine par l'annonce d'une explication, mais le début du 17 nous prévient tout de suite d'un renvoi de l'explication elle-même [3], qui ne sera reprise que vers la moitié du chapitre [4]. D'autres exemples du même genre nous sont fournis par le début du chapitre 8, par la conclusion du chapitre 13, par le chapitre 30 tout entier qui, avec son caractère physiologique et médical, n'est pas très bien à sa place après les développements sur la résurrection et sur l'origine de l'âme, d'autant plus qu'il représente une continuation évidente des chapitres de 1 à 15 [5].

Mais le cas le plus important de ce désordre de composition est la façon dont Grégoire aborde la question de la création du monde. Dans le chapitre 1 il y a un résumé de cosmologie, qui contient en même temps une doctrine de la création du monde et un précis d'exégèse de l'œuvre des six jours : tout cela sert d'introduction au développement sur l'homme, l'être qui est venu à l'existence en dernier lieu, mais qui est le premier des êtres, le but et le roi de la création. On s'attendrait à ce qu'il y ait ici une allusion au problème spécifique de la création de la matière et du monde, mais Grégoire n'aborde pas ces questions en termes exprès, évidemment parce qu'il n'a pas du nouveau à apporter à ce sujet. La cosmologie que Grégoire expose ici reflète des positions que Basile avait exposées tout au long de ses homélies sur l'*Hexaéméron*. Pour voir poindre le problème de la création de la matière (ce qui veut dire, en même temps, le problème de la création du monde et de la création tout court) il faudra attendre jusqu'au chapitre 23 et ce ne sera qu'en connexion avec le grand problème de la résurrection. Mais le placement de la discussion sur la création de la matière et du monde à cet endroit a certainement une autre raison aussi dans le changement de perspective sur le problème même de la création, du chapitre 1 au chapitre 23.

La conception de la création qui est développée dans le chapitre 1 est une conception classique que l'on trouve aussi ailleurs chez Grégoire de Nysse : la création du monde est ici expliquée comme la « collocation », dans la nature des êtres, d'une *technè* et d'une *dynamis* divines qui constituent, pour ainsi dire, un lien de stabilité entre les êtres [6] et qui régissent le tout par deux forces opposées, le mouvement et le repos [7]; ce sont ces deux forces qui expliquent l'origine et la durée des êtres [8]. Le devenir du monde, selon cette conception, est un effet de l'opposition de ces forces contraires, dont l'équilibre toujours instable est la cause de l'origine des êtres et la source de l'harmonie universelle. K. Gronau et W. W. Jaeger ont démontré qu'il s'agit là d'une conception tout à fait courante dans la philosophie grecque classique, notamment dans le système stoïcien, et qui remonte, au-delà de Platon, jusqu'à Héraclite et Pythagore [9].

L'explication de la création que Grégoire donne aux chapitres 23-24 est tout à fait différente. Au chapitre 24, notamment, apparaît, à propos de la création de la matière, la conception de la matière comme le résultat d'un « concours » (συνδρομή) de qualités spirituelles, une conception que Grégoire va reprendre et développer tout au long de son *Hexaéméron*. Cette explication arrive, comme on l'a déjà dit, en connexion avec une discussion sur la résurrection et il est bien possible qu'elle soit même le fruit de cette discussion sur la possibilité de la résurrection des corps. Ce qui est certain, c'est que la préoccupation de Grégoire, dans cette section du *De hominis opificio* et dans le dialogue *De anima et resurrectione* — qui est étroitement lié au *De hom. op.*, dont la chronologie est par conséquent, je crois, à reprendre —, est d'expliquer le « comment » (πῶς) et le « quand » (πότε)

3. *De hom. op.*, 17, 188 A : Μᾶλλον δὲ, πρὶν τὸ προκείμενον διερευνῆσαι...

4. *De hom. op.*, 17, 189 B : τούτων οὖν ἡμῖν οὕτω διευκρινεθέντων, ἐπανιτέον ἐπὶ τὸν πρότερον λόγον.

5. L'identité des sources probables pour les chapitres de 1 à 15 et pour le chapitre 30, qu'ont soulignée K. Gronau et E. von Ivánka, nous en dit long sur cette continuité.

6. *De hom. op.*, 1, 128 C : σύνδεσμος δέ τις καὶ βεβαιότης τῶν γεγενημένων ἡ θεία τέχνη καὶ δύναμις τῇ φύσει τῶν ὄντων ἀναπετέθη.

7. *Ibid.*, διπλαῖς ἐνεργείαις ἡνιοχοῦσα τὰ πάντα.

8. *Ibid.*, στάσει γὰρ καὶ κινήσει τὴν γένεσιν τοῖς μὴ οὖσι καὶ τὴν διαμονὴν τοῖς οὖσιν ἐμεχανήσατο.

9. K. Gronau, *Poseidonios und die jüdisch-christliche Genesisexegese*, Leipzig 1913, p. 143, n. 2.

de la résurrection : en réfléchissant sur ces deux aspects du problème, Grégoire a été amené d'une part à cette dissolution de la matière en qualités spirituelles — ce qui enlève toute difficulté pour la restauration des corps et leur transformation en corps spirituels, selon la parole de l'Apôtre (*1 Cor.*, 15, 51) — et d'autre part, à la conception du caractère « global » et « instantané » des actions faites par Dieu, qui par définition est hors du temps. En effet, si la conception de la création globale et instantanée de l'humanité par Dieu est, dans ses lignes générales, clairement exposée par Grégoire déjà dans les chapitres 16 et 17 — comme j'ai essayé de le démontrer ailleurs [10] — la connexion de cette conception de la création avec le problème de la résurrection ressort de toute évidence du fait que les mots « techniques » de cette conception : ἀθρόως, ἐν ἀκαρεῖ τοῦ χρόνου, τὸ ἀμερὲς τοῦ χρόνου καὶ ἀδιάστατον πέρας, — qui seront le pivot même de l'explication de la création du monde dans l'*In Hex.*, — n'apparaissent en réalité qu'au chapitre 22, à propos de la résurrection des corps et comme exégèse de *1 Cor.*, 15, 51 ss. [11].

Dans ce que nous venons de dire il y a, peut-être, un indice que c'est bien au cours de cette deuxième partie du *De hominis opificio* que Grégoire élabore une nouvelle conception de la création, qui est seulement en partie analogue à celle qu'on voit dans le chapitre 1 du traité. Et il y a là peut-être, aussi, une des causes de ce désordre de la composition dont nous parlions tout à l'heure, de ce procédé plein de replis, de digressions, de retours en arrière, d'hésitations, de précautions : le *De hominis opificio* représente dans l'évolution de la pensée de Grégoire un moment de crise et d'approfondissement sur bien des points. Il représente notamment le commencement de la révision de l'héritage basilien à la lumière d'un origénisme corrigé. De cette révision, la doctrine de la création, pour des raisons qu'il n'est pas nécessaire d'approfondir ici, constitue un des points fondamentaux.

En effet, quelle qu'en soit la source, la doctrine de la création du chapitre 1 du *De hom. op.* et la cosmologie qui en dérive sont fondées essentiellement, comme on l'a déjà vu, sur l'idée d'une opposition entre deux forces contraires, dont l'équilibre et le mélange (μίξις, κρᾶσις) garantissent le salut des êtres et du monde et donnent lieu à l'harmonie universelle. Il est à peine nécessaire de rappeler la place centrale qu'a la notion d'harmonie cosmique dans l'œuvre de Grégoire, tout comme chez d'autres écrivains chrétiens : Origène, Basile, Grégoire de Nazianze, Némésius d'Emèse, etc. Ce qu'il faut souligner de toute façon, c'est qu'il y a chez Grégoire deux conceptions différentes de l'harmonie cosmique, qu'il est dangereux de mettre sur le même plan parce que la différence qu'il y a entre elles ne touche pas seulement à des nuances.

L'harmonie du cosmos, telle qu'elle ressort de la cosmologie de l'*In Hexaemeron*, n'est pas identique à celle qui apparaît dans le chapitre 1 du *De hom. op.*, dans le traité I *Sur les inscriptions des Psaumes* [12] ou dans la *Grande Catéchèse* [13] ou dans le dialogue *Sur l'âme et la résurrection* [14]. Dans l'*In Hexaemeron*, l'harmonie cosmique n'est plus le résultat d'un équilibre entre le mouvement et le repos, mais le résultat du mouvement lui-même, le repos étant exclu par définition de l'être créé dont la nature est par essence mouvement, devenir pur, passage continuel du non-être à l'être. L'harmonie, par conséquent, n'est plus l'effet du mélange, de l'interpénétration (κρᾶσις, ἀνάκρασις, μίξις) des éléments les uns

10. E. Corsini, *Plérôme humain et plérôme cosmique chez Grégoire de Nysse*, « Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse », Actes du Colloque de Chevetogne, édités par M. Harl, Leiden, pp. 111-126.

11. *De hom. op.*, 22, 204 D : ἀθρόως (en rapport avec la création de l'homme); 205 D et 208 A : ἐν ἀκαρεῖ τοῦ χρόνου, τὸ ἀμερὲς ἐκεῖνο τοῦ χρόνου καὶ ἀδιάστατον πέρας, en rapport avec la résurrection et l'exégèse de *1 Cor.* 15, 51 : φησὶν ὁ λόγος ἐν ἀκαρεῖ τοῦ χρόνου ἅπαν ἀθρόως τὸ τεθνηκός τε καὶ κείμενον εἰς ἀθανάτου φύσιν ὑπαμειφθήσεσθαι. Si, comme nous essayons de le montrer, les spéculations sur la résurrection précèdent celles qui visent la création et sont à leur origine, le texte du *De anima et resur.* que nous venons de citer contient un indice de l'antériorité du dialogue à l'égard du *De hom. op.* Sur ce point et sur d'autres questions que nous ne pouvons pas traiter ici, je me permets de renvoyer à mon article : *Genesi e struttura del « De hominis opificio »*, qui paraîtra prochainement dans les « Atti dell'Accademia delle scienze di Torino ».

12. *In inscript. Psalm.*, I 3 (V p. 30, 24 ss. p. 31, 17 ss.)

13. *Or. cat.*, 6 (pp. 29 ss. Srawley).

14. *De an. et res.*, *PG* 46, 25 B-C.

dans les autres, mais le résultat d'un mouvement cyclique qui, par une succession rigoureuse et nécessaire, transforme les éléments les uns dans les autres par le moyen d'une qualité commune et les ramène à la condition et à la mesure du début [15]. La conception de l'harmonie cosmique de l'*In Hexaemeron* a donc, par rapport à celle qui ressort des textes cités plus haut, un caractère dynamique qui n'a plus guère à voir avec la conception classique de l'harmonie comme fusion proportionnée d'éléments hétérogènes, voire même opposés, telle que W. Jaeger l'a analysée en maître dans son essai sur Némésius d'Emèse [16]. Le point fondamental dans la conception classique de l'harmonie était la notion de « lien » (δεσμός, σύνδεσμος) qui concilie l'opposition des contraires, moyennant les affinités secondaires qui rallient tous les êtres malgré l'opposition des qualités premières. Ainsi tout se tient, tout est en tout, et la succession dans l'ordre de la nature ne souffre pas d'hiatus ou de déséquilibre : un cycle harmonieux se forme du bas en haut et du haut en bas, *sursum et deorsum* comme dit Sénèque [17]. Mais, à bien voir, cette conception du cycle cosmique n'a pas seulement, comme le dit W. Jaeger, un caractère tout à fait monistique, bien convenable à ce Posidonius qui l'aurait élaboré par le moyen d'éléments tirés de Platon, d'Aristote, d'Héraclite et de Pythagore; elle est, au fond, une négation telle quelle du mouvement ou, si l'on veut, l'affirmation d'un mouvement illusoire. Cela ressort de la notion même d'équilibre, tout comme des notions de mélange et de « lien ». Cela ressort surtout de toute l'imagerie musicale qui depuis toujours a enveloppé cette vision du monde : le mélange d'éléments contraires qui donne lieu à un équilibre varié par l'entremise d'un lien médiateur évoque tout de suite l'idée d'une mélodie, avec ses tons moyens en fonction de lien. Quoi qu'il en soit de l'origine musicale (et par là, pythagoricienne) de la doctrine du *syndesmos*, dont parle W. Jaeger [18], toujours est-il que cette doctrine, là où elle apparaît entraîne toujours une série de termes et d'images qui ont affaire à la musique. C'est le cas, aussi de Grégoire de Nysse : là où cette vision classique du monde s'épanche tout naturellement dans sa page, le langage emprunte instinctivement ses couleurs aux métaphores musicales. Influence des sources, certes, mais de sources complètement acceptées et profondément assimilées, car dans ces occasions le style porte l'empreinte d'une conviction joyeuse et enthousiaste. Les passages cités de la *Grande Catéchèse*, du dialogue *Sur l'âme et la résurrection* et, surtout, du traité I *Sur les inscriptions des Psaumes* en sont un exemple frappant : l'harmonie admirable qui s'épanouit des forces opposées du cosmos est une louange perpétuelle à la sagesse et à la puissance du Créateur, et par conséquent l'homme doit reproduire en lui-même cette harmonie par le « cosmos » de ses vertus. Ainsi, l'univers sera tout comme une immense harpe qui, malgré les tons différents, n'exprime qu'une unique mélodie.

Plus calme, plus « savant », le caractère du chapitre I du *De hom. op.*, mais, puisque la doctrine exposée est la même et, peut-être, les sources elles aussi sont les mêmes, l'imagerie musicale y revient tout aussi naturellement. L'idée d'harmonie, en effet, est implicite dans la conception traditionnelle du « lien » (σύνδεσμος, μεθόριον), — ici, comme ailleurs [19], constitué par un élément divin placé dans la création —, qui concilie l'opposition des contraires, les contraint ensemble (περισφιγγούσης), crée entre eux une cohésion (συνάφεια), une affinité (οἰκειότης, συγγένεια), une « conspiration » (συμπνέοι πρὸς ἑαυτὴν ἡ κτίσις, πάντα πρὸς ἄλληλα νεύοι), un mélange et une alliance (μίξις τῶν ἐναντίων καὶ σύνοδος), une harmonie (πρὸς ἑκάτερον τῶν ἐναντίων ἁρμόζεται, ce qui est dit de l'eau qui est μεθόριος entre la terre et l'air). Une pareille vision du cosmos conditionne aussi, comme nous le verrons, l'anthropologie et pour cette raison ce n'est pas merveille si chez Grégoire la description physiologique de l'homme commence par une longue et détaillée similitude de caractère musical qui

15. *In Hex.*, *PG* 44, 108 A-B; 113 A, etc.
16. W. W. JAEGER, *Nemesios von Emesa*, Berlin 1914, chap. 2, pp. 96 ss.
17. Cfr. encore JAEGER, *op. cit.*, pp. 90 ss.
18. W. JAEGER, *op. cit.*, pp. 109 ss.
19. Cfr. *De an. et res.*, PG 46, 25 A.

influence puissamment, au point de vue lexical et stylistique, non seulement la deuxième partie du chapitre 8, où elle se trouve, mais aussi les deux chapitres suivants. Quoi qu'il en soit de la question des sources de cette section, ce qui ressort avec certitude des parallèles avec d'autres auteurs (Philon, Némésius, Cicéron, Lactance, etc.) c'est qu'il y a un lien étroit entre cette anthropologie et la vision du cosmos comme harmonie des contraires. En effet, la conciliation des forces opposées n'a pas seulement pour but d'empêcher leur mutuelle destruction et d'assurer ainsi l'équilibre, la stabilité et la durée du monde, mais aussi de rendre possible par le moyen du mélange le passage graduel d'un ordre à l'autre dans le domaine de l'être : c'est là aussi le rôle fondamental de la notion de « lien ». Dans cette optique, donc, l'homme apparaît d'une part comme le résultat à la fois physique et téléologique du développement cosmique, d'autre part comme étant lui-même un « lien » (σύνδεσμος, μεθόριος) [20] entre le monde sensible et le monde intelligible. Le premier aspect, en particulier, a donné origine à la théorie bien connue de l'homme-microcosme [21]. Grégoire, lui aussi, la connaît et l'expose à plusieurs reprises, notamment dans les passages où il est question précisément de l'harmonie du monde comme mélange des contraires. C'est le cas, surtout, du traité I *Sur l'inscription des Psaumes*, où la connexion entre la théorie du microcosme et la doctrine de l'harmonie du monde apparaît d'une façon très explicite sur la base de la conviction que l'homme est la synthèse du cosmos et a en lui tout ce que l'on trouve là : or, le macrocosme est une harmonie musicale, dont l'artisan et le créateur est Dieu, si bien que l'homme, le microcosme, est lui aussi une harmonie musicale à cause de l'analogie qu'a la partie avec le tout [22]. Cela est démontré avant tout par la disposition « harmonique » des organes dans le corps humain. La mention de la théorie de l'homme microcosme revient dans le dialogue *Sur l'âme et la résurrection*, en conclusion également d'une section cosmologique qui concerne l'harmonie du monde comme mélange des contraires [23]. Dans la *Grande Catéchèse*, la définition de l'homme comme un microcosme n'apparaît pas en toutes lettres dans le contexte de l'harmonie du monde, mais ce qui est dit de l'homme comme mélange de sensible et d'intelligible, pour rendre possible l'élévation de l'élément terrestre à la nature divine et la descente de la grâce divine à travers toute la création, est bien dans cette perspective de l'homme comme reflet de l'harmonie du cosmos et « lien », voir mélange, de deux mondes opposés entre eux [24].

20. Cfr. JAEGER, *op. cit.*, pp. 102 ss., pp. 114 ss.
21. Cfr. GRONAU, *op. cit.*, pp. 146, 193, 216 ss.; JAEGER, *op. cit.*, p. 114. Pour l'histoire de cette théorie dans l'antiquité, qu'on voie la note de Pease à Cic., *De nat. deor.*, 2, 18 (vol. II, p. 594), avec un aperçu de bibliographie.
22. *In inscr. Psalm.*, I 3 (V p. 30, 24 ss.; 32, 20 ss.), I 9 (V p. 66, 3 s.).
23. *De an. et res.*, *PG* 46, 28 B-C. Même allusion à la disposition « harmonique » des organes dans le corps humain : 29 A.
24. *Or. cat.*, 6 (p. 29, 2 ss. Srawley) : « La pensée distingue deux mondes dans la réalité, que la spéculation divise en intelligible et sensible. Rien ne saurait être conçu à côté d'eux dans la nature, qui échappe à cette division. Un grand intervalle les sépare l'un de l'autre, de sorte que la nature sensible ne rentre pas dans les marques de l'intelligible, ni l'intelligible dans les marques de la nature sensible, mais que chacune d'elle tire son caractère propre des qualités contraires. La nature intelligible, en effet, est incorporelle, impalpable, sans forme; la nature sensible, comme son nom l'indique, tombe sous la perception des sens. Dans le monde sensible lui-même, malgré l'opposition profonde des éléments entre eux, un accord équilibrant les contraires a été ménagé par la sagesse directrice de l'univers, et ainsi se trouve réalisée l'harmonie intérieure de la création entière, sans aucune dissonance naturelle qui interrompe la continuité de l'accord. De même par un effet de la sagesse divine, s'opèrent un mélange et une combinaison du sensible et de l'intelligible, pour que tout puisse participer également au bien, et que rien de ce qui existe ne soit exclu de la nature supérieure. Aussi, bien que la sphère convenable à la nature intelligible soit l'essence subtile et mobile, qui, par la place qu'elle occupe au-dessus du monde tire du caractère particulier de sa nature une profonde affinité avec l'intelligible, il se produit, en vertu d'une sagesse supérieure, un mélange de l'intelligible avec la création sensible, pour que rien dans la création ne se voie rejeté... ni privé de la participation aux privilèges divins ». (Trad. L. Méridier). Je ne veux pas entrer dans la *vexata quaestio* de la date de composition de la *Grande Catéchèse*, que J. H. SRAWLEY (*The Cat. Or. of Gregory of Nyssa*, Cambridge 1903 (1956), introd., pp. XIII ss.) voudrait placer au plus tôt en 382 ou 383 (la même chronologie, avec les mêmes arguments, sans référence à Srawley, est proposée par G. MAY, *Die Chronol. des Lebens und der Werke d. Gr. von Nyssa*, « Écriture et culture philosophique etc. », *op. cit.*, pp. 60-61). Je me borne à dire que la cosmologie et l'anthropologie de la *Grande Cat.* reflètent des positions de pensée assez élémentaires qui paraissent, en tout cas, être antérieures aux grandes spéculations du *De hom. op.* et de l'*In Hexaemeron*.

Un peu différent est le cas du *De hominis opificio*. On a déjà vu que la cosmologie du chapitre 1 de ce traité ne franchit pas les limites de la conception classique du mélange des contraires. On peut dire la même chose de l'anthropologie qui est développée dans la première partie du traité, du chapitre 2 au 15. On pourrait même ajouter qu'ici Grégoire frôle de plus près les côtés monistiques, évolutionnistes et vitalistes, que cette anthropologie avait à ses débuts lointains, qu'ils fussent posidoniens, platoniciens ou pythagoriciens. Si l'on examine de près les spéculations anthropologiques développées par Grégoire au chapitre 8, on aura vite saisi le sens de ce que l'on vient de dire. Il est difficile, en effet, de trouver ailleurs chez Grégoire une exposition plus détaillée, plus « scientifique », de la doctrine de l'homme comme τέλος, au sens physique et théologique du mot, de toute la création en tant qu'il résume en lui toute l'évolution précédente [25], dont les degrés sont enchaînés de façon que l'un sert à l'autre et est compris dans l'autre [26]. La vie qui est dans l'homme et, ce qui est plus, l'âme qui est en lui sont les mêmes que la vie et l'âme qui sont dans les plantes et les animaux et leur donnent le pouvoir de se nourrir, l'accroissement, la sensibilité, quoique tout cela se trouve dans l'homme d'une façon plus parfaite à cause de l'addition du logos [27]. Si cela est vrai, l'homme est bien ce microcosme dont parlait la philosophie classique, car il est le miroir, le résumé, la part de ce tout qui est le macrocosme. Il est aussi, du moins dans cette perspective et dans cette section du *De hominis opificio*, le *syndesmos*, le « lien » qui constitue la transition entre deux mondes, quoique ni le mot μεθόριος ni le mot σύνδεσμος ne soient employés ici : l'idée y est présente dans la conception d'un passage graduel d'un ordre à l'autre, d'un degré à l'autre [28].

Il y a quelques années, J. Daniélou s'en prenait à la thèse de W. Jaeger, qui soutenait une influence de Posidonius sur l'anthropologie de Grégoire pour ce qui est de la doctrine de l'homme-« lien » entre deux mondes, comme « une application à l'homme de la doctrine du mélange des contraires constituant une transition entre l'intelligible et le sensible » [29]. On ne peut que lui être reconnaissant d'avoir dissipé, sur ce point comme sur beaucoup d'autres, des équivoques remontant à la méthode même de la *Quellenforschung*, pour qui des simples analogies littéraires, des faibles réminiscences verbales suffisaient pour classer des auteurs les plus hétérogènes sous une même étiquette qui en effaçait tout à fait la physionomie originale. Pour ce qui est du fond de la question de l'homme μεθόριος chez Grégoire, J. Daniélou a bien raison de dire qu'il s'agit d'une conception tout à fait originale et que pour Grégoire, « si l'homme est μεθόριος entre le monde intelligible et le monde sensible, ce n'est pas en tant qu'il représente de l'un à l'autre une transition; c'est en tant qu'il en présente les caractères opposés et que sa liberté doit choisir entre eux... [30] ». Ce qu'il n'a peut-être pas remarqué, c'est qu'à cette conception si originale de la notion de μεθόριος Grégoire n'est pas arrivé tout de suite et qu'il y a eu en lui sur ce point une évolution, dont le *De hominis opificio* nous fournit, peut-être, une trace.

25. *De hom. op.*, 8, *PG* 44, 148 B : ἐν μὲν γὰρ τῷ λογικῷ καὶ τὰ λοιπὰ περιείληπται. ἐν δὲ τῷ αἰσθητικῷ καὶ τὸ φυσικὸν εἶδος πάντως ἐστίν.

26. *Ibid.*, 144 C-D.

27. *Ibid.*, 144 D : διδάσκει γὰρ ἡμᾶς διὰ τούτων ὁ λόγος ἐν τρισὶ διαφοραῖς τὴν ζωτικὴν καὶ ψυχικὴν δύναμιν θεωρεῖσθαι... 145 A : ἡ δὲ τελεία ἐν σώματι ζωὴ ἐν τῇ λογικῇ, τῇ ἀνθρωπίνῃ λέγω, καθορᾶται φύσει, τρεφομένη τε καὶ αἰσθανομένη καὶ λόγου μετέχουσα καὶ νῷ διοικουμένη.

28. L'âme de l'homme, dit Grégoire, a affinité avec toute sorte d'âme, ou, mieux encore, elle est un mélange de toute sorte d'âme; elle se nourrit selon la forme physique de l'âme; cette vertu d'accroissement contient dans sa nature la sensibilité qui est moyenne entre le degré de vie purement physique et le degré de vie intellectuelle (μέσως ἔχουσα κατὰ τὴν ἰδίαν φύσιν τῆς τε νοερᾶς καὶ τῆς ὑλωδεστέρας οὐσίας). A propos du contact entre le degré sensible et le degré intellectuel, Grégoire parle encore de οἰκείωσις τε καὶ ἀνάκρασις. La notion de l'homme μεθόριος, comme mélange de deux ordres, est implicite, même si le mot est absent, dans les textes du traité I *Sur l'inscript. des Ps.*, du *De an. et res.*, de l'*Or. cat.*, que nous avons examinés plus haut. Pour l'origine et l'histoire de cette conception de l'évolution graduelle de la vie, cfr. Jaeger, *op. cit.*, pp. 96 ss., qui en voit des échos jusque dans les philosophies modernes de « l'évolution créatrice » et de la « contingence des lois de la nature ».

29. J. Daniélou, *La notion de confin (μεθόριος) chez Grégoire de Nysse*, « Rech. d. sec. rel. » 49, 1961, pp. 161-187, maintenant dans le volume : *L'être et le temps chez Grégoire de Nysse*, Leiden 1970, pp. 110-132, p. 119.

30. J. Daniélou, *op. cit.*, p. 118.

Nous disions tout à l'heure que la doctrine de l'homme microcosme accompagne tout naturellement celle de l'harmonie cosmique comme mélange des contraires, dont elle constitue, pour ainsi dire, un corollaire. Cela est vrai aussi pour Grégoire, du moins pour les textes que nous avons examinés plus haut, où ce corollaire est tiré en termes exprès ou implicitement admis. Dans le *De hominis opificio*, au contraire, il arrive que les développements cosmologiques et anthropologiques, tout inspirés qu'ils sont de la doctrine du mélange des contraires, aboutissent d'une façon étrange à une négation énergique de la théorie de l'homme microcosme : l'homme n'est pas l'image du monde, c'est le monde, au contraire, qui est l'image appauvrie de l'homme. Cela se situe au début du chapitre 16 qui marque, comme nous le disions auparavant, une coupure dans la composition et, ce qui est beaucoup plus, une vraie révolution dans l'anthropologie de Grégoire, qui va donner ses fruits dans bien d'autres domaines. En effet, ce n'est qu'après avoir refusé avec tant de décision la doctrine traditionnelle de l'homme microcosme, avec toutes ses lourdes implications, que Grégoire arrive, au cours de ce même chapitre, à la nouvelle conception de l'homme μεθόριος entre deux mondes, « entre la nature divine et incorporelle et la vie dépourvue de logos et propre à la brute [31] ». Le caractère solennel (δόγμα τι μέγα καὶ ὑψηλόν!) avec lequel Grégoire énonce une doctrine qui était un vrai truisme doit nous amener à la conclusion qu'il y voyait à tout le moins du nouveau, du nouveau par rapport aux affirmations traditionnelles et, peut-être, par rapport à ses proches affirmations. En effet, cette nouvelle notion de l'homme μεθόριος n'a plus rien à voir avec la doctrine monistique et évolutionniste du mélange : dans le composé humain, c'est plutôt l'opposition entre deux mondes différents que leur mélange que Grégoire souligne; et, plus que d'une inconciliabilité des natures, cette opposition dérive d'un choix de la liberté. Car, comme Grégoire va l'expliquer dans le chapitre suivant, la nature dépourvue de logos et propre à la brute a été ajoutée à l'homme-à-l'image à la suite d'un choix de la liberté humaine prévu par Dieu.

La nouvelle notion de l'homme μεθόριος va avoir sur la théologie de l'image, sur le rôle médiateur du Logos et, par conséquent, sur la polémique antiarienne, sur le problème de l'existence et de la nature du monde intelligible, d'importantes conséquences qu'il n'est pas convenable d'envisager ici [32]. Il est peut-être utile, au contraire, de remarquer que cette nouvelle conception débarrasse finalement de toute entrave un des thèmes les plus caractéristiques de Grégoire : le thème du mouvement. On a déjà dit que l'explication classique du devenir du monde, avec son idée du mélange des contraires, aboutissait au fond à une négation du mouvement, à un cycle enfermé en lui-même, sans débouché, donc apparent et illusoire. Si Grégoire affirme parfois le caractère illusoire du cycle purement physique, cela est dû certainement à des raisons d'ordre ascétique : il y a en tout cas dans ce cycle un mouvement réel, du moment qu'il y a une transition réelle d'un élément à l'autre et non seulement un simple mélange, une confusion tout extérieure et mécanique. Mais la négation de la doctrine du mélange rend surtout l'être humain libre du cycle et rend possible par là le mouvement perpétuel et infini de l'esprit. Il est notable que, même sur le plan strictement littéraire et sytlistique, dans la deuxième partie du *De hominis opificio*, tout comme dans l'*In Hexaemeron*, on ne trouve plus une seule image empruntée à la musique ou à l'harmonie en général. Tout le groupe d'exemples concernant la résurrection a un caractère dynamique très évident. Ils sont réunis, en particulier, dans le chapitre 25. Il y a en premier lieu la similitude du grain de blé, qui devait être d'ailleurs un véritable lieu commun dans les discussions sur la résurrection, à la suite de 1 *Cor.* 15, 37. Viennent ensuite les preuves scripturaires, qui devaient, elles aussi, constituer une sorte de dossier à l'usage de ces

31. *De hom. op.*, 16, *PG* 44, 181 B : μέσον ἐστὶ τὸ ἀνθρώπινον τῆς τε θείας καὶ ἀσωμάτου φύσεως καὶ τῆς ἀλόγου καὶ κτηνώδους ζωῆς.

32. Cfr. E. Corsini, *Plérôme humain*, *op. cit.*, pp. 112 ss.

discussions : la possibilité de la résurrection est démontrée comme effet de la puissance de Dieu qui s'est manifestée dans les miracles opérés par le Sauveur. Mais Grégoire voit se dessiner dans la thaumaturgie de Jésus comme un mouvement ascendant de puissance, qui a pour but d'adapter notre foi à des prodiges toujours plus grands, jusqu'à la merveille de la résurrection de Lazare et de la résurrection du Christ lui-même. Cette pédagogie divine qui se manifeste dans la progression des prodiges lui suggère immédiatement une autre similitude d'accroissement, celle de la mère qui nourrit son enfant en lui donnant les aliments qui sont convenables à chaque étape de son développement [33].

Dans cette section tout sent la joie, l'enthousiasme, l'optimisme, si bien que le développement introduit par la similitude du grain de blé [34] se termine dans la vision d'un cosmos qui ne sera pas détruit mais transformé [35]. A cette vision, qui tranche net une fois pour toutes avec le cycle illusoire de la palingénésie pythagoricienne ou de l'anacyclose stoïcienne, au profit d'un devenir réel et croissant à l'infini, Grégoire va donner dans l'*In Hexaemeron* une base philosophique et physique dans toutes les règles. Et ce n'est pas peut-être par hasard que ce traité s'ouvre avec la similitude du grain de blé qui se développe en un grand arbre où les oiseaux du ciel viennent faire leur nid et avec la similitude très détaillée du greffage [36] : c'est une introduction bien adaptée à un traité qui va décrire l'harmonie du monde non comme le résultat d'un mélange, mais comme l'effet d'un dynamisme puissant et créateur.

TORINO. UNIVERSITÀ

33. *De hom. op.*, 25, 217 A.
34. *Ibid.*, 216 D.
35. *Ibid.*, 221 B
36. *In Hex.*, PG 44, 64 A-B.

REINHARD HÜBNER

GREGOR VON NYSSA ALS VERFASSER DER SOG. EP. 38 DES BASILIUS

Zum unterschiedlichen Verständnis der οὐσία *bei den kappadozischen Brüdern*

Die wahrscheinlich für seinen Bruder Petrus bestimmte Abhandlung Gregors de differentia usiae et hypostaseos hat in der dogmengeschichtlichen Literatur bis heute ein merkwürdiges Schicksal. Obwohl A. Cavallin schon 1944 in seinen „Studien zu den Briefen des hl. Basilius" diesen als ep. 38 des Basilius umlaufenden Traktat als Eigentum des Gregor erwiesen hat [1], haben die Patrologen und Dogmenhistoriker bis auf wenige Ausnahmen davon keine Kenntnis genommen [2]. Die Geschichte dieser Schrift, die von einer nur relativ schwachen handschriftlichen Tradition dem Gregor zugewiesen wird [3] und von den Mauriner Editoren der Basilius-Werke J. Garnier und P. Maran (1721-30) vorerst endgültig unter die Briefe des Basilius eingereiht wurde, hat A. Cavallin im Abriß dargestellt. Er diskutiert auch die Argumente der Benediktiner für die Zuschreibung des Briefes an Basilius, die von den folgenden Herausgebern Migne, R. J. Deferrari (1926-34) und jetzt auch Y. Courtonne [4] und fast durchweg ebenfalls von der patristischen Literatur, soweit sie sich überhaupt mit der Frage auseinandergesetzt hat, übernommen wurden [5]. Im vorigen Jahrhundert haben sich m.W. nur H. Ritter, und dieser mit beachtlichen Gründen, in seiner „Geschichte der christlichen Philosophie" (1841), I. A. Dorner (1845) und A. Dorner (1899) für Gregor als Verfasser erklärt [6]. F. Loofs hielt die Frage der Autorschaft auf

1. A. CAVALLIN, *Studien zu den Briefen des hl. Basilius* (Lund 1944) 71-81; zustimmend Stig Y. RUDBERG, *Études sur la tradition manuscrite de saint Basile* (Lund 1953) 138

2. Nur ein paar der wichtigsten neueren Arbeiten seien aufgeführt. Als Werk des Basilius behandeln die Schrift : J. LEBON, *Le sort du « consubstantiel » nicéen II : RHE* 48 (1953) 632-682, hier 636 [2]. 652 [2]. 657 [2]. 671-681 *passim;* C. ANDRESEN, *Zur Entstehung und Geschichte des trinitarischen Personbegriffes* : Zeitschr. f. Neutest. Wiss. 52 (1961) 31 [63]; A.-M. RITTER, *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol.* Studien zur Geschichte und Theologie des II. Ökumenischen Konzils = FKDG 15 (Göttingen 1965) 282 [1] und öfter; A. ADAM, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* I : Die Zeit der Alten Kirche (Gütersloh 1965) 236 f.

G. L. PRESTIGE, *God in Patristic Thought* (London [2] 1952; reprint 1969) Index S. 309, läßt die Frage offen. H. DÖRRIES, *De Spiritu Sancto.* Der Beitrag des Basilius zum Abschluß des trinitarischen Dogmas = AAG 3. Folge Nr. 39 (Göttingen 1956) 140 [1], spricht Basilius die Epistel ab, eine seltene Ausnahme! Bezeichnenderweise fehlt *de diff.usiae et hypostaseos* auch in der neuen von W. JAEGER und Nachfolgern veranstalteten Ausgabe der Werke Gregors.

3. A. CAVALLIN 71; weitere Angaben jetzt bei H. HÖRNER, Über Genese und derzeitigen Stand der großen Edition der Werke Gregors von Nyssa, in : *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse, Actes du colloque de Chevetogne* (22-26 septembre 1969), édités par M. HARL (Leiden 1971) 32 [2].

4. *Saint Basile, Lettres*, t. I-III, texte établi et traduit par Y. COURTONNE (Paris 1957-1966). Der Traktat *de diff. usiae et hypost.* findet sich als *ep.* 38 in t. I, pp. 81-92, der Verweis auf die Benediktiner ebd. p. 81. — Im Folgenden wird *de diff.* der Bequemlichkeit halber immer als,, *ep.* 38 "dieser Ausgabe zitiert.

5. A. CAVALLIN 71-73. Die Gründe der Benediktiner (*PG* 31, 325 C) sind außer dem Zeugnis der Hss eine angebliche Berufung des Konzils von Chalkedon auf diesen Brief (*ACO* II 1, 3 p. 112, 29-32 SCHWARTZ), von der schon O. BARDENHEWER, *Geschichte der altkirchlichen Literatur* III (Freiburg [2] 1923 = Nachdruck, Darmstadt 1962) 155 [1], erkannt hat, daß sie weit besser auf *ep.* 125 paßt; sodann die Behauptung : *Stylus Basilii fetum esse clamitat.* Ihrer Widerlegung widmet A. CAVALLIN die folgenden Seiten.

6. H. RITTER, *Geschichte der Philosophie* VI (= Geschichte der christlichen Philosophie II), Hamburg 1841,

Grund der völligen Übereinstimmung der Trinitätslehre der Kappadozier für nicht entscheidbar [7]. Wir werden sehen, was sich dazu ausmachen läßt. A. v. Harnack zitiert in seiner Dogmengeschichte das Werkchen auf ein und derselben Seite einmal als Brief des Basilius, sodann als Traktat Gregors [8]. Die Liste der pro und contra Optierenden ließe sich noch weiter fortsetzen, aber dies bringt wenig Gewinn, solange neue Argumente nicht auftauchen. Deswegen sei nur noch vermerkt, daß A. Tuilier (1961), ohne dies aber weiter zu explizieren, die Zuschreibung an Gregor für philologisch unbegründet betrachtete [9]. E. Mühlenberg (1966) wiederum glaubte, den Traktat dem Gregor aus philosophischen Gründen absprechen zu müssen, hat seine Argumente aber inzwischen zurückgezogen [10]. Immerhin war sein Versuch nur unter der Voraussetzung möglich, daß die kappadozische Trinitätstheologie so einheitlich nicht ist, wie man gemeinhin annimmt, daß es vielmehr charakteristische Unterschiede gibt, die eine Trennung der Schriften und Lehren erlauben. In der Tat, will man über die fast klassisch gewordene Darstellung der Trinitätslehre der Kappadozier durch K. Holl (1904) hinausgelangen, was weder J. Lebon in seiner sonst gründlichen Arbeit noch A.-M. Ritter gelungen ist [11], so wird man da einzusetzen haben, wo sie ihre Begriffe definieren. Solange man der kappadozischen Formel μία οὐσία-τρεῖς ὑποστάσεις nur eine Einheitsinterpretation angedeihen läßt, wird es eine klare Erkenntnis des allmählichen Werdens und der verschiedenen Fortgestaltung der Trinitätstheologie der drei Väter nicht geben. Sucht man dagegen ihre Definitionen von οὐσία und ὑπόστασις auf, bemüht man sich, sorgfältig den jeweiligen philosophischen Hintergrund zu ermitteln und zu vergleichen, so zeigen sich erstaunliche Unterschiede, die es ermöglichen, den je eigenen Weg dieser Männer zu erkennen, den sie zur Lösung der gemeinsamen Problematik eingeschlagen haben, ihre Anfänge, ihre Rückschläge und ihr Wachstum bei diesem Unternehmen zu registrieren und schließlich unter ihrer Führung Einsichten in die Tragweite theologischer Spekulation zu gewinnen, die einem bei pauschaler Betrachtung durchaus versagt bleiben, aber unschätzbare Hilfe bei der interpretierenden Verwaltung der Tradtion leisten können.

Es mag den Anschein haben, als würde hier zu viel versprochen. Und vielleicht ist dem auch so. In diesem kleinen Beitrag jedenfalls wird sich die angedeutete Sicht nicht voll eröffnen lassen. Aber der Versuch muß gemacht werden. Eine Untersuchung des Traktats de diff. usiae et hypost. bietet uns die Möglichkeit, mehr Licht in die Anfänge der Trinitätstheologie Gregors zu bekommen. Sie soll so angelegt werden, daß sie zugleich neue und im Unterschied zur Arbeit A. Cavallins [12] mehr philosophisch-dogmatische Gründe

88 [1]: „... mir scheint sie (sc. „*ep.* 38") vielmehr den Stil des Gregorius von Nyssa zu verrathen; auch die logische und sehr stark dem Physischen sich zuwendende Haltung spricht für den letzteren, die Übereinstimmung mit der Schrift gegen die Griechen zu geschweigen". — I. A. Dorner, *Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi in den ersten vier Jahrhunderten.* Dritte Abtheilung (Stuttgart 1845) 915-922; A. Dorner, *Grundriß der Dogmengeschichte.* Entwickelungsgeschichte der christlichen Lehrbildungen (Berlin 1899) 154 [4].

7. F. Loofs, *Gregor von Nyssa : RE für prot. Theol. u. Kirche* VII (1899) 152, 30-33 : Gregors Trinitätslehre „deckt sich mit der des Basilius und des Gregor v. Nazianz so völlig, daß bei den Schriften (sc. *ad Eustathium, de sancta trinitate ; de differentia substantiae et hypostaseos und ep. ad Evagrium de divinitate*) für die Autorschaft eines der drei und gegen die der beiden anderen dogmengeschichtliche Gründe nicht beizubringen sind". Etwas weiter oben (148, 7-10) hatte er den Argumenten der Mauriner zugestimmt.

8. A. v. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* II : Die Entwickelung des kirchlichen Dogmas I (Tübingen [4]1909 = reprogr. Nachdruck, Darmstadt 1964) 264 [1] : *ep.* 38 des Basilius; 264 [5] : Abhandlung Gregors περὶ διαφορᾶς οὐσίας καὶ ὑποστάσεως.

9. A. Tuilier, *Le sens du terme* ὁμοούσιος *dans le vocabulaire théologique d'Arius et de l'École d'Antioche* : Studia Patr. 3 = *TU* 78 (Berlin 1961) 430 [1].

10. Zu E. Mühlenberg siehe weiter unten *Anm.* 137.

11. K. Holl, *Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den großen Kappadoziern* (Tübingen und Leipzig 1904 = Nachdruck Darmstadt 1969). Auch K. Holl bedandelt (S. 129-158 *passim*) „*ep.* 38" als Schrift des Basilius. Für J. Lebon und A.-M. Ritter s. oben *Anm.* 2; gemeint ist Ritters „*Exkurs IV : Zum Homousios von Konstantinopel*" (270-293); siehe dazu noch unten *Anm.* 61.

12. A. Cavallin (73-79) hatte vor allem folgende Argumente zugunsten einer Autorschaft Gregors angeführt : Die in naturwissenschaftliche Einzelheiten gehende Ausführung des Regenbogengleichnisses mit der Einleitung (*ep.* 38.5, 10; I 87 Courtonne) : ὅ φασιν οἱ περὶ

für die Verfasserschaft Gregors beibringt und also auch den οὐσία-Begriff des Basilius in seiner charakteristischen Besonderheit gegenüber dem Gregors herausstellt [13]. In einem ersten Teil soll aufgezeigt werden, daß der Traktat nicht von Basilius stammen kann, weil er einen Vergleich enthält, der den Autor in den Verdacht des „Sabellianismus" bringen muß, und weil der in ihm definierte Begriff der οὐσία gänzlich von dem sonst bei Basilius anzutreffenden verschieden ist; in einem zweiten Teil wird der Nachweis versucht, daß die Abhandlung von Gregor herrührt, weil ihr οὐσία-Begriff mit dem in Gregors Schriften übereinstimmt und sich die Terminologie von ep. 38.2.3 wörtlich mit der von Gregors Schrift de hominis opificio c.16 deckt. Ein Vergleich des Aufbaus dogmatischer Argumente des Traktats mit Stellen aus ad Ablabium und einige Überlegungen zur Chronologie der kleinen trinitarischen Schriften Gregors schließen sich an, um das Bild abzurunden.

1. a. *Der Brief kann nicht von Basilius stammen, weil er einen Vergleich enthält, der den Autor in den Verdacht des „Sabellianismus" bringen muß.*

In Paragraph 7 der Epistel bringt der Verfasser, um die paulinische Bezeichnung Christi als ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως (*Hebr.* 1.3) zu erklären, ein Beispiel aus der Körperwelt, das die Einheit des Sohnes mit dem Vater erläutern soll. Er sagt:

„Wie nämlich der Körper überhaupt nur in einer Gestalt anzutreffen ist, aber doch der Begriff der Gestalt und der Begriff des Körpers jeweils ein anderer ist, und niemand, der die Definition eines jeden von ihnen gäbe, auf die Definition gerade des anderen verfiele, die Natur hingegen doch, auch wenn du im Denken die Gestalt vom Körper unterscheidest (κἂν λόγῳ διακρίνῃς τὸ σχῆμα τοῦ σώματος), diese Unterscheidung nicht duldet, sondern das eine zusammen mit dem anderen wahrgenommen wird, so glaubt auch der Apostel, daß es sein müsse: Auch wenn die Glaubenslehre den Unterschied der Hypostasen unvermischt und wohlgetrennt lehrt, so stellt er doch auch mit seinen Worten (sc. *Hebr.* 1, 3)

ταῦτα δεινοί... (für die man freilich auch Parallelen bei Basilius beibringen könnte, vgl. z.B. *hom.* 3 *in hex.* 69 B, p. 224 Giet; *de spir. s.* XVII 41, 6, p. 392 [2] Pruche); die äußerst häufige Verwendung von λόγος; „die große Anzahl der Adverbien auf -ως"; die „starke Vorliebe für ungewöhnliche und neugebildete Wörter"; schließlich „auffällige phraseologische Übereinstimmungen zwischen Brief 38 und den Schriften" Gregors, die aber oft nur zwei Wörter betreffen und ausnahmslos so allgemein sind (z. B. *ep.* 38. 4, 17 f; I 84 Courtonne: ἀλλά τίς ἐστι δύναμις ἀγεννήτως καὶ ἀνάρχως ὑφεστῶσα und *c. Eun.* I 490; I 168, 13 Jaeger: ἀγεννήτως ὑφεστάναι), daß sie ähnlich nicht nur bei Basilius, sondern häufig auch im übrigen zeitgenössischen trinitätstheologischen Schrifttum nachgewiesen werden können. Cavallins Beweispunkte zeigen wohl, daß nichts gegen Gregor als Verfasser dieses Briefes spricht, aber weder seine stilistischen noch theologischen Parallelen sind so spezifisch, daß sie zwingen, Basilius den Brief abzusprechen und Gregor eindeutig zuzuweisen. Die Häufigkeit bestimmter Stileigentümlichkeiten allein ist kein hinreichender Beweis. In keinem der von Cavallin angeführten Fälle kann man sicher sein, daß Basilius nicht auch so hätte reden können. Die Fortentwicklung der trinitarischen Spekulation im Hinblick auf den Ausgang des Geistes (*ep.* 38. 4, 19-31; I 84-85 Courtonne), die A. Cavallin (79-80) noch als theologisches Argument für Gregors Autorschaft geltend macht, ist ein zu delikater und, was die Position des Basilius anbelangt, immer noch zu umstrittener Sachverhalt, als daß sie zum Kriterium der Zuschreibung gemacht werden könnte. Gregor expliziert in *ep.* 38. 4 und an den als Parallelen von A. Cavallin angeführten Stellen den Ausgang des Geistes in teilweise wörtlichem Anschluß an das Symbol des Gregor Thaumaturgus (*vita Gregorii Thaum.*, *PG* 46, 912 D), das nach des Basilius eigenem Zeugnis (*ep.* 204. 6; 223. 3) der Ausgangspunkt und das Fundament auch seiner eigenen Theologie war! (Dazu K. Holl, *Amphilochius*, 116-119).

Man versteht wohl, daß die Philologen sich nicht überzeugt zeigen. Will man den Traktat dem Gregor mit mehr Recht zuweisen, als es bisher geschehen ist, so muß darin etwas gefunden werden, was schlechterdings mit der Position des Basilius nicht vereinbar oder in seinem Munde nur schwer vorstellbar ist, und es muß die Übereinstimmung nicht nur einzelner Phrasen, sondern ganzer Gedankengänge der „*ep.* 38" mit Gregor aufgewiesen werden.

13. Im Folgenden wird in überarbeiteter Form eine nicht veröffentlichte Communication aufgenommen, die auf der Fifth International Conference on Patristic Studies, Oxford, 18-23 September 1967, unter dem Titel: „Der Autor der sog. *ep.* 38 des Basilius von Caesarea: Gregor von Nyssa. Neue Gründe für seine Verfasserschaft" vorgetragen wurde. Zugleich werden Teile des Master Theme: „Aristotelische oder stoische Logik in der Trinitätslehre Basilius des Großen?", Sixth International Conference on Patristic Studies, Oxford, 6-11 September 1971, verarbeitet. Eine knappeZusammenfassung meiner Argumente für die Autorschaft Gregors findet sich im Beitrag: „Gregor von Nyssa und Markell von Ankyra", in: Actes du colloque de Chevetogne (s. oben *Anm.* 3) 207[2].

die Zusammengehörigkeit und gleichsam Verwachsenheit des Eingeborenen mit dem Vater dar, nicht als ob nicht auch der Eingeborene in einer Hypostase wäre, sondern weil er keine Vermittlung seiner Einigung mit dem Vater kennt [14]".

Der Verfasser der „ep. 38" vergleicht also die Unvermitteltheit der Einheit zwischen Vater und Sohn mit der konkreten Einheit eines Körpers und seiner Gestalt. Und er vergleicht — dies ist der springende Punkt — die Unterschiedenheit des Vaters vom Sohn, d.h. des Vaters als Hypostase vom Sohn als Hypostase, mit der rein gedanklichen oder begrifflichen Unterschiedenheit des Körpers von seiner Gestalt (κἂν λόγῳ διακρίνῃς τὸ σχῆμα τοῦ σώματος).

Die Tendenz dieses Vergleiches erhellt schlagartig, wenn man sich in Erinnerung ruft, daß für Basilius und Gregor von Nyssa die Eigenschaften des materiellen Körpers nur begrifflich (λόγῳ, τῇ κατ' ἐπίνοιαν διαιρέσει, τῷ λόγῳ τῆς ἐπινοίας) von ihrem Substrat getrennt werden können, ihnen aber, für sich genommen, keinerlei Sein außerhalb des Gedachtseins zukommt.

Nehmen wir zuerst einen Text aus Gregors Schrift de hominis opificio 24, der mit dem Stück aus ep. 38.7 bis in die Formulierungen hinein parallel geht:

„Wir werden finden, daß die Materie ganz aus bestimmten Qualitäten besteht, so daß sie, würde sie deren entblößt, für sich genommen nirgends dem Denken faßbar wäre. Aber doch wird jede Art Qualität im Denken vom Substrat getrennt (ἀλλὰ μὴν ἕκαστον ποιότητος εἶδος λόγῳ τοῦ ὑποκειμένου χωρίζεται)... Ist zum Beispiel irgendein Lebewesen oder ein Holz(stück) oder irgend etwas anderes Materielles Gegenstand der (wissenschaftlichen) Betrachtung, so erkennen wir am Substrat in begrifflicher Unterscheidung vielerlei, dessen Begriff jeweils in Bezug auf das, was zugleich mitwahrgenommen wird, unvermischt bleibt (πολλὰ περὶ τὸ ὑποκείμενον τῇ κατ' ἐπίνοιαν διαιρέσει κατενοήσαμεν, ὧν ἑκάστου πρὸς τὸ συνθεωρούμενον ἀμίκτως ὁ λόγος ἔχει). Denn ein anderer ist der Begriff der Farbe, ein anderer der der Schwere und wiederum der der Quantität und der jener qualitativen Eigenschaft, die dem Tastsinn unterliegt. Denn die Weichheit, wie die Doppelelligkeit und die übrigen der genannten (Qualitäten) stimmen hinsichtlich des Begriffs (κατὰ τὸν λόγον) weder untereinander noch mit dem Körper überein" [15].

Den letzten Gedanken führt Gregor anschließend noch weiter aus und betont noch einmal, daß „es einen Körper nicht gibt, dem die Farbe, die Gestalt, der Widerstand, die Räumlichkeit, die Quantität und die übrigen Eigenschaften fehlen, von denen jede einzelne ihrer Eigentümlichkeit nach nicht Körper, sondern etwas anderes als der Körper ist" [16].

Die hier vorgetragene Auffassung, daß die Qualitäten des materiellen Körpers sich nur im Bereich des Denkens, als Begriffe, nicht aber im Bereich der körperlichen Wirklichkeit von ihrem Substrat sondern lassen, stimmt durchaus mit ep. 38.7 überein. Gregor wiederholt dieselbe Ansicht mehrfach in Schriften, die derselben Schaffensperiode angehören [17]. Wir finden sie ebenso bei Basilius [18]. Die philosophischen Quellen dieses Materie-Begriffs stehen hier nicht zur Diskussion [19]. Ausschlaggebend für die Interpretation des

14. *ep.* 38.7, 27-39 (I 91 Courtonne).
15. *hom. op.* 24 (*PG* 44, 212 D-213 A).
16. *hom. op.* 24 (*PG* 44, 213 B).
17. Vgl. *hex.* (*PG* 44, 69 C) : die Qualitäten für sich genommen sind nicht ὕλη, sondern ἔννοιαι ... καὶ ψιλὰ νοήματα. — *de an. et. res.* (*PG* 46, 124 C-D). — *c. Eun.* I (I 80, 4-7 Jaeger) : ... τὰς τῶν ποιοτήτων ἢ τὰς τῶν ἰδιωμάτων διαφοράς, ὅσαι περὶ τὴν οὐσίαν τῷ λόγῳ τῆς ἐπινοίας καταλαμβάνονται, ἄλλο τι παρὰ τὸ ὑποκείμενον οὖσαι. — *de virg.* 11 (VIII/I 292, 1-5 Jaeger).
18. BASIL., *in hex.* 1.8; 6.3 (120-122; 336 Giet) : die Qualitäten sind vom materiellen Substrat τῷ λόγῳ, τῇ ἐπινοίᾳ trennbar. Vgl. *adv. Eunom.* I 6 (*PG* 29, 524 A).
19. Es genügt für die Interpretation festzustellen, was Basilius unter einer Unterscheidung τῇ ἐπινοίᾳ verstanden hat. Er trifft sich hierin mit der seit *Poseidonius* in der stoischen Philosophie üblichen Unterscheidung ἐπινοίᾳ ὑποστάσει, der im späteren Peripatos die Formel λόγῳ ὑποστάσει entspricht. Das Poseidonius-Zeugnis lautet nach ARIUS-DIDYM., *fg. phys.* 20 (458, 8-11 Diels, Doxogr.) : Ἔφησε δὲ ὁ Ποσειδώνιος τὴν τῶν ὅλων οὐσίαν καὶ ὕλην ἄποιον καὶ ἄμορφον εἶναι, καθ'ὅσον οὐδὲν ἀποτεταγμένον ἴδιον ἔχει σχῆμα οὐδὲ ποιότητα καθ'αὑτήν. ἀεὶ δ'ἔν τινι σχήματι καὶ ποιότητι εἶναι. διαφέρειν δὲ τὴν οὐσίαν τῆς ὕλης τὴν οὖσαν κατὰ τὴν ὑπόστασιν ἐπινοίᾳ μόνον. Siehe H. DÖRRIE, Ὑπόστασις. Wort- und

Vergleichs in ep. 38.7 ist nur, was Gregor und Basilius unter einer Unterscheidung τῷ λόγῳ und τῇ ἐπινοίᾳ verstanden haben.

Basilius widmet mehrere Paragraphen seines ersten Buches gegen Eunomius diesem Begriff, um dem einseitigen Verständnis des Eunomius zu begegen, für den „das κατ'ἐπίνοιαν Gesagte nur in Wörtern und in der Aussprache das Sein hat und sich mit den Lauten auflöst". Eunomius klammere sich an dieses Wort ἐπίνοια nur, so interpretiert Basilius, weil es seiner Meinung nach nichts bezeichne, sondern lediglich im Ausgesprochenwerden realen Bestand (τὴν ὑπόστασιν) habe [20]. Aus der anschließenden ausführlichen Erörterung des Begriffs durch Basilius schälen sich zwei Bedeutungen heraus. Der allgemeine Sprachgebrauch kenne folgende Verwendung :

1. Als ἐπίνοια werden Gebilde der Phantasie, der Träume, der Malerei, des Mythos bezeichnet, denen keine Existenz zukommt (ἀνύπαρκτα, ἀνυπόστατα); sie sind eine Täuschung (ψεῦδος), bezeichnen aber im Gegensatz zu dem, was Eunomius sagt, gleichwohl etwas, das sich durchaus nicht mit der Aussprache auflöst, ein bloßer flatus vocis ist, sondern im Verstande haften bleibt. Beispiele sind die Kentauren und die Chimäre [21]. ἐπίνοια ist hier die menschliche Erfindung oder Einbildung. Dieser erste Wortsinn hat für unseren Zusammenhang keine große Bedeutung.

2. Die vielerlei Aspekte, die an einem für die (sinnliche) Wahrnehmung einfachen und eingestaltigen Gegenstand oder Subjekt (ὑποκείμενον) mittels der präziseren geistigen Analyse unterschieden werden können, heißen ἐπινοίᾳ θεωρητά [22]. Sie bezeichnen durchaus etwas, das real am konkret einen Gegenstand ist, aber nur begrifflich vom ihm getrennt ‚werden kann [23]. Als Beispiel führt Basilius den Körper und seine Eigenschaften an, dann auf einem anderen Anwendungsfeld, die verschiedenen Aspekte des Begriffs « Getreide » (Same, Frucht, Nahrung [24]). Besonders aufschlußreich ist das Beispiel, das er für den ähnlichen Sprachgebrauch der Schrift bringt : er führt die verschiedenen Namen an, die der Herr sich beilegt, um seine göttlichen und menschlichen Eigenschaften zu enthüllen, und schließt : „Wiewohl er doch dem Subjekte nach einer und eine (einzige) einfache und

Bedeutungsgeschichte = NAG Phil. — hist. Kl. 1955, 3 (Göttingen 1955) 56-61, mit Belegen und Lit. — Berühmt ist die Stelle bei PORPHYRIUS, *Isagoge* (p. 1, 10-13 Busse), die den mittelalterlichen Streit um die Existenz der Allgemeinbegriffe ausgelöst hat : ... περὶ τῶν γενῶν τε καὶ εἰδῶν τὸ μὲν εἴτε ὑφέστηκεν εἴτε καὶ ἐν μόναις ψιλαῖς ἐπινοίαις κεῖται... παραιτήσομαι λέγειν...

Auf die Rolle, die möglicherweise ein Text des Aristotelikers ALEXANDER V. APHRODISIAS, *de anima* (6, 17-20 Bruns : ... τῇ ἐπινοίᾳ καὶ τῷ λόγῳ τὴν ὕλην τοῦ εἴδους χωρίζομεν οὐκ οὖσαν χωριστήν...) bei der Unterscheidung der zwei Naturen in der Christologie des Andreas von Samosata gespielt haben könnte, hat L. ABRAMOWSKI, *Peripatetisches bei späten Antiochenern:* Zeitschr. f. Kirchengesch. 79 (1968) 358-362, hingewiesen. Bei ALEXANDER V. APHR. findet sich als Äquivalent für die Trennung der ὕλη vom εἶδος τῇ ἐπινοίᾳ der Ausdruck τῇ νοήσει μόνῃ (*de anima;* 4, 4 — 11 Bruns). In allen angeführten Texten bedeutet eine Trennung τῇ ἐπινοίᾳ begriffliche oder gedankliche Scheidung im Gegensatz zu einer Trennung im konkreten Sein.

Der Materie-Begriff der Kappdozier bedarf dringend einer gründlichen Untersuchung. Was K. GRONAU bietet, der u.a. auf die im Timaioskommentar des CALCIDIUS c. 288-310 mitgeteilten aristotelischen und stoischen Traditionen, auf POSEIDONIUS und PLOTIN, *Enn.* I, 8, 10; II, 4, 1-16; III, 6, 16-17, verweist („Poseidonios und die jüdisch-christliche Genesisexegese", Leipzig-Berlin 1914, 22-24. 112-115), kann nur als erste Materialsammlung dienen. — A. H. ARMSTRONG, *The Theory of the Non-Existence of Matter in Plotinus and the Cappadocians:* Stud. Patr. V = *TU* 80 (Berlin 1962) 427-429, vermutet, daß Basilius auf die dargelegte Theorie in PLOTIN, *Enn.* II, 4, gestoßen ist, wo sie als Objektion vorgebracht wird, und es für nützlich befunden haben könnte, sie zum Beweis der Schöpfung der Materie aus dem Nichts zu verwenden. Gleichwohl bleibt die Beziehung zur Stoa noch näher zu bestimmen. Daß jedoch der Materie-Begriff des Poseidonius im oben zitierten Text — entgegen meinem Votum im paper, Oxford 1967 — von dem der Kappadozier zu unterscheiden sei, darauf hat mich Prof. A. Schindler, jetzt Heidelberg, brieflich aufmerksam gemacht.

20. BASIL., *adv. Eunom.* I 5 (*PG* 29, 520 C-521 A). — Zum philosophiegeschichtlichen Standpunkt des Eunomius und zu dessen Diskussion bei Gregor v. Nyssa siehe J. DANIÉLOU, *Eunome l'arien et l'exégèse neo-platonicien du Cratyle : REG* 69 (1956) 412-432.

21. Vgl. *adv. Eunom.* I 6 (*PG* 29, 521 B-C; 524 A-B)

22. *adv. Eunom.* I 6 (*PG* 29, 521 C; 524 B.C) : καὶ ἁπαξαπλῶς, πάντα τὰ τῇ αἰσθήσει γνώριμα, καὶ ἁπλᾶ μὲν εἶναι τῷ ὑποκειμένῳ δοκοῦντα, ποικίλον δὲ λόγον κατὰ τὴν θεωρίαν ἐπιδεχόμενα, ἐπινοίᾳ θεωρητὰ λέγεται (524 C).

23. Vgl. *adv. Eunom.* I 7 (*PG* 29, 525 B.C).

24. *adv. Eunom.* I 6 (*PG* 29, 524 A; B-C); zum Körper (524 A) : Οἷον τὸ σῶμα ἁπλοῦν μὲν εἶναί φησιν ἡ πρώτη ἔντευξις, ποικίλον δὲ ὁ λόγος ἐπιὼν δείκνυσι, τῇ ἐπινοίᾳ αὐτὸ εἰς τὰ ἐξ ὧν σύγκειται διαλύων, καὶ χρῶμα, καὶ σχῆμα, καὶ ἀντιτυπίαν, καὶ μέγεθος, καὶ τὰ λοιπά.

unzusammengesetzte οὐσία ist, bezeichnet er sich einmal so, ein andermal anders, indem er die Benennungen, je nachdem sie sich in den Aspekten (Vorstellungen, Bedeutungen) voneinander unterscheiden, wechselt [25]".

Gleichviel also, ob es sich, wie beim Beispiel des Körpers und seiner Eigenschaften, um Seinsanalyse oder ob es sich, wie in den anderen Fällen, um „Aspekte" eines Subjektes handelt, eine Betrachtung τῇ ἐπινοίᾳ bedeutet begriffliche Scheidung verschiedener Inhalte an einem dem Sein nach einfachen, unteilbaren, einzigen Subjekt [26]. Zwischen der Auffassung des Basilius und der des Gregor ist, was das Beispiel des Körpers und seiner Eigenschaften anbelangt, keine Differenz zu entdecken [27].

Damit ist auch deutlich, was es heißt, wenn der Verfasser der „ep. 38" den Unterschied der Hypostasen der Trinität mit einem Unterschied rein gedanklicher Art vergleicht. Das kommt einer Aufhebung der realen Existenz der Hypostasen gefährlich nahe, und eben deswegen ist ein solcher Vergleich bei Basilius schlechthin undenkbar, weil niemand unter den Orthodoxen diese an den „Sabellianismus-Markellianismus" heranrückende Auffassung heftiger bekämpft hat als gerade er [28]. Es möge genügen, eine einzige von den zahlreichen Belegstellen für diese Tatsache zu zitieren. In seinem Brief (Nr. 210) an die führenden Männer von Neocaesarea, in dem er die dort ausgebrochene „sabellianische" Häresie bekämpft, bestreitet Basilius den Häretikern [29] das Recht, sich auf ihren Gründerbischof Gregorius Thaumaturgus zu berufen, dessen angebliche Worte aus einem „Dialog mit Aelian" [30] sie zur Basis ihrer Theologie machen : „als ob Gregor in einem Glaubensbekenntnis gesagt habe, Vater und Sohn seien zwar dem Begriff nach zwei, der Hypostase nach aber eines" (... ὡς ἄρα Γρηγορίου εἰπόντος ἐν ἐκθέσει πίστεως Πατέρα καὶ Υἱὸν ἐπινοίᾳ μὲν εἶναι δύο, ὑποστάσει δὲ ἕν) [31]. Basilius, der den „Dialog" für echt hält, ist der Ansicht, daß Gregor dies nicht als Dogma gelehrt, sondern im Disput (ἀγωνιστικῶς) gewissermaßen ins Unreine formuliert, vielleicht auch ad hominem argumentiert habe [32]. Sein Urteil über eine Theologie, die solches ernsthaft vertritt, steht fest : „Wer... Vater und Sohn und Heiligen Geist ein einziges vielgesichtiges Ding (ἓν πρᾶγμα πολυπρόσωπον) nennt und eine einzige Hypostase der drei lehrt, was tut der anderes, als daß er die vorzeitige Existenz (ὕπαρξιν) des Eingeborenen leugnet?" [33] „Es genügt ja durchaus nicht", betont er in seiner Stellungnahme, „Unterschiede der Personen aufzuzählen, sondern man muß bekennen, daß jede Person in einer wahren Hypostase existiert (ἐν ὑποστάσει ἀληθινῇ ὑπάρχον); denn es hatte doch nicht einmal Sabellius ein hypostasenloses (ἀνυπόστατον) Gebilde der Personen abgelehnt, wenn er sagte, daß derselbe Gott, dem Subjekt nach einer (ἕνα τῷ ὑποκειμένῳ ὄντα), sich entsprechend den jeweils erge-

25. *adv. Eunom.* I 7 (*PG* 29, 524 C-525 A) : 'Αλλ' ἓν ὢν κατὰ τὸ ὑποκείμενον καὶ μία οὐσία ἁπλῆ καὶ ἀσύνθετος, ἄλλοτε ἄλλως ἑαυτὸν ὀνομάζει, ταῖς ἐπινοίαις διαφερούσας ἀλλήλων τὰς προσηγορίας μεθαρμοζόμενος (525 A); vgl. ebd. (525 B) : Καὶ οὕτως ἄν τις τῶν ὀνομάτων ἕκαστον ἐφοδεύων ποικίλας εὕροι τὰς ἐπινοίας ἑνὸς ἑκάστου τοῦ κατὰ τὴν οὐσίαν τοῖς πᾶσιν ὑποκειμένου.

Basilius schließt sich mit diesen Interpretationen des Begriffs offensichtlich eng an Origenes an, vgl. J. DANIÉLOU, *Origène* (Paris 1948) 255-257; H. CROUZEL, *Origène et la « connaissance mystique »* = Museum Lessianum 56 (Bruges 1961) 389-391; und ders., *Grégoire le Thaumaturge et le Dialogue avec Elien : RSR* 51 (1963) 423-424.

26. Dementsprechend bedeutet ὑποκείμενον 1. das seinsmäßige Substrat, das den weiteren Bestimmungen zugrundeliegt, 2. das Subjekt (den Gegenstand) der Wahrnehmung und Aussage. Beide Bedeutungen kommen auch sonst bei Basilius vor und entsprechen dem stoischen Gebrauch, vgl. z. B. DEXIPPUS, *in Arist. categ.* (p. 23, 25-24, 4 Busse) = SVF II 374.

27. Aus der terminologischen Nähe von *ep.* 38. 7 und Gregors *de hom. op.* 24 soll hier noch kein Argument für Gregors Autorschaft gemacht werden.

28. Vgl. die Hinweise und Literatur in „Gregor von Nyssa und Markell von Ankyra" = Actes du colloque de Chevetogne (s. oben *Anm.* 3) 204[3].

29. Nach J. DANIÉLOU, *L'Adversus Arium et Sabellium de Grégoire de Nysse et l'Origénisme cappadocien : RSR* 54 (1966) 61-66, hier 63, ist Atarbius von Neocaesarea gemeint.

30. H. CROUZEL, *Grégoire le Thaumaturge et le Dialogue avec Elien : RSR* 51 (1963) 422-431, kommt nach einem sorgfältigen Vergleich der Aussagen des Basilius mit der Theologie der fraglos echten Schriften Gregors zu dem Ergebnis, daß dieser „Dialog" zumindest unter die zweifelhaften Werke Gregors einzuordnen sei.

31. BASIL., *ep.* 210.5, 9-11 (II 195 COURTONNE).

32. Vgl. *ep.* 210. 5, 11-25 (II 195 COURTONNE).

33. *ep.* 210.3, 15-18 (II 192 COURTONNE).

benden Bedürfnissen verwandele und bald als Vater, bald als Sohn, bald als Heiliger Geist die Unterredung führe[34]".

Der Text spricht für sich. Basilius urteilt an anderen Stellen im selben Sinne[35]. Rein begriffliche Unterscheidung (τῇ ἐπινοίᾳ) hebt die reale Existenz der drei Hypostasen auf und macht die Trinität zu „*einem* Ding", „*einer* Hypostase", „*einem* Subjekt". Das scheint der Verfasser der „ep. 38" auch sofort gespürt zu haben, denn er fügt eilig der Anwendung seines Gleichnisses hinzu : „nicht daß nicht auch der Eingeborene in einer Hypostase wäre" (οὐχ ὡς οὐκ ὄντος ἐν ὑποστάσει καὶ τοῦ Μονογενοῦς)[36].

Daß einem so entschiedenen Gegner der bloß begrifflichen Unterscheidung der Hypostasen wie Basilius ein Vergleich in die Feder gekommen sei, der die Dreiheit der Hypostasen gefährdet, ist auszuschließen. Dagegen wissen wir genug von Gregors theologischen und kirchenpolitischen Kontakten mit der Theologie und der Gemeinde des Markell, um ihm einen solchen Vergleich mit Recht zutrauen zu können[37]. Ist es Gregor, der den Traktat geschrieben hat, so muß Basilius gestorben sein. Der ganze Brief verrät, wie dieser theologisch gewagte Vergleich, eine gewisse unbekümmerte und durchaus schulmeisterliche Art, theologische Probleme anzugehen, die man wohl einem gerade Ausgelernten zugute halten mag, aber nicht bei einem erfahrenen, weitsichtigen Kämpfer wie Basilius erwartet. Die vorliegende Epistel paßt zum Bild eines Mannes, der die ersten, ein wenig stolzen und zugleich unbedachtsamen Schritte auf einem Gebiete tut, dessen Tücken zu meiden die Erfahrung ihn noch nicht gelehrt hat.

1. b. *Der Brief kann nicht von Basilius stammen, weil der in ihm definierte Bergiff der* οὐσία *gänzlich von dem bei Basilius anzutreffenden verschieden ist.*

In Paragraph 2 und 3 der „ep. 38" wird die οὐσία als Allgemeinbegriff definiert, der die gemeinsame Natur aller der Zahl nach verschiedenen Gegenstände, von denen er ausgesagt wird, nicht aber die Besonderheiten, durch die die Individuen (ein und derselben Natur) als solche voneinander getrennt erkennbar werden, zum Inhalt hat und in univoker Weise, ohne Mehr oder Minder, in allen seinen individuellen Subjekten, die unter ihm befaßt sind, verwirklicht ist (ep. 38.2, 1-9; vgl. -30 C.). Als Beispiel wird der Allgemeinbegriff „Mensch" (ὁ καθόλου ἄνθρωπος, ep. 38.2, 10) gewählt, dem als solchen keinerlei Subsistenz zukommt im Unterschied zu dem vom individuellen Namen bezeichneten „bestimmten Menschen" (ὁ τὶς ἄνθρωπος, ep. 38.2, 5; 3, 2-8). Soll das bestimmte Individuum bezeichnet werden, so ist der Allgemeinbegriff durch die Hinzufügung der Eigentümlichkeiten weiter zu differenzieren[38].

Diese Bestimmungen des Allgemeinbegriffs „Mensch" und des einzelnen, „bestimmten Menschen" entsprechen den Definitionen für die erste und zweite οὐσία in der aristotelischen

34. *ep.* 210.5, 34-41 (II 196 COURTONNE). Zu dieser Stelle siehe C. ANDRESEN, *Zur Entstehung und Geschichte des trinitarischen Personenbegriffes:* Zeitschr. f. Neutest. Wiss. 52 (1961) 1-39, hier 31-32.

35. Vgl. *ep.* 9-2, 16-17 (I 38 COURTONNE); *ep.* 214.3, 14-33 (II 204-205 C.); *ep.* 263.5, 5-11 (III 125 C.); *hom.* 24. 1; 3; 4, *contra Sabell., Arium, Anhom.* (*PG* 31, 601 A-B; 604 C-605 B; 609 C); *hom.* 16. 4, In princ. erat Verb. (*PG* 31, 480 B-C).

36. *ep.* 38.7, 37-38 (I 91 COURTONNE).

37. Siehe dazu den Beitrag : „Gregor von Nyssa und Markell von Ankyra" in : *Actes du colloque de Chevetogne* (s. oben *Anm.* 3) 199-229, bes. 200-209.

38. *ep.* 38.2, 8-11; 3, 8-12 (I 81-83 COURTONNE). Der entscheidende Passus (*ep.* 38.2, 1-16) lautet : Πάντων τῶν ὀνομάτων τὰ μὲν ἐπὶ πλειόνων καὶ τῷ ἀριθμῷ διαφερόντων λεγόμενα πραγμάτων καθολικωτέραν τινὰ τὴν σημασίαν ἔχει, οἷον ἄνθρωπος. Ὁ γὰρ τοῦτο εἰπών, τὴν κοινὴν φύσιν διὰ τοῦ ὀνόματος δείξας, οὐ περιέγραψε τῇ φωνῇ τὸν τινὰ ἄνθρωπον, τὸν ἰδίως ὑπὸ τοῦ ὀνόματος γνωριζόμενον. Οὐ γὰρ μᾶλλον Πέτρος ἄνθρωπός ἐστιν ἢ καὶ Ἀνδρέας καὶ Ἰωάννης καὶ Ἰάκωβος. Ἡ οὖν κοινότης τοῦ σημαινομένου, ὁμοίως ἐπὶ πάντας τοὺς ὑπὸ τὸ αὐτὸ ὄνομα τεταγμένους χωροῦσα, χρείαν ἔχει τῆς ὑποδιαστολῆς δι' ἧς οὐ τὸν καθόλου ἄνθρωπον, ἀλλὰ τὸν Πέτρον ἢ τὸν Ἰωάννην ἐπιγνωσόμεθα. Τὰ δὲ τῶν ὀνομάτων ἰδικωτέραν ἔχει τὴν ἔνδειξιν δι' ἧς οὐχ ἡ κοινότης τῆς φύσεως ἐνθεωρεῖται τῷ σημαινομένῳ, ἀλλὰ πράγματός τινος περιγραφὴ μηδεμίαν ἔχουσα πρὸς τὸ ὁμογενές, κατὰ τὸ ἰδιάζον, τὴν κοινωνίαν, οἷον ὁ Παῦλος ἢ ὁ Τιμόθεος.

Kategorienschrift[39]. Für einige Aussagen, z.B. die, daß das Allgemeine (καθόλου) von mehreren ausgesagt wird, das einzelne (τὸ καθ' ἕκαστον) nicht, oder die, daß die οὐσία kein Mehr oder Minder zuläßt, könnte man sogar wörtliche Anlehnung an aristotelische Texte vermuten; aber es ist wahrscheinlich, daß der Verfasser sich eher an die Aristoteleskommentare oder die Handbüchlein der Logik seiner Zeit gehalten hat, möglicherweise an die „Einführung" des Porphyrius, die ja auch in Gregors Schrift ex communibus notionibus verwendet wurde[40].

Damit sind nun die Ausführungen des Basilius über οὐσία und ὑπόστασις zu vergleichen. Der längste hier zu nennende, auf den ersten Blick frappierend ähnliche Text findet sich in de spiritu sancto c. 17 :

„Sagen also, die stark sind in nichtigen Dingen, daß von den Wörtern die einen gemeinsam sind und sich in ihren Bedeutungen auf viele Dinge erstrecken; die anderen aber spezieller, und die einen eine eingeschränktere Bedeutung haben als die anderen. Zum Beispiel ist gemeinsames Wort die οὐσία, weil von allen ausgesagt, in gleicher Weise von Unbeseelten wie Beseelten. Spezieller aber ist das Lebewesen, da es von einer geringeren Anzahl als das vorherige ausgesagt wird, jedoch von einer größeren als die (Gegenstände), die unter es fallen. Ist doch sowohl die Natur der Vernunftbegabten wie auch der Vernunftlosen in ihm enthalten. Noch spezieller als das Lebewesen ist der Mensch, und als dieser der Mann, und als der Mann der einzelne, Petrus oder Paulus oder Johannes[41]".

Trotz der so ähnlich klingenden Formulierungen (τὰ μὲν κοινὰ... τὰ δὲ ἰδικώτερα, vgl. ep. 38.2) läßt sich doch sofort feststellen, daß hier bei Basilius die οὐσία nicht Artbegriff ist, der nur noch Individuen unter sich hat, wie in „ep. 38", sondern etwas anderes bedeutet. Der Begriff für das Individuum (ὁ καθ'ἕκαστον) wird nach dieser logischen Tafel[42] dadurch gewonnen, daß zu dem allgemeinsten Begriff, der οὐσία, speziellere (ἰδικώτερα), die jeweils eine eingeschränktere, partikulärere Bedeutung haben (μερικωτέραν ... δύναμιν), hinzutreten. Der Individualbegriff des einzelnen Menschen, Petrus, Paulus, Johannes, entsteht demnach durch die Addition der Begriffe : οὐσία, ζῷον, λογικόν, ἀνήρ und der Eigentümlichkeiten des einzelnen[43].

Welchen Sinn soll man nun der hier genannten οὐσία geben ? Kann es die aristotelische οὐσία δευτέρα sein ? (Die οὐσία πρώτη kann es natürlich nicht sein, denn für sie gilt, daß

39. ARIST., *categ.* 2 a 11 ff. Die οὐσία im ersten Sinn wird weder von einem Subjekt ausgesagt, noch ist sie in einem Subjekt, Beispiel : ὁ τὶς ἄνθρωπος, ὁ τὶς ἵππος. Die οὐσία im zweiten Sinn sind die Gattungs- und Artbegriffe: ἄνθρωπος, ζῷον. Vgl. *metaph.* Δ 8, 1017 b 21-26 : die οὐσία πρώτη ist das letzte Subjekt, das nicht mehr ausgesagt werden kann, die οὐσία δευτέρα der definierbare Wesensbegriff, das εἶδος : ἔτι τὸ τί ἦν εἶναι, οὗ ὁ λόγος ἐστὶν ὁρισμός, καὶ τοῦτο οὐσία λέγεται ἑκάστου. συμβαίνει δὴ κατὰ δύο τρόπους τὴν οὐσίαν λέγεσθαι, τό θ' ὑποκείμενον ἔσχατον, ὃ μηκέτι κατ' ἄλλου λέγεται, καὶ ὃ ἂν τόδε τι ὂν καὶ χωριστὸν ᾖ· τοιοῦτον δὲ ἑκάστου ἡ μορφὴ καὶ τὸ εἶδος.
Die bei den Fachleuten umstrittene Frage, ob die „Kategorien" aristotelisch oder pseud-aristotelisch sind, ist hier ohne Belang; die Schrift entstammt jedenfalls peripatetischer Tradition.

40. Vgl. z.B. ARIST., *de interpretatione* 17a 39-b 2 : Ἐπεὶ δ' ἐστὶ τὰ μὲν καθόλου τῶν πραγμάτων τὰ δὲ καθ' ἕκαστον (λέγω δὲ καθόλου μὲν ὃ ἐπὶ πλειόνων πέφυκε κατηγορεῖσθαι, καθ' ἕκαστον δὲ ὃ μή, οἷον ἄνθρωπος μὲν τῶν καθόλου, Καλλίας δὲ τῶν καθ' ἕκαστον).
ARIST., *categ.* 3b 33-39 : Δοκεῖ δὲ ἡ οὐσία μὴ ἐπιδέχεσθαι τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἧττον. λέγω δὲ οὐχ ὅτι οὐσία οὐσίας οὐκ ἔστι μᾶλλον οὐσία καὶ ἧττον οὐσία (τοῦτο μὲν γὰρ εἴρηται ὅτι ἔστιν), ἀλλ' ὅτι ἑκάστη οὐσία τοῦθ' ὅπερ ἐστίν, οὐ λέγεται μᾶλλον καὶ ἧττον. οἷον εἰ ἔστιν αὕτη ἡ οὐσία ἄνθρωπος, οὐκ ἔσται μᾶλλον καὶ ἧττον ἄνθρωπος, οὔτε αὐτὸς ἑαυτοῦ οὔτε ἕτερος ἑτέρου· οὐ γάρ ἐστιν ἕτερος ἑτέρου μᾶλλον ἄνθρωπος, Hierzu vgl. PORPHYR., *Isagoge* la 37-2a12.

41. BASIL., *de spir. s.* XVII 41, 6-15 (392-394 ²Pruche) : Φασὶ τοίνυν οἱ δεινοὶ τὰ μάταια, τὰ μὲν κοινὰ εἶναι τῶν ὀνομάτων, καὶ ἐπὶ πολὺ διήκειν ταῖς σημασίαις. Τὰ δὲ ἰδικώτερα καὶ ἄλλα ἄλλων μερικωτέραν ἔχειν τὴν δύναμιν. Οἷον, κοινὸν μὲν ὄνομα ἡ οὐσία, πᾶσιν ἐπιλεγομένη, καὶ ἀψύχοις καὶ ἐμψύχοις ὁμοίως. Ἰδικώτερον δὲ τὸ ζῷον· ἐπ' ἔλαττον μὲν τοῦ προτέρου λεγόμενον, ἐπὶ πλέον δὲ τῶν ὑπ' αὐτὸ θεωρούμενον. Καὶ γὰρ καὶ λογικῶν αὐτῷ καὶ ἀλόγων φύσις ἐμπεριέχεται. Πάλιν ἰδικώτερόν ἐστι τοῦ ζῴου ὁ ἄνθρωπος, καὶ τούτου ὁ ἀνήρ, καὶ τοῦ ἀνδρὸς ὁ καθ' ἕκαστον, Πέτρος ἢ Παῦλος ἢ Ἰωάννης.
Ob man mit Rücksicht auf parallele Texte — vgl. PORPHYR., *Isagoge* 1b 35 -2b 26, vgl. *Anm.* 45 — nicht doch die in der 1. Auflage der Edition angezeigte, in der zweiten leider fallen gelassene Variante εἰδικώτερον statt ἰδικώτερον bevorzugen sollte?

42. Daß es sich hier um eine tabula logica, eine Aufspaltung eines obersten Gattungsbegriffs in seine inferiora handelt, sagt BASILIUS ausdrücklich *de spir. s.* XVII 41, 16-17 : ... τὴν τοῦ κοινοῦ εἰς τὰ ὑπεσταλμένα διαίρεσιν.

43. Vgl. *adv. Eunom.* II 4 (*PG* 29, 577 C-580 C).

sie weder von einem Subjekt ausgesagt wird, noch in einem Subjekt ist : categ. 2 a 11-13). Aber die οὐσία δευτέρα ist nach Aristoteles der Wesensbegriff, τὸ τί ἦν εἶναι, oder der definierbare Artbegriff, τὸ εἶδος, der dadurch entsteht, daß zur Angabe der Gattung die differentia specifica hinzutritt (Analyt. Post. B 13), im Falle des Menschen also: ζῷον λογικόν. Wäre die οὐσία im Text des Basilius die aristotelische οὐσία δευτέρα, so müßte sie sich mit ζῷον oder ζῷον λογικόν decken. Hier aber erscheint sie über dem ζῷον λογικόν als der allgemeinste genus-Begriff, der in univoker Weise (ὁμοίως) von den unter ihm Befaßten ausgesagt wird; von Beseeltem und Unbeseeltem wird dieselbe οὐσία prädiziert, und beides stellt sich als Art des genus οὐσία dar. Für Aristoteles dagegen ist die οὐσία im zweiten Sinne, das ζῷον (λογικόν), die Gattung (oder Art), aber die οὐσία ist nicht eine obere Gattung des ζῷον (λογικόν); sie hat den Wesensbegriff zum Inhalt, ist aber selbst nicht genus des Wesensbegriffs. Die οὐσία als oberster Gattungsbegriff der tabula logica des Basilius scheint keine andere Bedeutung zu haben als „Sein". Der Seinsbegriff aber wird nach Aristoteles nicht in univoker, sondern nur in „analoger" Weise von den Dingen ausgesagt (metaph. Γ 2); er kann nicht als genus-Begriff aufgefaßt werden, darin sind ihm seine Schüler bis hin zu Porphyrius gefolgt. Hinter diesen Gedanken, den J. M. Bocheński eine „geniale Einsicht" genannt hat [44], sind spätere Logiker zurückgefallen : die Stoiker. Für sie gibt es als oberstes genus das ὄν oder die οὐσία. Doch dazu gleich.

Zunächst noch eine weitere Beobachtung, die beweist, daß wir es in de spiritu sancto c. 17 nicht mit einem aristotelischen οὐσία- Begriff zu tun haben. Dort steht als ἰδικώτερον unter dem Begriff des Menschen (Gattung) noch „der Mann" (Art) und darunter noch Petrus, Paulus. Daß dies nicht aristotelisch ist, ersieht man z.B. aus der arbor Porphyriana. Da ist der Begriff des Menschen wohl Art des „Lebewesens", ist aber selbst nicht wieder eine Gattung, die noch Arten unter sich hätte. Das εἰδικώτατον in der tabula logica des Porphyrius ist die Art „Mensch", nicht etwa das Individuum (Sokrates). „Mensch" als Art ist nicht wieder in Arten teilbar, heißt es ausdrücklich [45]. Das Beispiel des Porphyrius wurde gewählt, weil man gemeint hat, Basilius beziehe sich mit seiner Aufspaltung des genus-Begriffs auf ihn, wie er überhaupt mit seinen Bestimmungen der οὐσία und ὑπόστασις dem Aristoteles verpflichtet sei [46]. Obwohl nun auch bei Porphyrius wie bei Basilius die οὐσία oberstes genus ist, spricht gegen eine schlichte Übernahme der tabula logica des Porphyrius in de spiritu sancto c. 17 außer der angeführten Tatsache, daß für Porphyrius

44. Arist., *metaph.* B 3, 998b 22-27; vgl. z.B. auch Alexander Aphr., *in Arist. metaph. comm.* (204, 25-207, 17 Hayduck); Porphyr., *Isagoge* 2b 6-11; Dexippus, *in Arist. categ. comm.* I 4 (11, 30-12, 2; 13, 3-6 Busse). — Zum Beweis des Aristoteles siehe J. M. Bochenski, *Formale Logik* (Freiburg/München ²1962) 63-64.

45. Vgl. Porphyr., *Isagoge* 2a 22-30 : ὁ δὲ ἄνθρωπος εἶδος μὲν τοῦ λογικοῦ ζῴου, οὐκέτι δὲ καὶ γένος τῶν κατὰ μέρος ἀνθρώπων, ἀλλὰ μόνον εἶδος· καὶ πᾶν τὸ πρὸ τῶν ἀτόμων προσεχῶς κατηγορούμενον εἶδος ἂν εἴη μόνον, οὐκέτι δὲ καὶ γένος. ὥσπερ οὖν ἡ οὐσία ἀνωτάτω οὖσα τῷ μηδὲν εἶναι πρὸ αὐτῆς γένος ἦν τὸ γενικώτατον, οὕτως καὶ ὁ ἄνθρωπος εἶδος ὤν, μεθ' ὃ οὐκ ἔστιν εἶδος οὐδέ τι τῶν τέμνεσθαι δυναμένων εἰς εἴδη, ἀλλὰ τῶν ἀτόμων (ἄτομον γὰρ Σωκράτης καὶ Πλάτων καὶ τουτὶ τὸ λευκόν) μόνον ἂν εἴη εἶδος καὶ τὸ ἔσχατον εἶδος καὶ ὡς ἔφαμεν τὸ εἰδικώτατον. Vgl. *Isagoge* 1b 8-9. — In dem möglicherweise von Schülern unter Verwendung von authentischem Material zusammengestellten sog. 2. Buch *de anima* des Aristotelikers Alexander von Aphrodisias ist ein ganzes Kapitel dem Nachweis gewidmet, daß „Mann" und „Frau" nicht zwei Arten der Gattung „Mensch" sind (168-169 Bruns).

46. Siehe B. Pruche, (ed.), *Basile de Césarée, Traité du Saint-Esprit* = *SC* 17 (Paris 1946) 185 in der *Anm.* 1 zu *de spir.* s. 17; vgl. Introduction S. 31 *Anm.* 1. Die dort gemachten Bemerkungen finden sich ähnlich in der 2. Aufl. der Edition (1968) wieder (S. 393 *Anm.* 5, 394 *Anm.* 1; Introduction S. 156) und werden um einige präzise Ausführungen hinsichtlich der Abhängigkeit von Aristoteles vermehrt (Introduction, S. 163-164; vgl. 179-196 mit Bezug auf *ep.* 236 an Amphilochius). — Daß sich Basilius zur Lösung des trinitarischen Problems eines „popularisierten Aristotelismus" bediene, meint auch K. Holl, bringt aber keine Belege (*Amphilochius* 131; vgl. 134-135; 146). J. de Ghellinck, *Patristique et Moyen Age*, t. III (Bruxelles-Paris 1948) 304-305, und S. Gonzalez, *La formula* μία οὐσία τρεῖς ὑποστάσεις *en san Gregorio de Nisa* = Anal. Greg. 21 (Romae 1939) 38, und *El realismo platónico de S. Gregorio de Nisa* : Gregorianum 20 (1939) 190 (vgl. 205), beziehen sich mit ihren Feststellungen auf „*ep.* 38", wie fast ein Jahrhundert zuvor schon F. Chr. Baur, *Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes in ihrer geschichtlichen Entwicklung*. Erster Theil (Tübingen 1841) 445. — Als aristotelisch hat auch J. Coman die Bestimmungen des Allgemeinen und Besonderen in *de spir.* s.c. 17 bezeichnet : *La démonstration dans le traité sur le Saint Esprit de saint Basile le Grand. Préliminaires* : Stud. Patr. 9 = *TU* 94 (Berlin 1966) 201; vgl. 188.

„Mensch" der unterste Artbegriff ist, auch dies, daß Porphyrius, Isagoge 1 a 8-14, die Frage, ob dem εἶδος Subsistenz zukomme, ausdrücklich offen läßt, während Basilius deutlich erklärt, daß der Allgemeinbegriff für ihn nur auf geistiger Vorstellung beruhe und in keiner Hypostase ein Sein habe. Mit Bezug auf seine eben vorgeführte Aufspaltung des Gattungsbebriffs in de spiritu sancto c. 17 fährt er fort :

„Meinen sie also dies mit ‚Untereinanderzählung', die Aufteilung des Allgemeinen in das Beschränktere ? Doch möchte ich nicht glauben, daß sie es bis zu einem solchen Maß von Wahnsinn treiben, daß sie behaupten, der Gott des Alls werde wie ein Allgemeinbegriff, der dem Geiste allein sichtbar ist und in keinerlei Hypostase das Sein hat, in die darunter befindlichen (Begriffe) aufgeteilt !"[47]

Aristotelisch oder porphyrianisch kann also die οὐσία in de spiritu sancto c. 17 nicht gut sein, und deswegen ist sie auch streng von der Auffassung der „ep. 38" abzusetzen.

Aber nun könnte man einwenden, daß Basilius ja gerade, wie der eben zitierte Text zeige, die Anwendung dieses Verständnisses der οὐσία auf die Trinität ablehne und seine tabula logica überdies nur die Ansicht der „in nichtigen Dingen Starken" wiedergebe, aus ihr also auch kein stichhaltiges Argument gegen seine Autorschaft an „ep. 38" gemacht werden könne. Aber abgesehen davon, daß in ep. 38.3, 30-47 eben diese Anwendung des abstrakten Artbegriffs, dem keine Subsistenz zukommt, auf die Trinität durchgeführt wird, die Basilius verwirft, hat B. Pruche zurecht bemerkt, daß man sich von pauschalen Abwertungen der Wissenschaft „der Leute von draußen" durch Basilius nicht zu schnell beirren lassen darf : er benutzt ihre Wissenschaft eben doch [48]. Wenden wir uns also Texten zu, die eine Analyse des Gattungs- und Individualbegriffs bringen und diese ausdrücklich in Parallele zur Trinität setzen. Welchen οὐσία- Begriff finden wir hier?
Bei der Erörterung des Unterschiedes und Verhältnisses der göttlichen οὐσία und der Eigentümlichkeiten in adv. Eunomium II 28 heißt es :
„Wenn einer... zustimmt, daß das ‚gezeugt' und ‚ungezeugt' bestimmte unterscheidende Eigentümlichkeiten an der οὐσία sind, die zum klaren und unvermischten Begriff von Vater und Sohn führen, dann wird er der Gefahr der Gottlosigkeit entgehen und auch die Folgerichtigkeit im Denken wahren. Denn die Eigentümlichkeiten, gleichsam bestimmte Merkmale und Formen an der οὐσία, scheiden zwar das Gemeinsame durch die eigentümlichen Merkmale (διαιροῦσι μὲν τὸ κοινὸν τοῖς ἰδιάζουσι χαρακτῆρσι), durchtrennen aber nicht die innere Einheit (τὸ ὁμοφυὲς) der οὐσία. Beispiel : gemeinsam ist die Gottheit (θεότης), bestimmte Eigentümlichkeiten Vaterschaft und Sohnschaft; aus der Zusammenfügung der beiden, des Gemeinsamen und des Eigentümlichen (ἐκ δὲ τῆς ἑκατέρου συμπλοκῆς, τοῦ τε κοινοῦ καὶ τοῦ ἰδίου), gewinnen wir die Erkenntnis der Wahrheit; so daß wir, wenn wir ‚ungezeugtes Licht' hören, an den Vater denken, wenn wir aber ‚gezeugtes Licht' hören, den Begriff des Sohnes erhalten; wobei, insofern sie Licht und Licht sind, keinerlei Gegensatz in ihnen vorhanden ist, insofern sie aber gezeugt und ungezeugt sind, der Gegensatz gesehen wird [49]".

47. Basil., *de spir. s.* XVII 41, 16-21 (394 ²Pruche) : Ἆρα οὖν τοῦτο νοοῦσι τὴν ὑπαρίθμησιν, τὴν τοῦ κοινοῦ εἰς τὰ ὑπεσταλμένα διαίρεσιν; Ἀλλ' οὐκ ἂν πιστεύσαιμι εἰς τοσοῦτον αὐτοὺς παραπληξίας ἐλαύνειν, ὥστε φάναι τὸν Θεὸν τῶν ὅλων, ὥσπερ κοινότητά τινα, λόγῳ μόνῳ θεωρητήν, ἐν οὐδεμιᾷ δὲ ὑποστάσει τὸ εἶναι ἔχουσαν, εἰς τὰ ὑποκείμενα διαιρεῖσθαι.

Ob ὑποκείμενα hier die untergeordneten Begriffe (dafür spricht ὑποδιαιρούμενα, 41, 24 f.) oder die Subjekte der Aussage bedeutet, ist nicht leicht zu entscheiden. (Vgl. *adv. Eunom.* I 11, *PG* 29, 537 B; II 9, 588 C. 589 A; II 17, 608 A). Daß man aber aus der Aussage des Basilius, daß der Allgemeinbegriff nicht existiert, nicht ohne weiteres auf einen Aristotelismus schließen kann (so B. Pruche in seiner Edition S. 394 *Anm.* 1; Introduction S. 179 ff.) lehrt u.a. ein Blick auf die Logik der Stoa, vgl. z.B. Simpl., *in Arist. categ.* f. 17A = *SVF* II 362; Diogenes Laërtius VII 61 = *SVF* I 65; siehe M. Pohlenz, *Die Stoa.* Geschichte einer geistigen Bewegung (Göttingen ³1964) I 39. 44. 64-65; II 37-38.

Es ist bemerkenswert, daß auch im Brief an Apolinarius, *ep.* 361, 19-20 (III 221 Courtonne), die Interpretation der οὐσία Gottes als abstrakter Allgemeinbegriff abgelehnt wird : ... ἐφ' ὧν οὔτε γένος κοινὸν ὑπερκείμενον θεωρεῖται...

48. B. Pruche, *Saint Basile, Traité du Saint-Esprit* (²1968), Introduction S. 154-168, hier 156-158.

49. *adv. Eunom.* II 28 (*PG* 31, 637 A-C).

Die Eigentümlichkeiten an der οὐσία bewirken eine διαίρεσις des κοινόν der οὐσία; durch die Zusammenfügung des „Gemeinsamen" und „Eigentümlichen" wird der Individualbegriff gewonnen. Dieses Verhältnis der göttlichen οὐσία und ihrer Eigentümlichkeiten wird nun an einem Beispiel illustriert, das höchst aufschlußreich ist:

„Darin nämlich liegt die Natur der Eigentümlichkeiten, daß sie in der Selbigkeit der οὐσία die Andersheit anzeigen; und, insofern sie selbst, was ihr Verhältnis zueinander betrifft, häufig kontradiktorisch getrennt sind, im Gegensatz auseinandertreten, die Einheit der οὐσία jedoch nicht zerreißen, wie z. B. ‚das Geflügelte' und ‚das mit Füßen Versehene' und ‚das zu Wasser' und ‚das auf dem Lande Lebende' und ‚das Vernunftbegabte' und ‚das Vernunftlose': während nämlich eine einzige οὐσία diesen allen (oder allen Dingen?) zugrunde liegt, verändern diese Eigentümlichkeiten nicht die οὐσία noch rufen sie gewissermaßen einen Aufstand gegeneinander hervor, führen aber kraft der Erkennungsmerkmale, gleichsam wie ein unseren Seelen eingegebenes Licht, zu dem der Vernunft erreichbaren Verständnis [50]".

Μιᾶς γὰρ οὐσίας τοῖς πᾶσιν ὑποκειμένης ... Eine einzige οὐσία bildet das ὑποκείμενον der genannten Eigentümlichkeiten (oder aller Dinge); zu ihr treten, ohne sie zu verändern, die Eigentümlichkeiten, und die Summe daraus ergibt jeweils eine Art [51]. Bemerkenswert und entscheidend ist die Aussage, daß den „Vernunftbegabten" und „Vernunftlosen" *eine* οὐσία als Substrat (ὑποκείμενον) zukommt. Niemals kann diese οὐσία die οὐσία δευτέρα, der univoke Wesensbegriff, des Aristoteles sein; der aristotelische Wesensbegriff des ζῷον λογικόν und des ζῷον ἄλογον ist eben nicht ein und derselbe. Daß es nicht verfehlt ist anzunehmen, Basilius habe mit τοῖς πᾶσιν nicht nur die aufgeführten Arten, sondern alle (geschöpflichen) Seienden im Auge, lehrt eine Stelle in adv. Eunomium II 19. Da wird gegen Eunomius angeführt, daß für die Bestimmung der Seinshöhe das Verhältnis von Hersteller und Hergestelltem keine Rolle spiele: „Denn die Menschen überragen durch ihre Technik ihre Werke, gleichwohl sind sie mit ihnen ὁμοούσιοι wie der Töpfer mit dem Ton und der Schiffsbauer mit dem Holz. Beide sind ja in gleicher Weise Körper, und in gleicher Weise wahrnehmbar und irden" [52]. Hier wird also eine gleiche οὐσία dem Menschen und den sinnlich wahrnehmbaren Dingen zugeschrieben.

Das mag zum Nachweis, daß Basilius nicht der Verfasser der „ep. 38" sein kann, genügen. Dort heißen *die* ὁμοούσιοι, die unter denselben Begriff der οὐσία subsumiert werden, das heißt unter denselben allgemeinen Wesensbegriff [53]. Wie grundsätzlich Gregor von Nyssa sich in der Bestimmung der οὐσία von seinem Bruder unterscheidet, ersieht man z.B. aus einer Stelle seiner Schrift gegen Apolinarius: „Wenn nicht ὁμοούσιος, dann jedenfalls ἑτεροούσιος; bei welchen der Begriff der οὐσία ein anderer ist, bei denen ist weder die Natur noch die Bezeichnung gemeinsam. Eine andere ist die οὐσία des Feuers und eine andere die des Wassers, und die Bezeichnungen der beiden sind verschieden" [54]. Und

50. *adv. Eunom.* II 28 (*PG* 31, 637 C): Αὕτη γὰρ τῶν ἰδιωμάτων ἡ φύσις, ἐν τῇ τῆς οὐσίας ταυτότητι δεικνύναι τὴν ἑτερότητα· καὶ αὐτὰ μὲν πρὸς ἄλληλα ἀντιδιαιρούμενα πολλάκις τὰ ἰδιώματα, πρὸς τὸ ἐναντίον διΐστασθαι, τήν γε μὲν ἑνότητα τῆς οὐσίας μὴ διασπᾶν· ὡς τὸ πτηνὸν καὶ τὸ πεζὸν, καὶ τὸ ἔνυδρον καὶ τὸ χερσαῖον, καὶ τὸ λογικὸν καὶ τὸ ἄλογον. Μιᾶς γὰρ οὐσίας τοῖς πᾶσιν ὑποκειμένης, τὰ ἰδιώματα ταῦτα οὐκ ἀλλοτριοῖ τὴν οὐσίαν, οὐδὲ οἱονεὶ συστασιάζειν ἑαυτοῖς ἀναπείθει· τῇ ἐνεργείᾳ δὲ τῶν γνωρισμάτων, ὥσπερ τι φῶς ταῖς ψυχαῖς ἡμῶν ἐντιθέντα, πρὸς τὴν ἐφικτὴν ταῖς διανοίαις σύνεσιν ὁδηγεῖ.

51. Es kann sich hier erst um die Art, noch nicht um das Individuum handeln; insofern ist die Parallele nicht vollständig. Sie wird aber verständlich im Blick auf die stoische Logik: hier ergibt die Summe aus der οὐσία als dem πρῶτον ὑποκείμενον und der gemeinsamen Qualität (κοινῶς ποιότης) die Gattung oder Art, die Summe aus οὐσία, gemeinsamer Qualität und eigentümlicher Qualität (ἰδίως ποιότης) das Individuum. ποιότης und ἰδίωμα sind bei Basilius sinngleich.

52. *adv. Eunom.* II 19 (*PG* 31, 613 C).

53. In *ep.* 38. 2, 25-26 (I 82 Courtonne) heißt es von dem gemeinsamen Begriff der οὐσία bei Petrus, Silvanus und Timotheus: καί εἰσιν ἀλλήλοις ὁμοούσιοι οἱ τῷ αὐτῷ λόγῳ τῆς οὐσίας ὑπογραφόμενοι. Vgl. Greg. Nyss., *adv. Apol.* (III/I 158, 1-2 Jaeger): ... ἐκεῖνα δὲ ἀλλήλοις ἐστὶν ὁμοούσια τὰ τῷ αὐτῷ λόγῳ τῆς οὐσίας ὑπογραφόμενα... Vgl. *c. Eunom.* III 1 (II 30, 9-10 Jaeger).

54. Greg. Nyss., *adv. Apol.* (III/I 165, 9-12 Jaeger).

ganz entsprechend heißt es in ex communibus notionibus : „Der οὐσία nach unterscheidet sich der Mensch vom Pferd, der Hypostase nach Paulus von Petrus, der οὐσία und zugleich der Hypostase nach unterscheidet sich ‚diese Hypostase da' des Menschen von ‚dieser Hypostase da' des Pferdes" [55].
Vielleicht ist es die oben zitierte Stelle aus adv. Eunomium II 28, über die sich Eunomius lustig macht, wenn er sagt, daß nur ein Einfaltspinsel „Mensch" und „Pferd" vergleichen könne. Gregor antwortet seinerseits mit Spott, versucht aber doch, vorsichtig die Sache zurechtzurücken : wie es nicht möglich sei, dem Vernunftbegabten und dem Vernunftlosen denselben Begriff (ὅρος) zuzuschreiben, so könne man auch nicht die geschaffene und die ungeschaffene οὐσία durch dieselben Bestimmungen definieren [56]. Die Aussagen der beiden Brüder stehen in so starkem Gegensatz zueinander, daß man sich über die bisher weithin übliche Gleichschaltung wundert.
Nun wäre es aber doch nützlich herauszufinden, welcher Philosophie sich Basilius bei seiner auch für die Trinität geltenden Scheidung von zugrundeliegender οὐσία und hinzutretenden Eigentümlichkeiten bedient. Zu einem sicheren Ergebnis kann man aber erst dann gelangen, wenn die gesamte zeitgenössische philosophische Literatur verglichen ist, eine Arbeit, die hier nicht geleistet werden kann. Aber einige Hinweise sind wohl möglich, sobald noch einige Texte des Basilius vorgestellt sind. In adv. Eunomium II 4 heißt es :
„Des Petrus und Paulus und überhaupt aller Menschen Namen sind zwar verschieden, ihrer aller οὐσία aber ist eine. Deshalb sind wir in den meisten (Merkmalen ?) identisch miteinander und unterscheiden uns, der eine vom anderen, allein in den Eigentümlichkeiten, die an jedem einzelnen haften. Daher bezeichnen die Namen auch nicht die οὐσία, sondern die Eigentümlichkeiten, die den einzelnen charakterisieren. Wenn wir also ‚Petrus' hören, erkennen wir nicht seine οὐσία aus dem Namen (mit οὐσία meine ich aber jetzt das stoffliche Substrat (τὸ ὑλικὸν ὑποκείμενον), das der Name keineswegs bezeichnet), sondern erhalten den Begriff der Eigentümlichkeiten, die an ihm gesehen werden [57]".
Diese Bestimmung der οὐσία des Menschen als eines ὑλικὸν ὑποκείμενον findet sich auch in adv. Eunomium I 15 : „... Welches ist die οὐσία Adams und welches ist seine Natur ?... Nicht die Weise der Hypostasierung suche ich jetzt, sondern gerade das stoffliche Substrat (τὸ ὑλικὸν ὑποκείμενον) des Menschen... [58]".
Um es gleich vorwegzunehmen : Gregor scheint mit dieser Definition seines Bruders sehr wenig einverstanden gewesen zu sein. Er macht das gerade Gegenteil daraus und zitiert : „mit οὐσία meine ich aber jetzt *nicht* das stoffliche Substrat [59]". Von seiner Position aus ist diese Korrektur verständlich und notwendig; für ihn ist das „stoffliche Substrat" der Leib des Menschen, und der kann natürlich nicht mit dem Wesensbegriff zusammenfallen [60].
Aber was hat man sich nun unter der οὐσία als dem stofflichen Substrat bei Basilius vorzustellen ? Wenn sie nicht aristotelisch zu verstehen ist, dann vielleicht platonisch ?
Das hat in der Tat J. Lebon gemeint, und darin hat sich ihm A.-M. Ritter weitgehend angeschlossen. J. Lebon interpretiert die οὐσία der Kappadozier als die real existierende platonische Idee [61]. Nachdem er sein Material für Basilius ausgebreitet hat, beruft er

55. Greg. Nyss., *ex comm. not.* (III/I 29, 17-20 Jaeger).
56. Greg. Nyss., *c. Eunom.* III 5 (II 169, 10-170, 12 Jaeger).
57. *adv. Eunom.* II 4 (*PG* 31, 577 C-D).
58. *adv. Eunom.* I 15 (*PG* 31, 548 A).
59. Greg. Nyss., *c. Eunom.* III 5 (II 168, 2-3 Jaeger). Auf diese Stelle hat D. L. Balás in seiner Communication hingewiesen : *The Unity of Human Nature in Basil's and Gregory of Nyssa's Polemics against Eunomius*, Sixth International Conference on Patristic Studies, Oxford, 6-11 September 1971. Nach den Erkundigungen von P. Balás sind beide Stellen textkritisch hinreichend gesichert.
60. Vgl. Greg. Nyss., *de mortuis* (IX 52, 19-22 Jaeger) : ... οὐχ ὁ αὐτός ἐστι τῷ χθιζῷ ὁ σήμερον ἄνθρωπος κατὰ τὸ ὑλικῶς ὑποκείμενον, ἀλλά τι πάντως αὐτοῦ διὰ παντὸς νεκροῦται... καὶ ἐκβάλλεται καθάπερ οἰκίας τινὸς τῆς τοῦ σώματος λέγω κατασκευῆς...
61. J. Lebon, *Le sort du „consubstantiel" nicéen II* : *RHE* 48 (1953) bes. 649-655, hier 652. — Die Mängel der Analyse von J. Lebon machen sich sämtlich in dem unausgeglichenen Urteil der Untersuchung „Zum Homousios von Konstantinopel" von A.-M. Ritter (*Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol*, Exkurs IV, S. 270-293) bemerkbar. Ritter, der nach seinem eigenen Zeugnis „wesentliche Anregungen ... dem genannten

sich auf die Evidenz eines Vergleichs dieser Texte mit einem Abriß der platonischen Ideenlehre aus dem Grundriß der Geschichte der Philosophie von Ueberweg-Praechter (pp. 651-652). Das kann schwerlich genügen, die Methode ist zu pauschal. Auch der Verweis auf den „extremen Realismus" in der Auffassung der οὐσία in den Schriften ex communibus notionibus und quod non sint tres dei des Gregor von Nyssa (pp. 653-654), beweist für Basilius nichts. Schon die Voraussetzung, daß bei den Kappadoziern ein einheitliches Verständnis der οὐσία gegeben sei, trifft nicht zu; aber auch davon abgesehen, ist die seit J. Rupp (1834) in fast allen Monographien und besonders philosophie-und dogmengeschichtlichen Handbüchern und Lexika anzutreffende Behauptung des extremen Begriffsrealismus Gregors nicht haltbar, wie noch deutlich werden wird [62]. Was Basilius betrifft, so stützt J. Lebon seine Interpretation gerade auf den zitierten Text aus adv. Eunomium II 4 und eine Passage aus der ep. 52.1, in der von dem rechten und falschen Verständnis des ὁμοούσιος die Rede ist.

Die in der Sache des Paulus von Samosata zusammengekommen seien, heißt es da, hätten das Wort ὁμοούσιος verworfen in der Meinung, es erwecke die Vorstellung einer οὐσία und der (Stücke), die aus ihr stammen, so daß die zerstückelte οὐσία die Bezeichnung ὁμοούσιος denen mitteile, in die sie auseinandergerissen wurde. „Dieses Argument mag zwar beim Kupfer und den Münzen, die aus ihm geschlagen werden, einen Sinn haben, bei Gott-Vater aber und Gott-Sohn gibt es keine frühere οὐσία noch eine, die über beiden steht (οὐκ οὐσία πρεσβυτέρα οὐδ' ὑπερκειμένη ἀμφοῖν θεωρεῖται) [63]". J. Lebon schließt: „Dans ce que nous avons lu chez saint Basile touchant l'homoousie des monnaies de bronze, l'homoousie de Pierre et Paul et de tous les hommes, l'influence de cette doctrine platonicienne des idées nous semble apparaître manifestement. Le bronze, l'argile, cette οὐσία πρεσβυτέρα et ὑπερκειμένη, c'est bien l'idée platonicienne avec toute sa réalité objective et son rapport de communauté, sa κοινωνία dans les êtres particuliers..." (p. 652). In Analogie zu der realen Existenz der numerischen einen menschlichen οὐσία sei auch die göttliche οὐσία von den Kappadoziern im Sinne der platonischen Philosophie verstanden worden (p. 654).

Wird man auch ohne Zögern zustimmen, daß die Bronze, aus der die Geldstücke geprägt werden, kein abstrakter Begriff ist, sondern real existiert, so kann man sie doch unmöglich mit der platonischen Idee gleichsetzen. Der Abriß der platonischen Ideenlehre, den J. Lebon aus Ueberweg-Praechter zitiert, belegt das hinreichend. Die platonische Idee ist eben gerade nicht das veränderliche, den Sinnen zugängliche, stoffliche Ding, sondern die außerhalb der wahrnehmbaren Dinge, getrennt von ihnen, unveränderlich in sich selbst ruhende, einfache Wesenheit, an der die Dinge nur unvollkommen teilhaben. Eine Uminterpretation, wie sie J. Lebon vornimmt, ist nicht möglich. Auch ist zu beachten, daß Basilius einen Vergleich der οὐσία der Bronze mit der Gottes ausdrücklich ablehnt. Deshalb bleibt es auch fraglich, ob man den οὐσία-Begriff der Bronze mit dem οὐσία-Begriff des Menschen als ὑλικὸν ὑποκείμενον ohne weiteres parallel setzen darf, denn

Artikel von J. Lebon" verdankt (272²), interpretiert ebenfalls den kappadozischen οὐσία-Begriff ohne Differenzierungen „im Sinne des platonischen Realismus" (275¹. 286-291); gleichwohl läßt seine umfassende Darstellung des Materials und Forschungsstandes die Vielschichtigkeit des Problems gut erkennen. Da Ritter jedoch den Argumenten von J. Lebon kein neues hinzufügt, erübrigt es sich, auf ihn in diesem Zusammenhang näher einzugehen. — Wenig Schwierigkeiten, die philosophische Quelle der kappadozischen Trinitätsaussagen anzugeben, hatte A. v. Harnack: „Diese Männer... waren Platoniker, und sie haben sich wieder unbefangen selbst für ihre Trinitätslehre auf Plato berufen." (*Lehrbuch der Dogmengeschichte II*, ⁴1909, 266). Leider teilt Harnack nicht mit, wo sie das getan haben.

62. J. Rupp, *Gregor's, des Bischofs von Nyssa, Leben und Meinungen* (Leipzig 1834) 136. 150f. 164f. — Eine Aufzählung aller der Forscher, die an dieser These mitgebaut haben, und gar eine Auseinandersetzung mit ihnen liegt außerhalb des Rahmens dieses Beitrags. Man findet sie in meiner im Druck befindlichen Dissertation: „Die Einheit des Leibes Christi bei Gregor von Nyssa. Untersuchungen zum Ursprung der physischen Erlösungslehre".

63. Basil., *ep.* 52. 1, 28-36 (I 134-135 Courtonne); vgl. *adv. Eunom.* I 19 (*PG* 29, 556 A); *hom.* 24. 4, *c. Sabell., Arium, Anhom.* (*PG* 31, 605 B); *ep.* 361, 20-22, *an Apol.* (III 221 C).

mit Hilfe des zweiten wird der Begriff der göttlichen οὐσία erläutert. Man muß also ernsthaft fragen, ob das ὑλικὸν ὑποκείμενον des Menschen als solches real existiert, denn in diesem Falle geriete Basilius in eben das Dilemma, gegen das er sich in ep. 52.1 und an den parallelen Stellen verwahrt. Nun erklärt aber Basilius seinen Begriff von der menschlichen οὐσία noch näher, indem er es mit einem Schriftwort illustriert : „Aus Lehm bist du gebildet, heißt es, so wie auch ich (*Job* 33, 6) : dieses Wort bezeichnet nichts anderes als das ὁμοούσιον aller Menschen [64]". Dies entspricht dem oben zitierten Text aus adv. Eunomium II 19 über die Homoouseität des Töpfers mit dem Ton und des Schiffsbauers mit dem Holz. Wenn Basilius unter dem „Lehm" die konkrete Masse versteht, ist nicht mehr einzusehen, wie er die Annahme einer Teilung einer zuvor vorhandenen Stoffmenge noch ausschließen will. Man muß allerdings damit rechnen, daß er nicht konsequent blieb. Er ist kein Systematiker, der ein Lehrgebäude von einigen Prinzipien aus folgerichtig durchkonstruiert. Aber gibt es vielleicht doch die Möglichkeit einer anderen Interpretation, mit der ein Widerspruch ausgeschlossen wird? Die einzelnen Menschen werden ja nicht aus einer vorhandenen Lehmmasse gefertigt. Wie aber wäre die οὐσία als ὑλικὸν ὑποκείμενον zu verstehen, wenn sie als solche nicht existiert?

Es ist an der Zeit, kurz die Gründe vorzutragen, die dafür sprechen, daß Basilius die οὐσία weithin im stoischen Sinn verstanden hat. A. Grillmeier hat, m. W. bisher als einziger, aber im Anschluß an Erwägungen von L. I. Scipioni, darauf hingewiesen, daß die Analyse des individuellen Seins bei den Kappadoziern, und namentlich bei Basilius stoisch sein könnte, wobei er für diesen die „ep. 38", die Homilie 24 und die ep. 236 in näheren Betracht zieht. Die Zuschreibung der „ep. 38" an Basilius hat A. Grillmeier später korrigiert, wie aus einer Notiz bei Mühlenberg zu entnehmen ist [65]. Wie steht es also mit der stoischen Logik? Wir bewegen uns bei diesen Überlegungen auf einem sehr schwierigen Gebiet. Endgültige Sicherheit wird sich nicht nur deshalb nicht gewinnen lassen, weil es für das Bewußtsein der Alten eigentlich nur *eine* Logik gab, wie J. Mau betont hat, man also in dieser Hinsicht eher von verschiedenen Schriften peripatetischer und stoischer Philosophen zur Logik als von peripatetischer oder stoischer Logik sprechen kann, sondern vor allem auch auf Grund der Quellenlage : es ist uns keine einzige Schrift eines stoischen Philosophen zur Logik überliefert, diese muß vielmehr mühsam „aus doxographischen, polemischen und eklektischen Quellen" rekonstruiert werden, wobei Sextus Empiricus der zuverlässigste Gewährsmann ist und Diogenes Laërtius noch relativ gute Informationen liefert [66]. Gleichwohl wird von niemandem bestritten, daß „die Ansatzpunkte für die Logik des Aristoteles und die des Chrysipp... grundsätzlich verschiedene" sind [67], und auch Galen, anhand dessen Institutio logica, in der aristotelische und stoische Logik gleichberechtigt nebeneinander dargestellt werden, J. Mau aufzuzeigen sucht, daß es „im Altertum durchgängig eine logische Schulung" gab, „die den Vertretern aller philosophischen Richtungen gemeinsam war", kennt, wenn auch nicht einen Gegensatz, so doch einen Unterschied zwischen den logischen Schulen [68]. Auch ist zu beachten, daß die einheitliche Auffassung der Logik in der Spätantike sich vor allem auf die Syllogistik bezieht, die hier außer Betracht bleiben kann.

64. *adv. Eunom.* II 4 (*PG* 29, 580 B).

65. A. GRILLMEIER, *Das Scandalum oecumenicum des Nestorius in kirchlich-dogmatischer und theologiegeschichtlicher Sicht* : *Scholastik* 36 (1961) 321-356, hier 341 ff., mit Bezug auf L. I. SCIPIONI, *Ricerche sulla Cristologia del „Libro di Eraclide" di Nestorio* = Paradosis 11 (Fribourg 1956) 45-67 und 98-109. Daß Grillmeier die „*ep.* 38" nun als eine Abhandlung Gregors betrachtet, ersieht man aus E. MÜHLENBERG, Die *Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa. Gregors Kritik am Gottesbegriff der klassischen Metaphysik* = FKDG 16 (Göttingen 1966) 134^4.

66. J. MAU, *Stoische Logik.* Ihre Stellung gegenüber der Aristotelischen Syllogistik und dem modernen Aussagenkalkül : Hermes 85 (1967) 147-158, hier 149-150; vgl. B. MATES, *Stoic Logic* (Berkeley and Los Angeles-London 1953) 8-10 : *Sources for Stoic Logic.*

67. J. MAU 148.

68. J. MAU 156-158, Zitat 158. — GALEN, *de libris propriis* 11 (XIX 40 K) = *SVF* II 46.

Wie sieht also die stoische Analyse des Allgemeinbegriffs aus? Durch eine fortgesetzte Teilung, Unterteilung und kontradiktorische Teilung gelangen die Stoiker zu einer Abfolge von Gattungs-und Artbegriffen, die bis zu einem höchsten und allgemeinsten Gattungsbegriff aufsteigt, der Gattung für alle seine Arten ist, selbst aber keine Gattung über sich hat, und bis zu einem letzten Artbegriff hinabsteigt, der keine Art mehr unter sich hat [69]. Dabei scheint in der älteren Stoa der Begriff des Seienden (τὸ ὄν) als der oberste Gattungsbegriff bezeichnet worden zu sein. Weil aber nur Körperliches seiend ist, die Begriffe aber unkörperlich und nichtseiend sind, galt später das „Etwas" (τὸ τί) als allgemeinster Gattungsbegriff über dem Körperlichen und Unkörperlichen [70]. Diogenes Laërtius VII 60.61 gibt in seinem Bericht auch gleich die Beispiele, die die Sache einleuchtender machen: „Gattung ist die Zusammenfassung mehrerer und untrennbarer (oder: unaufhebbarer) Denkinhalte, z. B. Lebewesen; denn dies umfaßt die besonderen Lebewesen... Art ist das, was von der Gattung umfaßt wird, wie vom ‚Lebewesen' der Mensch umfaßt wird. Allgemeinste (γενικώτατον) Gattung ist, was Gattung ist, aber keine Gattung (über sich) hat, nämlich das Seiende (τὸ ὄν); speziellste (εἰδικώτατον) Art ist, was Art ist, aber keine Art (unter sich) hat, z. B. Sokrates. Teilung (διαίρεσις) ist die Trennung der Gattung in die nächsten Arten, z. B. der Lebewesen in die vernunftbegabten und vernunftlosen. Gegenteilung (ἀντιδιαίρεσις) ist die Trennung der Gattung in die Art nach dem Gegensatz, etwa der Verneinung, z. B.: von den Seienden sind die einen gut, die anderen nicht gut. Unterteilung ist die der Teilung folgende Teilung, z.B. ... von den Nicht-Guten sind die einen schlecht, die anderen gleichgültig... [71]".

Bemerkenswert ist vor allem dies, daß der Seinsbegriff — im Gegensatz zu Aristoteles — oberste Gattung ist, die von ihren Arten univok ausgesagt wird, und daß die Differenzen, Eigentümlichkeiten und Individualbezeichnungen Arten sind. „Sokrates" ist die speziellste Art! Dies wird von Sextus Empiricus der Sache nach bestätigt, auch er berichtet von der stoischen Aufteilung in oberste Gattungen und unterste Arten. „Barbar" und „Hellene" z. B. gelten als Art der Gattung „Mensch" [72]. Der Begriff erscheint als Resultat der Addition von Merkmalen, die durch fortgesetzte Teilung gewonnen werden. So ist z. B. der „Mensch" nach den Stoikern, wie Sextus Empiricus sagt, die Summe (ἄθροισμα, σύνοδος) aus „Lebewesen", „vernunftbegabt", „sterblich" usw. [73]. Die Gattung steht dabei als Summand den Differenzen und Eigentümlichkeiten gleich. Sie ist die von der προσηγορία bezeichnete „gemeinsame Qualität" (κοινὴ ποιότης, z. B. „Mensch", „Pferd") im Unterschied zur „eigentümlichen Qualität" (ἰδία ποιότης, z. B. „Diogenes", „Sokrates"), die vom ὄνομα bezeichnet wird und sich aus der Gesamtsumme der Merkmale ergibt [74].

Der Vergleich mit der tabula logica des Basilius in de spiritu sancto c. 17 zeigt eine weitgehende Übereinstimmung. Die διαίρεσις der Allgemeinbegriffe läuft von der obersten Gattung, der οὐσία, über die jeweils „spezielleren" (εἰδικώτερα) hinab bis zum εἰδικώτατον, das nicht etwa wie bei Porphyrius die Art „Mensch" ist, sondern „der einzelne", Petrus,

69. Vgl. C. Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande.* 1 Bd. (Leipzig 1855 = Nachdruck Graz 1955) 420-426, bes. 422-424, mit Nachweisen, die im Folgenden verwendet sind.

70. Siehe C. Prantl I 426-428; E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung* III 1 (Leipzig [5]1923 = Nachdruck Darmstadt 1963) 94-95, mit weiteren Belegen (vgl. z. B. *SVF* II 329.332); M. Pohlenz, *Die Stoa* I 64-65. II 37; J. M. Bocheński, *Formale Logik* 130 (Nr. 19.17; 19.18).

71. Diogenes Laërt. VII 60.61: γένος δέ ἐστι πλειόνων καὶ ἀναφαιρέτων ἐννοημάτων σύλληψις, οἷον Ζῷον· τοῦτο γὰρ περιείληφε τὰ κατὰ μέρος ζῷα.

Εἶδος δέ ἐστι τὸ ὑπὸ τοῦ γένους περιεχόμενον, ὡς ὑπὸ τοῦ ζῴου ὁ ἄνθρωπος περιέχεται· γενικώτατον δέ ἐστιν ὃ γένος ὂν γένος οὐκ ἔχει, οἷον τὸ ὄν· εἰδικώτατον δέ ἐστιν ὃ εἶδος ὂν εἶδος οὐκ ἔχει, ὥσπερ ὁ Σωκράτης.

Διαίρεσις δέ ἐστι γένους ἡ εἰς τὰ προσεχῆ εἴδη τομή, οἷον Τῶν ζῴων τὰ μέν ἐστι λογικά, τὰ δὲ ἄλογα· ἀντιδιαίρεσις δέ ἐστι γένους εἰς εἶδος τομὴ κατὰ τοὐναντίον, ὡς ἂν κατ' ἀπόφασιν, οἷον Τῶν ὄντων τὰ μέν ἐστιν ἀγαθά, τὰ δ' οὐκ ἀγαθά· ὑποδιαίρεσις δέ ἐστι διαίρεσις ἐπὶ διαιρέσει, οἷον Τῶν ὄντων τὰ μέν ἐστιν ἀγαθά, τὰ δ' οὐκ ἀγαθά, καὶ Τῶν οὐκ ἀγαθῶν τὰ μέν ἐστι κακά, τὰ δὲ ἀδιάφορα.

72. Sextus Emp., *Pyrrhon. hypot.* I 138; *adv. mathem.* VII 246.

73. Sextus Emp., *adv. mathem.* VII 276-280

74. Vgl. Diogenes Laërt. VII 58; dazu B. Mates, *Stoic Logic* 17. Zum Ganzen: C. Prantl I 424-425.

Paulus. „Mensch" in de spiritu sancto c. 17 ist noch Gattung der Arten „Mann" (und „Frau") [75].

Die Übereinstimmung tritt noch deutlicher zutage, wenn man die sog. stoischen Kategorien, die „obersten Gattungen des Seienden", in den Vergleich miteinbezieht. Zwar haben wir für sie nur zweitrangige Quellen, und die Logiker wagen deshalb kein Urteil über ihre eigentliche Bedeutung und Stellung innerhalb des Systems, gleichwohl gewähren die vorhandenen, im wesentlichen gleichlautenden Zeugnisse hinreichende Sicherheit und helfen mit, das Denken des Basilius aufzuhellen. Die Frage, ob man es hierbei mit genuiner stoischer Lehre zu tun habe oder mit etwas, das sich Spätere als Lehre der Stoa zurechtlegten, ist in diesem Zusammenhang zweitrangig [76].
Nach Simplicius führen die Stoiker vier oberste Gattungen auf, die jedem Seienden zukommen: das Substrat oder Subjekt (ὑποκείμενον), das Wiebeschaffene oder die Qualität (ποιόν), das sich in bestimmter Weise Verhaltende (πῶς ἔχον) und das in bestimmter Weise in bezug auf etwas sich Verhaltende (πρός τί πως ἔχον) [77]. Die beiden letzten können hier außer Betracht bleiben, weil sie die „wechselnden, bloß zufälligen Eigenschaften" sind im Unterschied zur wesentlichen Qualität [78]. Substrat und Qualität ergeben zusammen das konkrete Seiende in seiner wesentlichen Ausformung. Das Substrat (ὑποκείμενον) in seiner ersten Bedeutung ist die gänzlich unbestimmte, qualitätslose Materie, die ἄποιος ὕλη, auch erste Materie (πρώτη ὕλη) im Unterschied zum bereits qualitativ bestimmten Stoff; sie liegt den Qualitäten zugrunde und erhält sich in ihrem Wechsel. Die Stoiker setzen sie mit der οὐσία gleich. Sie bedarf der Qualität (ποιόν), in der die artbildende Kraft liegt, um zur qualitativ bestimmten Materie zu werden. Das ποιόν wird geschieden in das κοινῶς ποιόν und das ἰδίως ποιόν. Das κοινῶς ποιόν bringt eine allgemeine Qualifizierung der qualitätslosen Materie, das ἰδίως ποιόν eine eigentümliche Qualifizierung der schon allgemein qualifizierten Materie; letzteres ist die dauernde, wesentliche qualitative Bestimmtheit eines Seienden, wodurch es von allen anderen bleibend unterschieden ist. (Die weiteren Unterscheidungen des ποιόν können hier beiseite gelassen werden). Das allgemein und eigentümlich Qualifizierte heißt auch Substrat im zweiten Sinn (δεύτερον ὑποκείμενον).

Die Belege : Dexippus und Simplicius überliefern, im wesentlichen gleichlautend, einen Text, aus dem dies hervorgeht. So sagt Porphyrius bei Simplicius : „Das Substrat ist nicht nur nach den Stoikern, sondern auch nach den Alten doppelt : die qualitätslose Materie, die Aristoteles potentiell nennt, ist die erste Bedeutung des Substrats; in seiner zweiten Bedeutung ist es die Qualität, die gemeinsam oder eigentümlich subsisitert (ὃ κοινῶς ποιὸν ἢ ἰδίως ὑφίσταται); Substrat ist nämlich das Erz und Sokrates für das, was ihnen zukommt oder von ihnen ausgesagt wird" [79].

Die qualitätslose, ungeformte, erste Materie ist das körperliche, „ausgedehnte und darum raumfüllende Substrat, von dem alle bestimmten Körper Differenzierungen darstellen. Die Materie ist... das, was übrig bleibt, wenn wir von den einzelnen Körpern jede Besonderheit hinwegdenken, der allgemeine Gattungsbegriff des (physischen) Körpers...". Sie ist erste Gattung, „der Inhalt des allgemeinsten Gattungsbegriffs von realen Dingen" [80].

75. Siehe oben S. 470.

76. Vgl. B. MATES, *Stoic Logic* 18; J. M. BOCHEŃSKI, *Forma..e Logik* 130-131. M. MIGNUCCI, *Il significato della logica stoica* = Science filosofiche 1 (Bologna 1965) 88-103. — Die Quellen, vor allem PLOTIN und SIMPLICIUS, sind aufgeführt bei C. PRANTL I 428-437, und E. ZELLER III 1, 95-105; s. auch M. POHLENZ, *Die Stoa* I 69-70 (II 39-41).

77. SIMPLICIUS, *in Arist. categ.* (66, 32-67, 2 Kalbfleisch) = SVF II 369; vgl. PLOTIN, *Enn.* VI, 1,25 = SVF II 371. Übersetzung teilweise nach J. M. BOCHEŃSKI, *Formale Logik* 130.

78. C. BAEUMKER, *Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie* (1890. Nachdruck Frankfurt/M. 1963) 347; vgl. C. PRANTL I 431; E. ZELLER III 1, 98 *Anm.* 1; M. POHLENZ II 39.

79. SIMPLICIUS, *in Arist. categ.* (48, 11-16 Kalbfleisch); vgl. DEXIPPUS, *in Arist. categ.* (23, 25-30 Busse) = SVF II 374.

80. C. BAEUMKER 336, mit Verweis auf PLOTIN, *Enn.* II, 6, 2; vgl. 330-339 zur Begründung dieser Aussagen; siehe insbesondere ARIUS DIDYM., *Fr. phys.* 20 (457, 25 ff. Diels, Doxogr.) für ZENO : Οὐσίαν δὲ εἶναι τὴν τῶν πάντων πρώτην ὕλην... = SVF I 87; für POSEIDONIUS bei ARIUS

Zugleich ist sie die Substanz der Dinge (οὐσία) und „das erste Seinde (τὸ ὄν)“ [81]. Während Aristoteles die Grundlage der Substanz in der ideellen Form sieht und deswegen „so viele Arten von Substanzen annehmen“ muß, „als es begrifflich verschiedene Formen gibt“, lehrt die Stoa „mit der Einheit der Materie auch die Einheit der Substanz. Es gibt... nur eine einzige all den zahllosen qualitativ verschiedenen Dingen gemeinsame Weltsubstanz. Die Materie ist nicht *eine* Substanz, sondern als oberste, alles befassende Gattung ist sie *die* Substanz“ [82]. Diese οὐσία — ὕλη ist das ὑποκείμενον im ersten Sinn. Seine Qualifizierung erhält das bestimmungslose Substrat von der zweiten Gattung („Kategorie“), der Qualität (ποιόν). Dadurch gewinnt die ungeformte Materie reale Existenz (ὑπόστασις). Materie und Qualität zusammen ergeben das konkrete Ding [83]. Ist die hinzutretende Qualität generell (κοινῶς ποιόν), so erhalten wir die Gattung oder Art (Mensch, Pferd, Erz), ist sie eigentümlich (ἰδίως ποιόν), so erhalten wir das Individuum (Sokrates, Diogenes) [84]. Dieses ist also das Ergebnis aus Substrat + genereller Qualität + eigentümlicher Qualität. Alle diese Seinskonstitutiva sind materiell. Das Substrat ist der feinste materielle Träger der materiellen Qualtitäten (die als Pneumaströmungen gelten).

Kehren wir zu Basilius zurück. Ganz im Sinne der erläuterten stoischen Auffassung des aus Substrat und Qualitäten zusammengesetzten konkreten Seienden spricht er in der Homilie I 8 zum Hexaemeron von der qualitätslosen Natur oder οὐσία als dem Substrat und den die οὐσία auffüllenden Qualitäten und erklärt in der Homilie VI 3 grundsätzlich, daß alles Zusammengesetzte in die mit dem Substrat identifizierte aufnehmende οὐσία und die zu ihr hinzutretende Qualität geschieden werde [85]. Dasselbe Schema scheint nun auch bei den oben (S. 472 ff.) angeführten Texten aus adv. Eunomium zur Bestimmung des Verhältnisses von gemeinsamer οὐσία und Individuum (Hypostase) verwendet worden zu sein. Aus der Zusammenfügung (συμπλοκή) der gemeinsamen οὐσία und der charakterisierenden Eigentümlichkeiten (hier ἰδιώματα, ἰδιότητες) gewinnen wir die Erkenntnis der Wahrheit, nämlich die Erkenntnis der Hypostasen, heißt es adv. Eunomium II 28; dabei kommt — man vergleiche dazu die stoischen Texte! — eine Teilung der οὐσία durch die oft kontradiktorisch einander entgegengesetzten Qualitäten zustande [86]. Vor allem findet die vom aristotelischen Standpunkt aus so merkwürdige Aussage über die Einheit der οὐσία bei Vernunftbegabten und Vernunftlosen, ja sogar bei den toten Körpern (Ton, Holz, adv. Eun. II 19) und den Menschen ihre zwanglose Erklärung, wenn man annimmt, daß Basilius hierbei die stoische Seinsanalyse im Kopf hat. Die eine οὐσία, die den Quali-

Didym., a.a.O. siehe oben *Anm.* 19; vgl. Diogenes Laërt. VII 134.137. 150; SVF I 86.88.II 309.316-318. 325.326; siehe auch M. Pohlenz, *Die Stoa* I 66.II 38.

81. C. Baeumker 336-337, mit Verweis auf Numenius bei Euseb., *praep. ev.* XV, 17 = fr. 12 (Leemans), und Plotin, *Enn.* VI, 1, 27-28 = SVF II 314.319; für Substanz s. vorherige *Anm.*; vgl. auch H. Dörrie, Ὑπόστασις 49-51.

82. C. Baeumker 337-338, mit Verweis auf M. Aurelius XII 30 : μία οὐσία κοινή, κἂν διείργηται ἰδίως ποιοῖς σώμασι μυρίοις; Calcidius c. 292 = SVF I 88; Plotin, *Enn.* VI, 1, 25 = SVF II 373; vgl. E. Zeller III 1, 95-96.

83. Plotin, *Enn.* VI, 1, 26, 18 f. = SVF II 315 : πᾶν σῶμα ἐξ ὕλης καὶ ποιότητος; vgl. M. Pohlenz II 38; E. Zeller III 1, 96 Anm. 4 und 99 Anm. 2, mit weiteren Belegen. H. Dörrie, Ὑπόστασις 49-51. — Zum Unterschied von ποιόν, das jegliche Qualität, und ποιότης, die nur die wesensbildenden Eigenschaften bezeichnet, siehe Simpl., *in Arist. categ.* (212, 7-213, 1 Kalbfleisch) = SVF II 390; vgl. C. Prantl I 431; E. Zeller III 1, 97 Anm. 1; M. Pohlenz II 39 (zu I 69).

84. Vgl. Simpl., *in Arist. categ.* (222, 30-33 Kalbfleisch) = SVF II 378 : Οἱ δὲ Στωικοὶ τὸ κοινὸν τῆς ποιότητος τὸ ἐπὶ σωμάτων λέγουσι διαφορὰν εἶναι οὐσίας οὐκ ἀποδιαληπτὴν καθ' ἑαυτήν, ἀλλ' εἰς (ἓν) ἐννόημα (Pohlenz II 39-40) καὶ ἰδιότητα ἀπολήγουσαν..., vgl. SVF II 390. — Syrian., *in Arist. metaph.* = SVF II 398 : καὶ οἱ Στωικοὶ δὲ τοὺς κοινοὺς ποιοὺς πρὸ τῶν ἰδίως ποιῶν ἀποτίθενται. — Die Belege für die Beispiele s. oben *Anm.* 74 und 79. — Zum Ganzen : C. Prantl I 430-433; C. Baeumker 346 f.; E. Zeller III 1, 95-101; M. Pohlenz I 69. II 39-40.

85. *hex.* I 8 (120 Giet) : Τὰ αὐτὰ δὲ ταῦτα καὶ περὶ τῆς γῆς συμβουλεύωμεν ἑαυτοῖς, μὴ πολυπραγμονεῖν αὐτῆς τὴν οὐσίαν ἥτις ποτέ ἐστι, μηδὲ κατατρίβεσθαι τοῖς λογισμοῖς αὐτὸ τὸ ὑποκείμενον ἐκζητοῦντας, μηδὲ ζητεῖν τινα φύσιν ἔρημον ποιοτήτων, ἄποιον ὑπάρχουσαν τῷ ἑαυτῆς λόγῳ, ἀλλ' εὖ εἰδέναι, ὅτι πάντα τὰ περὶ αὐτὴν θεωρούμενα εἰς τὸν τοῦ εἶναι κατατέτακται λόγον, συμπληρωτικὰ τῆς οὐσίας ὑπάρχοντα.
hex. VI 3 (336 Giet) : Καὶ μηδενὶ ἄπιστον εἶναι δοκείτω τὸ εἰρημένον, ὅτι ἄλλο μέν τι τοῦ φωτὸς λαμπρότης, ἄλλο δέ τι τὸ ὑποκείμενον τῷ φωτὶ σῶμα. Πρῶτον μὲν οὖν ἐκ τοῦ τὰ σύνθετα πάντα οὕτω παρ' ἡμῶν διαιρεῖσθαι, εἴς τε τὴν δεκτικὴν οὐσίαν, καὶ εἰς τὴν ἐπισυμβᾶσαν αὐτῇ ποιότητα. Vgl. II 2.3 (142-150 Giet).

86. Siehe oben S. 472 f. zu *adv. Eunom.* II 28; S. 477 zu Diogenes Laërt. VII 60.61.

täten als Substrat zugrundeliegt, läßt sich am einfachsten als die stoische ungeformte Materie verstehen, die das erste Substrat und das ursprüngliche Sein und die Substanz (οὐσία) aller qualitativ bestimmten Dinge bildet [87]. Die von Basilius in adv. Eunomium II 28 aufgezählten Qualitäten (geflügelt, mit Füßen versehen, zu Wasser, zu Lande, vernunftbegabt, vernunftlos) entsprechen dabei dem stoischen κοινῶς ποιόν, der allgemeinen Eigenschaft, die zusammen mit dem Substrat die Gattung oder Art ergeben, die als solche ja noch nicht existieren. (Es existiert nur die Hypostase, das zusätzlich durch das ἰδίως ποιόν qualifizierte, konkrete, einzelne Seiende). Hier scheint nun auch der Schlüssel zur Interpretation des stofflichen Substrats (ὑλικὸν ὑποκείμενον) zu liegen, als das Basilius, adv. Eunomium I 15 und II 4, die menschliche οὐσία bestimmt [88]. Existiert es (als solches) oder existiert es nicht? Vergleicht man die Definitionen des Basilius : οὐσία = ὑλικὸν ὑποκείμενον und der Stoa : οὐσία = ἄποιος ὕλη = πρῶτον ὑποκείμενον, so legt sich eine Identifizierung nahe. Konsequenterweise müßte man dann sagen, daß das stoffliche Substrat der menschlichen οὐσία als solches nicht existiert. Aber nun hat Basilius das stoffliche Substrat des Menschen mit dem Lehm gleichgesetzt, aus dem der Mensch nach der Schrift gebildet wurde, und das scheint einer Gleichsetzung mit der qualitätslosen Materie zu widersprechen [89]. Hier bietet sich folgende Lösung an : man könnte dies im Sinne des stoischen κοινῶς ποιόν, des generell Qualifizierten (der Gattung) verstehen, das als zweites Substrat gilt und für das als Beispiele in den oben aufgeführten Texten „Mensch", „Pferd", „Erz" genannt werden. Für sich genommen existieren diese nicht, sondern können nur gedanklich von den konkret verwirklichten Einzeldingen abgehoben werden [90]. Der „Lehm" bei Basilius entspräche dann etwa dem „Erz". in den stoischen Beispielen. Vielleicht war es nur die vorgegebene Aussage der Schrift, die Basilius zu dieser uns so verwirrenden Illustration bewogen hat.

Trifft die hier vorgetragene Interpretation der basilianischen οὐσία zu, so muß man davon ausgehen, daß es für Basilius nur *eine* οὐσία aller Dinge des Kosmos gibt, aber, dies ist nun gleich hinzuzufügen, während für die Stoa im Begriff des Kosmos auch der Gottes eingeschlossen ist, weil Gott und Kosmos identisch sind, also beiden auch dieselbe οὐσία zugrundeliegt [91], sind für Basilius als christlichen Theologen Gott und Kosmos scharf getrennt, und ihre οὐσίαι sind grundsätzlich und unversöhnlich verschieden. Basilius kennt *eine* οὐσία aller *geschaffenen* Dinge — alle wahrnehmbaren Körper haben *eine* οὐσία [92] — und *eine* οὐσία Gottes. Auf sie wendet er aber ebenfalls das Schema der stoischen Seinsanalyse von Substrat und Qualitäten an. In adv. Eunomium II 28 kann mann das erschließen, weil er hier den Begriff der göttlichen οὐσία mit dem der geschöpflichen οὐσία ὑποκειμένη erläutert; in adv. Eunomium I 19 ist es klar ausgesprochen :

„Wenn aber jemand die gemeinsame οὐσία so auffaßt, daß der Begriff des Seins (τὸν τοῦ εἶναι λόγον) bei beiden ein und derselbe ist, so daß, angenommen der Vater würde dem Substrat nach (τῷ ὑποκειμένῳ) als Licht begriffen, auch die οὐσία des Eingeborenen als Licht bekannt wird, und daß eben der Begriff des Seins, den jemand für den Vater abgäbe, auch für den Sohn angewendet wird — wenn also so die gemeinsame οὐσία aufgefaßt wird, dann nehmen wir es an und werden sagen, daß dies unser Dogma sei. Denn danach ist die Gottheit eine, da nämlich gemäß dem Begriff der οὐσία die Einheit erkannt wird, so daß der Zahl und den Eigentümlichkeiten nach, die beide charakterisieren, der Unterschied vorhanden ist , im Begriff der Gottheit aber die Einheit erblickt wird [93]".

87. *adv. Eunom.* II 28 (*PG* 29, 637 C) : Μιᾶς γὰρ οὐσίας τοῖς πᾶσιν ὑποκειμένης τὰ ἰδιώματα ταῦτα οὐκ ἀλλοτριοῖ τὴν οὐσίαν κτλ. — *Zu adv. Eunom.* II 19 siehe S. 473.

88. Siehe oben S. 474.

89. *adv. Eunom.* II 4, oben S. 476.

90. Siehe oben die Texte des Diogenes Laërt. VII 58 (S. 477 *Anm.* 74) und des Simplicius (S. 478. *Anm.* 79), sowie *Anm.* 19 und 47.

91. Vgl. z. B. Diogenes Laërt. VII 137. 138.148.150 = SVF II 526.634. 1022.316.

92. Vgl. *adv. Eunom.* II 19, oben S. 473.

93. *adv. Eunom.* I 19 (*PG* 29, 556 A-B) : εἰ δὲ οὕτω τις ἐκλαμβάνοι τὸ τῆς οὐσίας κοινὸν, ὡς τὸν τοῦ εἶναι λόγον ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν ἐπ' ἀμφοῖν θεωρεῖσθαι, ὥστε καὶ εἰ καθ'

Das hier mit der göttlichen οὐσία identifizierte ὑποκείμενον kann nur in Analogie zum stoischen πρῶτον ὑποκείμενον verstanden werden. In dieser Bedeutung begegnet es auch an anderen Stellen und ist wie im Text des Dexippus und Simplicius von dem Substrat im zweiten Sinn, dem bereits qualifierten Träger von weiteren Qualitäten oder Aussagen, zu unterscheiden [94].

Für Basilius gibt es also zwei οὐσίαι oder zweierlei Sein, den Seinsbegriff der geschaffenen Dinge und den Seinsbegriff Gottes. Das ist der Unterschied zur Stoa, die nur eine einzige οὐσία kennt. Auf beiderlei οὐσίαι wendet er aber das stoische Modell der Seinsanalyse an. Als Inhalt der οὐσία gibt er sowohl für Gott als auch für die geschaffenen Dinge den „Begriff des Seins" an. So erklärt er in der an Amphilochius gerichteten ep. 236.6 den Unterschied von οὐσία und Hypostase :

„Zwischen οὐσία und Hypostase besteht eben der Unterschied, der zwischen dem Gemeinsamen und einzelnen besteht, z.B. zwischen dem Lebewesen und dem bestimmten Menschen. Deswegen bekennen wir eine οὐσία in der Gottheit, so daß wir den Begriff des Seins (τὸν τοῦ εἶναι λόγον) nicht verschieden abgeben, die Hypostase jedoch als eigentümlich etc." [95].

Und in ep. 214.4, an den Comes Terenz, heißt es ähnlich : „... wir wollen sagen, daß die οὐσία sich zur Hypostase so verhält wie das Gemeinsame zum Eigentümlichen. Jeder von uns nämlich hat sowohl auf Grund des gemeinsamen Begriffs der οὐσία am Sein teil (τῷ κοινῷ τῆς οὐσίας λόγῳ τοῦ εἶναι μετέχει — es heißt nicht : auf Grund des gemeinsamen Menschheitsbegriffs am Menschsein teil!) und ist durch die Eigentümlichkeiten, die an ihm sind, ein dieser und ein jener... [96]".

Die Häufigkeit, mit der Basilius die οὐσία als „Begriff des Seins" erläutert, erlaubt es vielleicht auch, dieses Wort endlich zu übersetzen. In Analogie zur stoischen Auffassung wird man wenigstens in den besprochenen Texten die οὐσία, soweit sie „das Gemeinsame" der Hypostasen bezeichnet, als „Substanz", das erste zugrundeliegende Sein der Einzeldinge, verstehen dürfen. Möglicherweise ist dies das ursprüngliche Verständnis der οὐσία bei Basilius. Wenn er zunächst, d.h. etwa bis zum Jahre 362, nicht anders als die Homoiousianer mit dem Wort οὐσία noch die Einzelsubstanz bezeichnet hatte [97], so scheint er sie doch im erläuterten Sinn des zugrundeliegenden Seinssubstrats verstanden zu haben. Als ihn dann die Auseinandersetzung mit Eunomius, und exakt die Notwendigkeit, dessen Argument zu widerlegen, die οὐσία Gottes sei die „Ungezeugtheit", dazu zwang, die Begriffe οὐσία und ὑπόστασις zu differenzieren (erstmals in adv. Eunomium I 15), scheint er sein vorgegebenes Verständnis der οὐσία von der Einzelsubstanz auf die οὐσία als „das Gemeinsame" übertragen zu haben. Diese These würde jedenfalls zwanglos die Tatsache erklären, daß in den oben angeführten Texten aus adv. Eunomium I 7 das zugrundeliegende Seinssubstrat (ὑποκείμενον) mit der οὐσία als Einzelsubstanz zusammenfällt [98], während es in adv. Eunom. I 15. 19.II.4.28 mit der οὐσία als der gemeinsamen Substanz identisch ist.

Auf diesem Hintergund ließe sich schließlich auch die Schwierigkeit begreifen, die

ὑπόθεσιν φῶς ὁ Πατὴρ τῷ ὑποκειμένῳ νοοῖτο, φῶς καὶ τὴν τοῦ Μονογενοῦς οὐσίαν ὁμολογεῖσθαι, καὶ ὅνπερ ἄν τις ἀποδῷ ἐπὶ τοῦ Πατρὸς τὸν τοῦ εἶναι λόγον, τὸν αὐτὸν τοῦτον καὶ τῷ Υἱῷ ἐφαρμόζειν· εἰ οὕτω τὸ κοινὸν τῆς οὐσίας λαμβάνοιτο, δεχόμεθα· καὶ ἡμέτερον εἶναι τὸ δόγμα φήσομεν. Κατὰ τοῦτο γὰρ καὶ θεότης μία· δηλονότι κατὰ τὸν τῆς οὐσίας λόγον τῆς ἑνότητος νοουμένης, ὥστε ἀριθμῷ μὲν τὴν διαφορὰν ὑπάρχειν, καὶ ταῖς ἰδιότησι ταῖς χαρακτηριζούσαις ἑκάτερον. ἐν δὲ τῷ λόγῳ τῆς θεότητος τὴν ἑνότητα θεωρεῖσθαι.

94. Für Simplicius s. oben S. 478; das Substrat im 1. Sinn bei Basilius außer an den aufgeführten Stellen (*adv. Eunom.* I 15.19; II 4.28) z.B. noch *hex.* I 6; II 2.3; VI 3 (120-122; 144-150; 336 Giet) und *hom.* 12.15, *in princ. Prov.* (*PG* 31, 420 A); Substrat im 2. Sinn z.B. *ep.* 9.2, 15-21; *ep.* 210.5, 36-41; *ep.* 214.3, 20-33 (I 38; II 196; 204-205 Courtonne); *adv. Eunom.* I 7 (*PG* 29, 525 A); *hom.* 16, 4, *In princ. erat Verb.* (*PG* 31, 480 B-C); Siehe auch oben *Anm.* 47.

95. *ep.* 236.6, 1-5, vgl. — 10 (III 53 Courtonne); vgl. z.B. noch *adv. Eunom.* I 5 (*PG* 29, 536 C) : Ἡ δὲ οὐσία ... αὐτὸ τὸ εἶναι τοῦ θεοῦ; *adv. Eunom.* II 27 (636 B).

96. *ep.* 214. 4, 7-11 (II 205 Courtonne).

97. οὐσία als Bezeichnung für die Hypostase z.B. : *ep.* 361, 24-35, an Apolinarius (III 221 Courtonne); *ep.* 9.3, 7-10 (I 39 C.); *hom.* 23.4, *in Mamantem* (*PG* 31, 597 C).

98. Vgl. *adv. Eunom.* I 7 (*PG* 29, 525 A-B), oben S. 468.

dem Basilius die nizänische Formel von der Homoousie des Sohnes mit dem Vater anfänglich bereitet hat. Er befürchtet, daß man sie als Teilung eines zuvor vorhandenen stofflichen Substrats in zwei Substanzgleiche verstehen könnte [99]. Bedenkt man, daß für die Stoa das Einzelding (ἰδίως ποιόν) nur ein qualifizierter Teil (μέρος) der einheitlichen Gesamtsubstanz ist [100], werden die Einwände des Basilius verständlich.

Über die Konsequenzen und die Tragweite der basilianischen Interpretation der οὐσία wird man erst urteilen können, wenn das gesamte Material aufgearbeitet ist. Vor allem wären dabei seine so kritischen Äußerungen zur begrenzten Geltung philosophischer Kategorien in der Theologie zu berücksichtigen. Man wird aber schon jetzt sagen können, daß es für Basilius leichter war, die Einheit der drei göttlichen Hypostasen mit dem Hinweis auf die Einheit ihrer Seinssubstanz zu begründen oder wenigstens plausibel zu machen [101], als für Gregor, der zunächst zur Einheit des Artbegriffs seine Zuflucht nahm.

Aus welcher Quelle Basilius die stoische Logik bezogen hat, wissen wir nicht. Die philosophischen Elemente, die sich bei ihm identifizieren lassen, sprechen dafür, daß er sein Wissen vor allem bei den synkretistischen Rhetoren erworben hat, die ihre Weltdeutung aus den Gedanken aller philosophischen Schulen zusammensetzten. Für den logischen Teil scheint dabei ein stoisches Handbüchlein bevorzugt worden zu sein. Dabei ist aber zu bedenken, daß man bei einem Aristoteliker wie Alexander von Aphrodisias oder einem Neuplatoniker wie Dexippus, der um 350 seinen Kommentar zu den Kategorien schrieb, vieles Stoische findet. Zwischen ihnen und Basilius gibt es häufig auffallende terminologische und sachliche Parallelen, die sorgfältig zu prüfen wären, wenn man sich an die philosophischen Quellen des Basilius näher herantasten will. Hier konnte nur ein erster Schritt getan werden. Vordringlich bleibt eine systematische Untersuchung der basilianischen Sprach- und Erkenntnislehre, der Logik und Ontologie.

Mit Vorbedacht wurde deshalb auch die stoische Interpretation der οὐσία auf die zitierten Texte des Basilius eingeschränkt. Basilius ist kein Systematiker, und die Verwendung stoischer Vorstellungen bei einem begrenzten Problem der Trinitätstheologie hat ihn nicht daran gehindert, sich bei einem anderen aristotelischer Begriffsmittel oder plotinischer Spekulationen zu bedienen [102]. Dabei muß es noch kein Verlassen des stoischen Modells bedeuten, wenn Basilius die Seinssubstanz Gottes als Gottheit, Licht, Leben, Güte usw. [103] oder das Gemeinsame des Menschen als ,,Lebewesen" [104] bestimmt, denn auch die Stoa machte durchaus inhaltliche Aussagen für die Weltsubstanz und ihre verschiedenen Aspekte [105]. Aber wenn Basilius die Einheit der göttlichen Natur mit der Einheit der Natur der Engel illustriert [106] oder gar — diese Stelle scheint einmalig zu sein — mit dem einen εἶδος der Hypostasen begründet [107], dann ist der dabei, die stoische Seinslehre zu verlassen oder hat es bereits getan.

99. Siehe BASIL., *ep.* 361, 15-22, an Apol. (III 221 COURTONNE); vgl. die weiteren Stellen oben S. 475 *Anm.* 63.
100. Vgl. z.B. ARIUS DIDYM., fr. phys. 27 (463, 1-4 Diels, Doxogr.); M. POHLENZ I 69.
101. Vgl. *adv. Eunom.* III 6.7 (*PG* 29, 668 C-D. 669 C); *hom.* 24.3.4 (*PG* 31, 605 A-609 B); *de spir.s.* XVIII 45, 1-14 (404-406 ²PRUCHE).
102. Aristoteles bei BASILIUS : vgl. z.B. *adv. Eunom.* I 5 (*PG* 29, 516 B-C); I 9 (532 A); II 25 (632 A) : Widerspruchsprinzip. Die Einflüsse plotinischer Hypostasenspekulation (Enn. V 1) sind vor allem in *adv. Eunom.* III 6.7, *hom.* 15 und 24, *de spir.s.* IX und XVIII zu bemerken und bedürfen nach P. HENRY, *Les états du texte du Plotin* (Paris-Bruxelles 1938), und H. DEHNHARD, *Das Problem der Abhängigkeit des Basilius von Plotin* = PTS 3 (Berlin 1964), noch weiterer Untersuchung.— Zur philosophischen Schulung und zum Eklektizismus des Basilius siehe die Arbeiten von Y. COURTONNE, *Saint Basile et l'Hellénisme* (Paris 1934); S. GIET, *Basile de Césarée, Homélies sur l'Hexaéméron* = *SC* 26 (Paris 1950), Introduction 32-69; B. PRUCHE, *Basile de Césarée, Sur le Saint-Esprit* (² 1968), Introduction 154-178.
103. Siehe z.B. *adv. Eunom.* II 28.29 (*PG* 29, 637 B-C. 640 A-B); *ep.* 214.4, 11-13 (II 205 Courtonne).
104. *ep.* 236.6, 1-5 (III 53 C.), oben S. 481.
105. Vgl. DIOGENES LAËRT. VII 137 : die qualitätslose Substanz ist das Gemisch aus den vier Elementen; VII 142 : der Kosmos ein beseeltes und vernunftbegabtes Lebewesen; VII 156 : die Natur (Gott) ein künstlerisch wirkendes Feuer.
106. *adv. Eunom.* III 1.2 (*PG* 29, 656 A-B. 657 B-C).
107. *hom.* 24.4 (*PG* 31, 608 C) : Εἷς οὖν θεὸς ἐπειδὴ δι' ἀμφοτέρων ἓν εἶδος θεωρεῖται ὁλοκλήρως ἐν ἀμφοτέροις δεικνύμενον. Dieser Gebrauch von εἶδος ist bei Basilius unge-

Das alles zeigt einmal mehr, daß man aus Basilius keinen stoischen Metaphysiker machen darf und sich hüten muß, alles nach einem Schema zu erklären. Es zeigt auch, welchen Geltungsbereich er philosophischen Begriffen in der Theologie zumaß. Er hat, scheinbar unbekümmert um die logischen Implikationen der benutzten Begriffselemente, was ihm nützlich schien, aus allen Schulen der Philosophie zusammengesucht — verwendet er nicht auch im Hexaemeron neben der stoischen Analyse des Seins (οὐσία/ὕλη-ποιότητες) die des platonischen Timaios (ὕλη-εἶδος)? [108] —, um damit die Theologie den gebildeten Zeitgenossen glaubhaft und verständlich zu machen, nicht um sie zu begründen. Seine philosophische Naivität in der Theologie ist scheinbar. Sein Verzicht auf logische Konsequenz ist kein Unvermögen, sondern seine theologische Größe. Er entspringt aus der Einsicht, daß menschliche Kategorien vor Gottes Wesen versagen. „Gebärdet er sich nicht, als ob er über das Maß verfüge, nach dem Gottes Größe zugemessen wird?", lautet die Anklage gegen Eunomius, der öffentlich erklärte, die οὐσία Gottes zu kennen [109]. „Wenn wir alles mit dem Verstande messen und annehmen wollen, daß es überhaupt nichts gebe, was unserem Denken unfaßlich ist, so schwindet des Glaubens, schwindet der Hoffnung Lohn", ... hält er dem Manne entgegen, der exakten Begriffen und logischem Kalkül mehr vertraute als der schlichten Botschaft des Geistes [110]. Immer wieder betont er die Unzulänglichkeit und Inadäquatheit menschlicher Erkenntnismittel: „Gottes immerdar zu gedenken, ist fromm und bringt der Seele, die Gott liebt, keinen Überdruß; im Worte aber das, was Gott betrifft, auszuführen, ist gefährlich, einmal weil der Verstand in hohem Maße hinter dem Wert der Gegenstände zurückfällt, sodann weil das Wort das Erkannte nur dunkel widergibt. Wenn nun unser Verstand so sehr hinter der Größe der Gegenstände zurückbleibt, das Wort aber noch geringer ist als der Verstand selbst, wie täte dann nicht Schweigen not, damit nicht etwa durch die wohlfeilen Worte das Wunder der Theologie in Gefahr gebracht wird?" [111] Die Erfahrung eines Mannes, dem die Notwendigkeit, den Gegner auf seinem eigenen Feld zu schlagen, viele gefährliche Definitionen abgezwungen hat, spricht aus seinen Sätzen an Epiphanius: „... wir wissen, daß wir, wenn wir einmal an der Einfachheit des Glaubens gerüttelt haben, kein Ende in den Worten finden werden, da die Widerrede uns ständig weiter treibt, und die Seelen der Schlichtesten durch die Einführung fremder Gedanken verwirren werden [112]".

Bei der üblichen Schweigsamkeit und wohlüberlegten Kürze dieses Briefschreibers, der mit Worten, die für die Öffentlichkeit bestimmt sind, sparsam umgeht, hat eine solche Aussage den Charakter einer Grundsatzerklärung. Basilius treibt nicht Trinitätstheologie aus Lust am Spekulieren. Wenn er auf der philosophischen Ebene argumentiert, dann wider Willen, um dem Gegner nicht den Schein der Wahrheit zu lassen und um nicht als widerlegbar zu erscheinen [113]. Man könnte ihm wohl kein größeres Unrecht tun, als seine theologischen Formeln metaphysisch mißzuverstehen.

Worum geht es dann aber in der Theologie? Worauf kommt es an? Die Antwort gibt der Prediger: „Hat sich nicht der Häretiker zu seinem eigenen blasphemischen Gebrauch die Worte der Schrift geraubt: Und ich kenne die Meinen, und die Meinen kennen mich?

wöhnlich. Es steht sonst mit μορφή und σχῆμα gleich und ist als Qualität der οὐσία gerade entgegengesetzt: vgl. *adv. Eunom.* I 23 (*PG* 29, 564 A); II 28 (637 B).

108. Siehe *hex.* II 2.3 (144-152 GIET); aber auch hier sind eher die Worte als die Begriffe platonisch, denn εἶδος bedeutet ebensoviel als σχῆμα und μορφή, ἀνείδεος ist gleich ἄποιος. Ähnliches gilt für *de spir. s.* XXVI 61, 5-7 (466 ²Pruche). Zur Entsprechung zwischen platonisch-aristotelischem εἶδος und stoischem ποιόν siehe E. ZELLER III 1, 99-100; vgl. SVF II 395.

109. Vgl. *adv. Eunom.* II 19 (*PG* 29, 613 C); I 12.13 (540 A. 541 D - 544 A).

110. *adv. Eunom.* II 24 (*PG* 29, 628 A); vgl. I 5 (520 C); II 23 (621 B); III 1 (653 A).

111. *hom.* 15.1, *de fide* (*PG* 31, 464 B; vgl. — 465 C); *adv. Eunom.* II 17 (*PG* 29, 605 B), III 6 (668 A); *de spir.s.* IV 6, 1-5 (268 ²PRUCHE); XX 51, 1-7 (426); XXVIII 69, 20-29 (496.498).

112. *ep.* 258.2, 23-27, an Epiphanius (III 102 COURTONNE); vgl. *adv. Eunom.* II 10 (*PG* 29, 592 A).

113. Siehe *adv. Eunom.* I 1 (*PG* 29, 497 A — 500 B); I 9 (532 A-B); II 1 (573 B-C); vgl. *hom. de fide* (*PG* 31, 677 B-C).

'Siehst du wohl', sagt er, 'es ist gesagt : Es kennen mich die Meinen, und ich kenne die Meinen!' — Was sagt er, daß sie kennen? Daß sie die οὐσία erkennen? Daß sie die Größe ausmessen? Daß jenes von der Gottheit erkannt werde, was du mit frecher Zunge versprichst?... Was kennen wir von Gott? Meine Schafe hören meine Stimme. Siehst du, wie Gott erkannt wird? Dadurch, daß wir seine Gebote hören und tun, was wir hören. Das ist Erkenntnis Gottes : die Erfüllung der Gebote Gottes. Es kennen mich die Meinen, und ich kenne die Meinen. Es genügt dir zu wissen, daß der Hirte gut ist; daß er sein Leben für die Schafe gab. Dies ist die Grenze der Erkenntnis Gottes. Wie groß aber Gott ist, und welches sein Maß, und welcher Art der οὐσία nach, solche Fragen sind gefährlich für den Fragenden und ausweglos für den, der gefragt wird. Schweigen ist dafür die Therapie [114]".

„Daß er gut ist, daß er sein Leben seine Schafe gab...", die göttliche Liebe, nichts anderes, ist „das Wunder der Theologie". Von hier aus bestimmt sich der Wert die Tragweite der Formeln. Sie zu ermitteln, muß die Aufgabe weiterer Untersuchungen sein.

2. a. *Der Brief stammt von Gregor von Nyssa, weil sein οὐσία-Bregriff mit dem Gregors übereinstimmt.*

Daß der in ep. 38.2.3 definierte Begriff der οὐσία peripatetisch ist, dürfte mit den oben unter 1 b. angeführten Parallelen hinreichend belegt worden sein. Insbesondere die Bestimmungen der οὐσία als univoker Artbegriff, der ohne „Mehr" oder „Minder" von den Subjekten ausgesagt wird und dem für sich genommen keine Subsistenz zukommt, entsprechen denen der οὐσία δευτέρα, des Gattung-und Artbegriffs, der Kategorienschrift [115]. Einige weitere Texte aus anderen Schriften Gregors sollen nun zeigen, daß dies seine übliche Auffassung der οὐσία ist.

1) Die οὐσία als univok ausgesagter Artbegriff bei Gregor :

Im Traktat ex communibus notionibus wird die οὐσία des Menschen als εἶδος bestimmt, dessen Definition dadurch zustandekommt, daß zur Gattung „Lebewesen" die spezifische Differenz „vernünftig" hinzugenommen wird; der Artbegriff wird von allen Menschen unterschiedslos ausgesagt; er ist bei allen ein und derselbe; er unterscheidet sich vom Artbegriff „Pferd", „Hund". Gregor entwickelt diese Auffassung, indem er einen Einwand seiner Gegner mit dem Hinweis zu entkräften sucht, daß man nicht von einem „so beschaffenen Menschen", sondern nur von einer „so beschaffenen Hypostase des Menschen" reden könne, weil das „so beschaffen" eine Differenz der Gattung anzeigt :

„Das besagte 'so beschaffen' (τοιόσδε) nun unterscheidet etwas an einem (Seienden), das an jenem Wort teilhat, dem das 'so beschaffen' beigefügt wird; z.B. bezeichnen wir den Menschen als 'so beschaffenes Lebewesen', um ihn vom Pferd zu unterscheiden, das will sagen, um ihn von dem zu unterscheiden, das mit ihm zusammen am Wort 'Lebewesen' teilhat, sich aber durch das 'vernünftig' und 'vernunftlos' unterscheidet. Es unterscheidet sich aber etwas vom anderen entweder der οὐσία nach oder der Hypostase nach oder der οὐσία und Hypostase nach; und zwar ist der οὐσία nach der Mensch vom Pferd unterschieden, der Hypostase nach Paulus von Petrus; der οὐσία und Hypostase nach 'diese bestimmte Hypostase' des Menschen von 'dieser bestimmten Hypostase' des Pferdes [116]".

„Es ist ja offensichtlich, daß εἶδος und ἄτομον, das heißt οὐσία und ὑπόστασις, nicht dasselbe sind; denn wenn einer 'Individuum', also Hypostase, sagt, dann lenkt er die Aufmerksamkeit des Hörers sofort darauf, 'wollig', 'grauäugig', 'Sohn', 'Vater' und dergleichen zu suchen; wenn er aber εἶδος, also οὐσία, sagt, veranlaßt er ihn, 'vernünftiges Lebe-

114. *hom.* 23.4, *in Mamantem* (*PG* 31, 596 D-597 B); vgl. *adv. Eunom.* I 14 (*PG* 29, 545 A).

115. Siehe oben S. 469 f.

116. *ex. comm. not.* (III/I 29, 11-20 Jæger); vgl. Porphyr., *Isagoge* 3b 5-38.

wesen', ,sterblich', ,der Überlegung und Wissenschaft fähig', zu erkennen, (oder) ,vernunftloses Lebewesen', ,sterblich', ,wiehernd' und dergleichen [117]".

„Der οὐσία nach unterscheidet sich in keiner Weise Paulus von Petrus, von denen (der Begriff) ,Mensch' ausgesagt wird [118]".

„... Petrus, Paulus, Barnabas nennen wir nicht drei οὐσίαι, denn die οὐσία dieser Personen ist ein und dieselbe [119]".

„Es ist aber Petrus und Paulus und Barnabas zugestandenermaßen hinsichtlich des Begriffs ,Mensch' *ein* Mensch; hinsichtlich desselben also, das heißt hinsichtlich des Begriffs ,Mensch', können sie nicht viele sein [120]".

Als der definierbare, logisch eine Artbegriff wird die οὐσία auch in den Büchern gegen Eunomius verstanden :

„... der erste Mensch hatte den Begriff der menschlichen οὐσία vollständig in sich, und der aus jenem gezeugte wird in gleicher Weise unter denselben Begriff der οὐσία subsumiert [121]".

„Adam und Abel, die zwei, sind zwar im Begriff der Natur einer, haben aber in den Eigentümlichkeiten, die an einem jedem von beiden erscheinen, die unverwechselbare Unterscheidung [122]".

„... denn das Vernunftbegabte und Sterbliche und der Überlegung und Wissenschaft Befähigte heißt ,Mensch', und das trifft in gleicher Weise auf Adam und Abel zu... [123]".

„Einer ist bei beiden (sc. Abraham und David) der Begriff der οὐσία [124]".

Die sachlich parallelen Stellen aus c. Eunomium III 5 und adv. Apolinarium wurden schon oben im Vergleich mit Basilius zitiert [125].

2) Die οὐσία kennt kein „Mehr" und „Minder".

Auch die Aussage der ep. 38.2, daß Petrus nicht mehr Mensch ist als Andreas und Johannes und Jakobus, die sich sachlich aus der begrifflichen Einheit (Identität) der οὐσία ergibt und für die zum Vergleich ein Text aus der Kategorienschrift angeführt wurde [126], hat in den übrigen trinitarischen Schriften Gregors ihre Parallelen, z.B. im ersten Buch gegen Eunomius :

„Was hatte David, der vierzig Generationen nach Abraham lebte, hinsichtlich des Begriffs seiner οὐσία weniger als jener ? Wurde etwa bei diesem etwas von seiner Menschheit verändert und war er weniger Mensch, weil er zeitlich später war ? ... Es will doch wohl niemand behaupten, daß der eine mehr Mensch sei, weil er zeitlich voraufging, der andere aber in geringerem Maße an der Natur teilhabe... [127]".

„Soll er uns doch sagen" — Eunomius ist angesprochen —„von welcher Weisheits-

117. *ex comm. not.* (III/I 31, 1-7 J.); vgl. *non tres dei* (III/I 40, 10-17 J.) und *ep.* 38.2.3, s. *Anm.* 38 und 135. Zu den Bestimmungen von εἶδος und ἄτομον und ihrem gegenseitigen Verhältnis vgl. *Porphyr.*, *Isagoge* 2b 43-3a 3; 3a 38-40 : „vernunftbegabt, sterblich, der Wissenschaft fähig" als dem Menschen wesentliche Differenzen.
118. *ex comm. not.* (III/I 31, 24-25 J.).
119. *ex comm. not.* (III/I 21, 4-6 J.)
120. *ex comm. not.* (III/I 25, 20-23 J.) : ἔστι δὲ Πέτρος καὶ Παῦλος καὶ Βαρνάβας ὁμολογουμένως κατὰ τὸ ἄνθρωπος εἷς ἄνθρωπος κτλ; vgl. *non tres dei* (III/I 40, 17-19 J). : ... πολλοὺς μὲν εἶναι τοὺς μετεσχηκότας τῆς φύσεως, ... ἕνα δὲ ἐν πᾶσι τὸν ἄνθρωπον κτλ, vgl. ebd. (41, 10-11; 54, 1-4 J.); siehe auch *Anm.* 122. — Vgl. ARIST., *metaph.* Δ 6, 1016 b 4-5 : καθόλου γὰρ ὅσα μὴ ἔχει διαίρεσιν, ᾗ μὴ ἔχει, ταύτῃ ἓν λέγεται, οἷον εἰ ᾗ ἄνθρωπος μὴ ἔχει διαίρεσιν, εἷς ἄνθρωπος. — PORPHYR., *Isagoge* 2b 24-25 : τῇ μὲν γὰρ τοῦ εἴδους μετουσίᾳ οἱ πολλοὶ ἄνθρωπος εἷς, τοῖς δὲ κατὰ μέρος ὁ εἷς καὶ κοινὸς πλείους.
121. *c. Eunom.* III 1 (II 30, 7-10 Jaeger) : ... ὁ πρῶτος ἄνθρωπος ὅλον ἔσχεν ἐν ἑαυτῷ τῆς ἀνθρωπίνης οὐσίας τὸν ὅρον, καὶ ὁ ἐξ ἐκείνου γεννηθεὶς ὡσαύτως ἐν τῷ αὐτῷ τῆς οὐσίας ὑπογράφεται λόγῳ. Siehe die Parallelen in *ep.* 38.2 und *adv. Apol.*, oben *Anm.* 53; vgl. noch *ex comm. not.* (III/I 24, 1-14 J.).
122. *c. Eunom.* III 1 (II 30, 18-20 J.) : ὁ γὰρ Ἀδὰμ καὶ ὁ Ἄβελ ἐν μὲν τῷ λόγῳ τῆς φύσεως εἷς οἱ δύο εἰσίν κτλ. — Vgl. *c. Eunom.* I (I 93, 8-11 J.) und oben *Anm.* 120.
123. *c. Eunom.* II (I 369, 22-24 J.); vgl. *ref. conf. Eun.* (II 336, 10-23 J.); *ex comm. not.*, oben *Anm.* 117.
124. *c. Eunom.* I (I 78, 16 J.) : εἷς γὰρ ἐφ' ἑκατέρων τῆς οὐσίας ὁ λόγος; vgl. *c. Eunom.* III 2 (II 63, 8-9 J.); *ep.* 38.2, 19-25 (I 82 C.).
125. Siehe oben S. 473 f.
126. Siehe oben S. 469 f., *Anm.* 38 und 40; vgl. noch *ep.* 38. 3, 38-41 (I 83-84 C.).
127. *c. Eunom.* I (I 78, 11-22 J.).

lehre er das ‚Mehr' und ‚Minder' der οὐσία gelernt hat! Welches ist die Schrift, die einen solchen Unterschied aufstellt, daß eine οὐσία mehr ist als eine andere?" [128].

Dieselben Bestimmungen der οὐσία finden sich auch in anderen Schriften [129]. Bezeichnend für die aristotelische Auffassung der οὐσία in „ep. 38" ist noch eine weitere Feststellung:

3) Die οὐσία als solche existiert nicht.

Das Wort „Mensch" läßt zwar die Natur erkennbar werden, heißt es in ep. 38.3, „aber das subsistierende und in seiner Eigentümlichkeit vom Namen angezeigte Ding" werde nicht bezeichnet. „Wer dagegen ‚Paulus' sagt, hat damit die Natur als in dem vom Namen angezeigten Ding subsistierend deutlich gemacht [130]".

Es existiert also nicht die Natur für sich genommen, sondern nur das konkrete Ding, und in ihm ist die Natur verwirklicht. Das gleiche geht aus einer Stelle im dritten Buch gegen Eunomius hervor. Gregor antwortet dem Eunomius; das Verhältnis der οὐσία zum konkret Seienden ist dabei als Teilhabe verstanden, was durchaus auch peripatetischer Tradition entspricht [131]:

„So also meint er exakt in der Natur der Dinge die Wahrheit zu sehen, daß er den, der an der οὐσία teilgibt und den, der daran teilhat, trennt und erklärt, daß ein jeder von diesen jeweils in sich, von der οὐσία getrennt, als anderer existiere. Denn der, der teilnimmt oder teilgibt, ist durchaus ein anderer neben dem, an dem teilgenommen oder teilgegeben wird, so daß einer, der zuvor für sich genommen in eigener Hypostase existiert, gedacht werden muß; so kann man dann von ihm sagen, daß er gebe, was er hat, oder, was er nicht hat, zulasse" [132].

Gregor will also sagen, daß die οὐσία, die mitgeteilt oder an der teilgenommen wird, nicht als solche in eigener Hypostase, gesondert von den an ihr Teilgebenden oder Teilhabenden, existiert, sondern in ihnen selbst verwirklicht ist. Eine Subsistenz kennt Gregor nur für die Individuen.

Das Ergebnis der Analyse von Gattungs- und Individualbegriff in „ep. 38" wird dann für die Trinitätstheologie dienstbar gemacht [133]. Gregor überträgt also die aristotelischen Bestimmungen der zweiten Substanz, des „Wesens", und des einzelnen auf das Verhältnis der göttlichen οὐσία und ihrer Hypostasen, offenbar ohne sich über die Konsequenzen Rechenschaft abzulegen. Man hat sie ihm aber bald vorgerechnet, wie wir noch sehen werden. Darin unterscheidet sich Gregor grundsätzlich von Basilius, der eine Auffassung der göttlichen οὐσία als Allgemeinbegriff entschieden ablehnt [134]. Der ältere Bruder hat hier schärfer gesehen. Doch bevor weitere Überlegungen zum Charakter der „ep. 38" angestellt werden, sei noch ein Beweis für die Verfasserschaft Gregors vorgetragen.

2. b. *Der Brief stammt von Gregor von Nyssa, weil die Terminologie, in der der Unterschied von* οὐσία *und* ὑπόστασις *ep. 38.3 vorgetragen wird, mit der in de hominis opificio 16 übereinstimmt.*

In Paragraph 3 der „ep. 38" werden die im voraufgehenden Abschnitt erläuterten Definitionen des Art- und Individualbegriffs auf die οὐσία und ὑπόστασις übertragen und am Sprachgebrauch der Schrift erläutert:

„Wir sagen nun folgendes: Das, was in eigentümlicher Weise ausgesagt wird, wird durch

128. *c. Eunom.* I (I 79, 30-80, 3 J.); vgl. ebd. (I 94, 26-95, 24 J.); *ref. conf. Eunom.* (II 368, 1-5 J.).
129. Siehe z.B. *adv. Maced.* (III/I 91, 13-29 J.); *non tres dei* (III/I 41, 2-7; 53, 4-9 J.).
130. *ep.* 38.3, 2-8 (I 82 C.), griechischer Text s. *Anm.* 135.
131. Siehe z.B. ARIST., *metaph.* A 8, 989 b 18: das Undefinierte wird durch die Teilhabe am εἶδος definiert.
132. *c. Eunom.* III 2 (II 74, 10-18 J.).
133. Vgl. *ep.* 38.3, 30-33 (I 83 C.) und *c. Eunom.* III 1 (II 30, 24-28 J.).
134. Siehe oben *Anm.* 47.

das für die Hypostase geltende Wort angezeigt. Denn wer ‚Mensch' sagt, gibt auf Grund der Unbestimmtheit der Bezeichnung (τῷ ἀορίστῳ τῆς σημασίας) eine sehr ausgeweitete Bedeutung zu Gehör, so daß zwar die Natur vom Wort angezeigt wird, aber das subsistierende und in eigentümlicher Weise vom Wort angezeigte Ding nicht bezeichnet wird. Wer dagegen ‚Paulus' sagt, hat damit deutlich gemacht, daß die Natur in dem vom Namen angezeigten Ding subsistiert. Dies nun ist die Hypostase, nicht der unbestimmte Begriff des Wesens, der auf Grund der Allgemeinheit des Bezeichneten keinen festen ‚Stand' findet, sondern jener Begriff, der das Allgemeine und Unumschriebene in ‚dem bestimmten' Ding (ἐν τῷ τινὶ πράγματι) mittels der an ihm erscheinenden Eigentümlichkeiten darstellt und umschreibt; wie auch die Schrift an vielen anderen Stellen und insbesondere in der Erzählung von Job derart zu tun pflegt. Denn da sie von seinem Geschick zu berichten sich anschickt, erwähnt sie zuerst das Allgemeine und sagt : ‚Mensch', grenzt aber sofort mit dem Eigentümlichen ab, indem sie hinzusetzt : ‚ein bestimmter' (ἐν τῇ προσθήκῃ τοῦ τίς)[135]".

Als allgemeiner Artbegriff ist die οὐσία im Verhältnis zum einzelnen Ding „undeterminiert". Diese Undeterminiertheit besteht nicht etwa im ontologischen Sinn, sondern ist die Undeterminiertheit eines rein logischen Begriffs (ἡ ἀόριστος τῆς οὐσίας ἔννοια), dem keinerlei Existenz außerhalb des Gedachtseins zukommt („Mensch" als solcher subsistiert nicht, sondern nur Paulus); ἀόριστος als Prädikat des Allgemeinbegriffs bedeutet demnach nicht unbegrenz*bar* (wie bei der Aussage über die göttliche οὐσία)[136], sondern lediglich *unbegrenzt;* es wird ja die weitere Determinierung durch die Eigentümlichkeiten gefordert, damit das einzelne Ding erkennbar wird (ep. 38. 2, 9-11; 3, 8-12 C.). Der Gedanke der Undeterminiertheit des Allgemeinbegriffs läßt sich nun bei Gregor auch sonst belegen[137]. In de hominis opificio 16 wird er teilweise gleichlautend formuliert :

„Wenn die Schrift sagt : ‚Es machte Gott den Menschen', so wird durch die Unbesimmtheit der Bezeichnung (τῷ ἀορίστῳ τῆς σημασίας) die ganze Menschheit bezeichnet. Denn Adam wurde jetzt noch nicht zusammen mit dem Geschöpf genannt, wie es der Bericht im folgenden tut; vielmehr ist das Wort für den geschaffenen Menschen nicht ‚der bestimmte', sondern ‚der (Mensch) allgemein' (οὐχ ὁ τίς, ἀλλ' ὁ καθόλου). So werden wir also durch die allgemeine Benennung der Natur (τῇ καθολικῇ τῆς φύσεως κλήσει) zu einer derartigen Annahme geführt, daß vom göttlichen Vorherwissen und von der göttlichen Kraft die ganze Menschheit in der ersten Schöpfung umfaßt ist[138]".

In „ep. 38" und de hominis opificio 16 wird der Gedanke in fast völlig gleicher Weise aufgebaut, mit teilweise identischen Formulierungen ausgedrückt und in beiden Fällen am Sprachgebrauch der Schrift illustriert: wer „Mensch" sagt, bezeichnet „auf Grund der Unbestimmtheit des Ausdrucks" (in beiden Texten!), die mit dem Allgemeinbegriff gegeben ist (τῇ καθολικῇ κλήσει : hom. op. 16; καθολικωτέραν τινα τὴν σημασίαν : ep. 38.2, 2 f.), lediglich die Natur des Menschen, den „Menschen allgemein" (τὸν καθόλου ἄνθρωπον : ep. 38.2, 10; ὁ καθόλου : hom. op. 16); erst wer „Adam" oder „Paulus" sagt, also „ein bestimmter" hinzufügt (ἐν τῷ τινὶ πράγματι, ἐν τῇ προσθήκῃ τοῦ τὶς :

135. *ep.* 38.3, 1-17 (I 82-83 C.) : Τοῦτο τοίνυν φαμέν· τὸ ἰδίως λεγόμενον τῷ τῆς ὑποστάσεως δηλοῦσθαι ῥήματι. Ὁ γὰρ ἄνθρωπον εἰπὼν ἐσκεδασμένην τινὰ διάνοιαν τῷ ἀορίστῳ τῆς σημασίας τῇ ἀκοῇ ἐνεποίησεν, ὥστε τὴν μὲν φύσιν ἐκ τοῦ ὀνόματος δηλωθῆναι, τὸ δὲ ὑφεστὸς καὶ δηλούμενον ἰδίως ὑπὸ τοῦ ὀνόματος πρᾶγμα μὴ σημανθῆναι. Ὁ δὲ Παῦλον εἰπὼν ἔδειξεν ἐν τῷ δηλουμένῳ ὑπὸ τοῦ ὀνόματος πράγματι ὑφεστῶσαν τὴν φύσιν. Τοῦτο οὖν ἐστιν ἡ ὑπόστασις, οὐχ ἡ ἀόριστος τῆς οὐσίας ἔννοια μηδεμίαν ἐκ τῆς κοινότητος τοῦ σημαινομένου στάσιν εὑρίσκουσα, ἀλλ' ἡ τὸ κοινόν τε καὶ ἀπερίγραπτον ἐν τῷ τινὶ πράγματι διὰ τῶν ἐπιφαινομένων ἰδιωμάτων παριστῶσα καὶ περιγράφουσα, ὡς καὶ τῇ Γραφῇ σύνηθες τὸ τοιοῦτο ποιεῖν ἐν ἄλλοις τε πολλοῖς καὶ ἐν τῇ κατὰ τὸν Ἰὼβ ἱστορίᾳ. Ἐπειδὴ γὰρ ἔμελλε τὰ περὶ αὐτοῦ διηγεῖσθαι, πρότερον τοῦ κοινοῦ μνημονεύσασα καὶ εἰποῦσα ἄνθρωπος εὐθὺς ἀποτέμνει τῷ ἰδιάζοντι ἐν τῇ προσθήκῃ τοῦ τίς.

136. Vgl. *ep.* 38.3, 33-41; 4,45 (I 83 f. 85 C.).

137. E. MÜHLENBERG hat in seinem Buch „*Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa*" (Göttingen 1966) 134 *Anm.* 4, die Aussagen der „*ep.* 38" über die Undeterminiertheit der οὐσία als Beweis gegen die Autorschaft Gregors gewertet, seine Argumente aber in einem Gespräch (Chevetogne 1969) zurückgenommen.

138. *de hom. op.* 16 (*PG* 44, 185 B).

ep. 38.3, 11.17; οὐχ ὁ τὶς : hom. op. 16), bezeichnet den einzelnen subsistierenden Menschen. In der Erzählung von der Schöpfung Adams wie in der Geschichte Jobs zeigt die Schrift denselben Sprachgebrauch; sie spricht erst vom „Menschen", dann fährt sie fort und benennt das bestimmte Individuum. Dieselbe Beobachtung, daß die Schrift sauber zwischen dem Allgemeinbegriff „Mensch" und der Bezeichnung für den einzelnen unterscheidet, hat Gregor an einem analogen Beispiel in ex communibus notionibus verdeutlicht, das Euagrius Ponticus aufgegriffen hat [139].

Die Übereinstimmung in der Sache, der Terminologie und der Art der Beispielgebung zwischen„ep. 38" und de hominis opificio 16 ist so charakteristisch, daß man für beide Schriften denselben Verfasser annehmen muß. Den hier angestellten Überlegungen ließen sich noch weitere Beobachtungen anfügen, die die Autorschaft Gregors bestätigen. So bestehen z. B. zwischen ep. 38.4, wo aus dem Weg der göttlichen Energie (aus dem Vater durch den Sohn im Geist) zu den Menschen auf die Eigentümlichkeiten der Hypostasen geschlossen wird, und einem Abschnitt in der Schrift quod non sint tres dei, wo derselbe Gedanke unter anderer Rücksicht verwendet wird (es soll die Einzigkeit Gottes aus der Einheit der Energie bewiesen werden), erhebliche Parallelen in Gedankenführung und Terminologie. Beide Texte gehen von der Feststellung aus, daß alles Gute, das zum Menschen gelangt, von der einen göttlichen Kraft gewirkt wird; beide Texte verfolgen den Weg der Güter, indem sie beim Geist beginnen (jeweils Zitat 1 *Kor.* 12, 11), im eingeborenen Gott die Ursache der Güter finden, die vor dem Geiste liegt (beide Male Zitat *Joh.* 1, 3), und über ihn zur letzten „anfangslosen Kraft" aufsteigen, dem Vater, von dem als letzter Ursache alles „abhängt". Die Wortwahl ist dabei oftmals identisch [140].

Ähnliche Übereinstimmungen, auf die teilweise schon aufmerksam gemacht wurde, lassen sich auch zwischen „ep. 38" und anderen Schriften Gregors nachweisen [141]. Hier sollten vor allem jene Texte analysiert werden, die den Unterschied in der Auffassung der οὐσία zwischen Gregor und Basilius deutlich werden lassen. Ist sie bei Basilius am besten in Analogie zur ersten stoischen „Substanz" zu verstehen, so bei Gregor, wenigstens in den diskutierten Texten, als der aristotelische Wesensbegriff. „Wesen" dürfte deshalb auch die zutreffende Übersetzung sein.

In aristotelischem Sinne wurde hier auch Gregors Analyse des Gattungs-und Artbegriffs in ex communibus notionibus gedeutet [142]. Dabei wurde allerdings ein Problem übergangen, das an dieser Stelle nicht mehr behandelt, aber wenigstens noch angeschnitten werden soll. Es führt uns abschließend zu einigen grundsätzlichen Erwägungen über die Tragweite des trinitätstheologischen Ansatzes Gregors.

In dem erwähnten kleinen und nicht vollständig überlieferten Traktat [143] hat sich Gregor wohl besonders stark an Porphyrius gehalten und scheint an einer Stelle die οὐσία wie dieser als obersten Gattungsbegriff zu verstehen. Dabei setzt er sie mit ὕπαρξις gleich. Wenn man dies streng porphyrianisch zu deuten hätte, müßte man in der Tat annehmen,

139. Vgl. *ex comm. not.* (III/I 26, 20-27, 4 J.) und Euagrius Pont. = (Basil.), *ep.* 8.3, 18-21 (I 25 f. C.). — Zum Terminus „unbegrenzt" im Sinne von „allgemein" siehe auch *c. Eunom.* I (I 160, 13-18 J.) im Vergleich mit Arist., *metaph.* A. 986a 34-986b 2. Die Unterscheidung des „allgemeinen" und „einzelnen" ist bei Gregor üblich, vgl. z.B. *quando sibi subiec.* (*PG* 44, 1312 C); *hom. op.* 29; 30 (*PG* 44, 237 D; 241 B); *hex.* (*PG* 44, 92 C).
Die Interpretation des καθόλου ἄνθρωπος in *hom. op.* 16 als allgemeiner Artbegriff steht im Gegensatz fast zur gesamten Gregor-Forschung, die insbesondere in diesem Text die Aussage einer ontologischen Einheit der menschlichen Natur findet und diesen Begriff zur Basis der Soteriologie und Ekklesiologie Gregors macht. Siehe Forschungsbericht und Diskussion der vorgebrachten Argumente in Einleitung und Exkurs meiner Dissertation (oben *Anm.* 62).

140. Vgl. *ep.* 38.4, 1-29 (I 84 f. C.) und *non tres dei* (III/I 50, 20-52, 2 J.); auch in der Fortsetzung beider Texte finden sich zahlreiche Parallelen. Vgl. ebenfalls *ad Eustathium* (III/I 12, 1-13, 23 J.).

141. Zu *hom. op.* 24 und 16 siehe oben S. 466 und 487 f.

142. *ex comm. not.* (III/I 29, 4-32, 7 J.).

143. Siehe „*Gregor von Nyssa und Markell von Ankyra*" = Actes du colloque de Chevetogne (oben *Anm.* 3) 206-209.

daß er den εἴδη Subsistenz zuschreibt [144]. Bemerkenswert ist hierbei, daß Porphyrius in seiner „Einleitung" zu den Kategorien des Aristoteles die Frage der Subsistenz der εἴδη ausdrücklich offen läßt, in seinem Kommentar sogar ausschließt [145]. Das Wort ὕπαρξις kommt überdies in der „Einleitung" nicht vor. Gregor muß also noch andere Schriften dieser philosophischen Schule konsultiert haben.

Wenn Gregor in ex communibus notionibus mit dem Begriff der ὕπαρξις der οὐσία die Vorstellung der Subsistenz verbände, geriete er in auffallenden Gegensatz zu der in c. Eunomium und „ep. 38" vertretenen Ansicht. Solchen Widerspruch wird man nicht von vornherein ausschließen können; aber es fragt sich, ob man ihn annehmen oder wieweit man ihn ernst nehmen muß. Findet sich nicht sogar in ein und demselben Traktat, der „ep. 38", ein Beispiel, das ihre Trinitätstheologie in den Verdacht des „Sabellianismus" bringen muß [146], während die Konsequenz der aristotelischen Interpretation der οὐσία in den ersten Kapiteln unweigerlich ein Tritheismus ist? Es wäre abwegig, dahinter ein bewußtes System zu vermuten. Bei derartigen trinitätstheologischen Begriffsübungen eines Anfängers, wie sie die Traktate ex communibus notionibus und de differentia usiae et hypostaseos darstellen, ist noch nicht alles zuendegedacht. Die Entdeckerfreude des Theologen über die Funde auf dem philosophischen Gebiet und die Hoffnung, damit die Lösung des schwierigen trinitarischen Problems in der Hand zu haben, trüben den klaren Blick für die Konsequenzen. Gregor hantiert mit Begriffen und Modellen, deren Implikationen er noch nicht voll durchschaut. So hat er sich schon 380 mehrfach gegen den Vorwurf des „Sabellianismus" und zugleich Tritheismus verteidigen müssen [147], Anklagen, die auf dem Hintergrund der „ep. 38" durchaus verständlich werden, und sah sich ebenso gezwungen, den theologischen Ansatz von ex communibus notionibus in der Schrift ad Ablabium zurückzunehmen [148]. Das bedeutet aber, daß man die Positionen dieser frühen Schriften nicht als die endgültigen ansehen darf und größte Vorsicht walten lassen muß, wenn man Konsequenzen für Gregors philosophisches und theologisches Denken daraus ziehen will. Hinter den porphyrianischen Wörtern in ex communibus notionibus muß noch nicht gleich das porphyrianische System stecken. Gregor kann sie durchaus mit ari-

144. *ex comm. not.* (III/I 30, 11-19 J.) : τῷ γὰρ λέγειν οὐσίαν τοιάνδε οὐδὲν ἕτερον λέγομεν ἢ ὕπαρξιν ζωῆς μετέχουσαν κτλ; vgl. zu dieser Stelle PORPHYRIUS, *Isagoge* 2b 30-3a 3; 3b 5-37. Die οὐσία als oberstes genus bei PORPHYRIUS, *Isagoge* 2a 13-42, vgl. oben Anm. 45. Zur ὕπαρξις bei PORPHYRIUS siehe P. HADOT, *La métaphysique de Porphyre*, in : Entretiens sur l'antiquité classique, t. XII : *Porphyre* (Vandœuvres-Genève 1966) 125-157, bes. 148-157; ders., *Porphyre et Victorinus* I (Paris 1968) 488-493; ders., *Zur Vorgeschichte des Begriffs „Existenz", ΥΠΑΡΧΕΙΝ bei den Stoikern :* Archiv f. Begriffsgeschichte 13 (1969) 115-127, hier 126 f.

145. Für die „*Isagoge*" siehe oben *Anm.* 19; vgl. PORPHYR., *in Arist. categ.* (75, 27-29 Busse).

146. Siehe oben S. 465-469.

147. Vgl. *ep.* 5 (VIII/II 92, 6-93, 12; 95, 1-15 J.) und *ad Eustathium* (III/I 5, 3-6, 17 J.). Gregor sagt in dieser Schrift, daß er bereits in einer „öffentlichen" Apologie und einem „besonderen" Schreiben die Vorwürfe als unberechtigt erwiesen habe (5, 6-9). Mit den „besonderen" Schreiben nimmt er offensichtlich auf *ep. 5* Bezug (vgl. VIII/II 93, 7-12 J.). Was er dort ausführte, ist nun in *ad Eustathium* erneut Gegenstand der Anklage (vgl. VIII/II 95, 1-11 und III/I 5, 8-9. 16-20; 6, 8-11). Könnte es sich bei der „öffentlichen" Apologie, die schon in *ep.* 5 vorausgesetzt ist und wie diese gegen die Unterstellung eines Tritheismus und Sabellianismus Verwahrung einlegt (vgl. VIII/II 92, 11-93, 8), um *quod non sint tres dei* handeln? Das Beweisziel hier, daß die göttlichen Namen nicht in der Mehrzahl, sondern in der Einzahl ausgesagt werden (vgl. III/I 38, 8-15; 49, 1-7; 55, 10-20), entspricht exakt der Anklage in *ad Eustathium* (III/I 5, 16-19; 6, 8-11). Allerdings fehlt in *non tres dei* die Verteidigung gegen den Vorwurf der Gemeinschaft mit den Markellianern, die man nach *ep.* 5 erwarten müßte. Diese Schrift ist also wohl nicht mit der „öffentlichen" Verteidigung identisch, aber vielleicht eine spätere methodische Ausarbeitung des einen Punktes der erwähnten Verteidigung, wobei der Bezug auf die konkreten historischen Umstände fortgefallen ist. — Zur Datierung von *ep.* 5 und *ad Eustathium* siehe „*Gregor von Nyssa und Markell von Ankyra*" = Actes du colloque de Chevetogne (oben Anm. 3) 204 *Anm.* 3.

148. Vgl. den Beweisgang *ex comm. not.* (III/I 19, 1-23, 3 J.) und die vorsichtige Korrektur *non tres dei* (III/I 46, 12-47, 3 J.). — G. ISAYE, *L'unité de l'opération divine dans les écrits trinitaires de saint Grégoire de Nysse :* *RSR* 27 (1937) 422-439, vertritt die gut begründete Ansicht, daß Gregor den Hauptbeweis für die Einheit Gottes nicht aus der als *argumentum ad hominem* verwandten Einheit der Natur, sondern aus der Einheit der Energie der drei Personen ziehe. Aber wie jede, so hat auch diese trinitarische Konstruktion ihre eigenen Schwierigkeiten, die K. HOLL, *Amphilochius* 210, scharfsichtig erkannt hat : mit dem Prinzip der Einheit der Wirksamkeit gelangt Gregor nur zu „Modi der einen Gottheit", nicht aber zu Hypostasen.

stotelischen Vostellungen verbunden haben. Waren es nicht Kommentare zu den logischen Schriften des Aristoteles, in denen er sie fand? Die Annahme, er habe in zwei zeitlich so nah beieinanderliegenden Schriften mit Bewußtsein zwei konträre philosophische Standpunkte vertreten, bereitet doch erhebliche Schwierigkeiten. Man wird also vorerst davon ausgehen dürfen, daß die οὐσία auch in ex communibus notionibus grundsätzlich aristotelisch zu verstehen sei. Das genaue chronologische Verhältnis dieses Traktats zu „ep. 38" ist nicht leicht zu ermitteln. Da in keiner dieser beiden Abhandlungen eine Verteidigung gegen den Vorwurf eines „Sabellianismus" und Tritheismus zu finden ist, die schon ab Mitte 380 ständig vorgetragen wird, darf man sie mit großer Wahrscheinlichkeit in die Zeit zwischen Anfang 379 und Sommer 380 datieren. Vielleicht wurde ex communibus notionibus aus Anlaß des Konzils des Meletius im Herbst 379 geschrieben[149]. In „ep. 38" könnte man eine etwa gleichzeitige oder wenig später verfaßte Vorarbeit auf logischem Gebiet zu den großen Schriften gegen Eunomius sehen. Die festgestellten terminologischen und sachlichen Parallelen zwischen diesem Traktat und der Schrift de hominis opificio, die vor Pfingsten 379 abgeschlossen wurde[150], sprechen ebenfalls für eine Abfassung in diesem Zeitraum.

Trifft die hier vertretene aristotelische Interpretation der οὐσία bei Gregor zu, so wäre die bisherige Forschung, die überwiegend Gregors Aussagen in Sinne eines „platonischen Begriffsrealismus" gedeutet hat, zu korrigieren. Auf eine Diskussion ihrer Argumente wurde hier zugunsten des positiven Aufweises des Aristotelismus bei Gregor verzichtet[151]. Viele Einzelinterpretationen werden ohnehin gegenstandslos, sobald die Verfasserfrage der „ep. 38" endgültig geklärt ist. Was übrig bleibt, soll bei Gelegenheit eines durchgehenden Kommentars zu ex communibus notionibus behandelt werden. Dabei wird dann auch der „Porphyrianismus" dieser Abhandlung zu überprüfen sein. Auch die Frage der Individuation ist mit der aristotelischen Interpretation der οὐσία bei Gregor noch nicht entschieden; das Modell hierfür scheint stoisch zu sein, ist aber wahrscheinlich auch durch irgendwelche neuplatonische Kommentare zu Aristoteles (Dexippus?) vermittelt. So viel ist allerdings sicher : die von Th. Zahn aufgeworfene Frage des „Jungnizänismus" der Kappadozier kann nicht so pauschal beantwortet werden wie bisher[152]. Sie muß überdies auf die Gültigkeit ihrer Voraussetzungen hin überprüft werden. Die Anfänge der Trinitätstheologie verlangen eine andere Methode der Interpretation als die Spekulationen des Mittelalters, die sich fern vom historischen Kampf um die Gottheit des Sohnes und Geistes entfalten konnten und von einem anderen theologischen Welt-und Gottesbild motiviert sind.

BONN. UNIVERSITÄT, INSTITUT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

149. Siehe „*Gregor von Nyssa und Markell von Ankyra*" = Actes du colloque de Chevetogne (oben *Anm.* 3) 206-209.

150. Vgl. J. DANIÉLOU, La *chronologie des œuvres de Grégoire de Nysse* : Stud. Patr. 7 = *TU* 92 (Berlin 1966) 162.

151. Vgl. oben *Anm.* 62.

152. Beste Darstellung des Forschungsstandes im Exkurs „*Zum Homousios von Konstantinopel*" von A.-M. RITTER, *Das Konzil von Konstantinopel* (oben *Anm.* 2) 276-293.

ENDRE VON IVÁNKA

HELLENISCHES IM HESYCHASMUS
DAS ANTINOMISCHE DER ENERGIENLEHRE

Mit dem Namen „Hesychasmus" kann zweierlei gemeint sein : Einerseits die, in besonders charakteristischer Weise auf dem Athos geübte Praxis der durch bestimmte Meditationsmethoden hervorgerufenen Lichtvisionen, in denen nach der Lehre der Athosmönche nicht irgend ein geschaffenes Licht wahrgenommen wird, sondern das ungeschaffene Licht der Gottheit selbst, gleichewig mit Gott, wenn auch verschieden von Gottes innerster Wesenheit — und andererseits die metaphysische Lehre von den „göttlichen Energien", die zur Begründung dieser Lehre vom ungeschaffenen Licht zuerst von Gregorios Palamas vorgetragen wurde, wonach man in Gott, um sein Wirken nach aussen zu verstehen, zwischen seiner unmitteilbaren Wesenheit und seinen vielfältigen, in ihm von Ewigkeit her vorausbestehenden Energien unterscheiden muss, die zwar auch göttlich und ewig sind, aber von Gottes Wesenheit verschieden; kraft dieser Energien wirkt dann Gott in seinen schöpferischen, lebensspendenden und begnadenden Akten, und eine von ihnen, die höchste, ist das in der hesychastischen Vision wahrgenommene ungeschaffene Licht der Gottheit [1]. Man kann, nicht ohne Grund, terminologisch zwischen „Hesychasmus" und „Palamismus" unterscheiden, indem man unter Hesychasmus die Meditationspraxis, die solche Visionen herbeiführt, und diese Visionen selbst versteht sowie die Aussage, dass in ihnen das ungeschaffene Licht der Gottheit wahrgenommen werde, den Namen Palamismus dagegen für die theologisch-ontologische Lehre von der Unterscheidung zwischen Gottes Wesenheit und der Sphäre der Energien verwendet.

Von dieser theoretischen Seite des Hesychasmus oder, wenn man es so nennen will, dem Palamismus soll im Folgenden hauptsächlich die Rede sein, und es soll gezeigt werden, wie diese Unterscheidung von zwei Sphären innerhalb der Gottheit, der unmitteilbaren Wesenheit einerseits und den von den Geschöpfen „teilgehabten" (man verzeihe den Barbarismus, der das griechische μεθεκτὸς wiedergeben soll) göttlichen Energien andererseits, in hellenischen Denkschemen und in der hellenischen Denkweise begründet ist. Denn das Phänomen der hesychastischen Lichtvision selbst und eine Reihe von damit vergleichbaren Phänomenen hat der Verfasser unter Vorlage einer Reihe von authentischen Schilderungen solcher Visionen an einem anderen Orte behandelt [2].

1. Auf das besondere Problem, warum bei allen anderen Energien nur deren geschöpfliche Wirkung (in den geschaffenen Werken Gottes) wahrgenommen wird, im Fall des „vergottenden" Thaborlichtes diese Energie *selbst*, in ihrem ungeschaffenen Sein, kann erst weiter unten emgegangen werden.

2. In dem Aufsatz Zur hesychastischen Lichtvision in der Zeitschrift : Kairos, Zeitschrift für Religionswissenschaft und Theologie (Salzburg). Neue Folge XIII (1971, Heft 2) pp. 81-95.

Das heisst aber nicht, dass nur die Theorie der theologischen Begründung der Visionen dem hellenischen Denken entlehnt ist, derartige Visionen selbst aber im hellenischen Bereich nicht vorkämen. Gerade die philosophischen Kreise, aus denen die Gedankenelemente der palamitischen Begründung der Energienlehre herstammen, kennen auch die Vorstellung der, mit der höchsten geistigen Erhebung im Gebet verbundenen Schau eines Lichtes, das den zu dieser Höhe gelangten Denker und Beter (das ist auf diesem Gipfelpunkte des Geistigen schon dasselbe) umstrahlt und durchdringt, und ihn so selbst lichtförmig macht. Genau so, wie es in dem voin den Hesychasten oft zitierten Ausspruch des Euagrios heisst [3], der Betende, der die höchste Reinheit des Geistes erlangt hat, sehe sich selbst von dem bläulichen Lichte der Gottheit umstrahlt, heisst es auch bei Plotin [4]; der Schauende sehe „Jenen" (Gott) und sich selbst, soweit hier von Schauen zu sprechen recht ist, sich selbst von Glanz erhellt (ἑαυτὸν μὲν ἠγλαισμένον) ja selbst zum Lichte geworden (μᾶλλον δὲ φῶς αὐτό) rein, schwerelos, in Gott verwandelt (θεὸν γενόμενον) oder besser : Gott selbst seiend (μᾶλλον δὲ ὄντα). Wie immer auch die von Plotin behauptete Verwandlung in die Gottheit und in deren Licht zu beurteilen ist, das Phänomen der Vision selbst ist im ἑαυτὸν ὁρᾷ ἠγλαισμένον klar ausgedrückt.

Die Schilderung des Lichtes, das den neuplatonischen Philosophen und Theurgen Jamblichos bei seiner Meditation umstrahlt haben soll, so dass es sogar für die den Vorgang beobachtenden Diener sichtbar wurde, ist gleichfalls bei Eunapius in den *vitae Sophistarum* zu lesen [5]. Wenn der Bericht auch aus späterer Zeit stammt und vielleicht nicht authentisch ist, so beweist er doch, was für Vorstellungen über derartige Lichtvisionen in den Kreisen der neuplatonischen Schule damals in Umlauf waren. Ganz ähnlich wie Plotin spricht Proklos über die Stufen des Gebets, wo der Aufstieg des Geistes von der Γνωσις τῶν θείων τάξεων über die οἰκείωσις an das Göttliche, und die συναφή des ἀκρότατον τῆς ψυχῆς mit dem Göttlichen zu der ἕνωσις emporführt, in der wir nicht mehr uns selbst angehören, sondern der Götterwelt, indem wir im göttlichen Lichte verbleibend von ihm rings umstrahlt werden [6]. Dieses Licht wird von Proklos auch ἀτύπωτον φῶς genannt [7], weil es der Vielfalt der sichtbaren μορφώσεις gegenübersteht, in denen das Göttliche den Menschen in der realen Welt sichtbar wird. Licht ist überhaupt für Plotin etwas Unkörperliches, dem Denken und den Ideen verwandt [8], und deshalb steht auch das Feuer, allen anderen Elementen gegenüber, im Range einer Idee; es steht dem Unkörperlichen nahe und glänzt und leuchtet wie eine Idee [9]. Der Ideenwelt angehören heisst aber für Plotin soviel wie : ewig und göttlich sein, der Zwischenregion zwischen dem einen obersten Gott und der konkreten Welt angehören. Und das sagt auch mit klaren Worten Julianus Apostata : „Es ist der Glaube der Phoiniker, die weise und kundig sind in göttlichen Dingen, dass der überallhin erstrahlende Glanz des Lichtes die unbefleckte Energie des reinen Geistes selbst ist, und das entspricht auch der denkenden Überlegung, wenn ja das Licht selbst nicht etwas Körperliches ist (da wir ja keinen Körper als seinen Ursprung annehmen können) sondern Energie (Wirkkraft) des Geistes [10]". Damit sind wir aber schon von der blossen Konstatierung der Lichtvision zur Frage der Wesensbestimmung dieses Lichtes als einer Zwischensphäre zwischen der Gottheit selbst und der sichtbaren, realen, christlich ge-

3. Vgl. pp. 85-86 des oben Anm. 2 zitierten Aufsatzes.
4. *Enn* VI 9, 9.
5. Eunapius. *Vitae Sophistarum*, cd. Giangrande, Roma 1956, pg. 11.
6. Καθ' ἣν οὐδὲ ἑαυτῶν ἐσμὲν ἀλλὰ τῶν θεῶν, ἐν τῷ θείῳ φωτὶ μένοντες καὶ ὑπ' αὐτοῦ κύκλῳ περιεχόμενοι. Proklos *in Tim.* I 211 Diehl.
7. Proklos in *Remp.* I 110 Kroll.
8. Enn. I 6, 3, Enn. IV 5, 7.
9. Enn I 6, 3... Τάξιν εἴδους... ἔχει, ὡς ἐγγὺς ὂν τοῦ ἀσωμάτου... λάμπει καὶ στίλβει ὡς ἂν εἶδος ὄν.
10. Ἡ μὲν οὖν τῶν Φοινίκων δόξα, σοφῶν τὰ θεῖα καὶ ἐπιστημόνων, ἄχραντον εἶναι ἐνέργειαν αὐτοῦ καθαροῦ νοῦ τὴν ἁπανταχοῦ προιοῦσαν αὐγὴν ἔφη, οὐκ ἀπᾳδει δὲ οὐδὲ ὁ λόγος. Εἴπερ ἀυτὸ τὸ φῶς ἀσώματον, εἴ τις αὐτοῦ μηδὲ τὴν πηγὴν ὑπολάβῃ σῶμα, νοῦ δὲ ἐνέργειαν. *Julianus Apostata Or.* IV pg 133-134 Sponheim (Die sponheimsche Paginierung wird auch von allen modernen Ausgaben als Marginalzahl geführt).

sprochen : geschaffenen Welt gelangt, und zum Begriff einer von der Gottheit ausstrahlenden, von ihrem Wesenskern verschiedenen, aber an sich noch dem göttlichen Bereich angehörenden und zugleich doch als Lichterscheinung sichbar werdenden göttlichen Energie.

Die Überlegung, mit der Palamas die Annahme einer solchen Zwischensphäre zwischen der göttlichen Wesenheit in sich selbt und der geschöpflichen Welt begründet, ist bekannt. Es ist eine allgemeine Überlegung, die nicht nur für diese in der hesychastischen Lichtvision erblickte „vergottende Energie" Gottes gilt, sondern ganz allgemein für das Verhältnis Gottes zum geschaffenen Sein, insofern jede Seinsweise und Seinsstufe im Geschöpflichen eine Weise und ein Grad des Teilhabens an Gott bedeutet. Wenn etwas an einem anderen Teil hat, so argumentiert Palamas [11], so kann es nur einen Teil dessen in und an sich haben, woran es Teil hat. Wenn nämlich das Ganze, so hätte es nicht „teil", sondern besässe es ganz. Es muss also in dem, woran es teilhat, eine Teilung statthaben, damit ein anderes daran teilhaben könne [12]. Die Substanz Gottes ist in jedem ihrer Teile ganz sie selbst. Wenn nun einer an der unaussprechlichen Wesenheit Gottes s e l b s t teilhätte, ganz oder teilweise, so wäre er, was Gott ist, allmächtig usw. [13] Wenn es also verschiedene und verschiedenartige Wesen gibt, die an Gott teilhaben, und verschiedene Weisen und Grade ihres Teilhabens, so muss sich die Vorsehung und Güte, durch die Gott die Welt schafft und ihr das Teilhaben an seinem Sein verleiht, in Gott selbst schon zu einer Vielheit gestalten, die eine Fülle von (Formen und Weisen der) Vorsehung und Güte bedeutet, nach der jedes auf besondere Weise an Gott teilhat [14]. Gäbe es keine Verschiedenheit der Teilnahmeweisen schon in Gott selbst, dann wäre die blosse Allgegenwart Gottes schon Grund zum höchsten Grad des Teilhabens für alle Wesen.

Man sieht, worauf es hier ankommt : es soll nicht nur daran festgehalten werden, dass jedes Sein und jede Seinsweise nach ihrer Art und auf ihrer Stufe ein Anzeilhaben an Gottes Sein ist, sondern es soll darüber hinaus die ontologische Formel dafür gefunden werden, w i e man sich dieses Hervorgehen der Vielheit und Verschiedenheit aus Gottes ununterschiedener Einheit zu denken hat — so nämlich, dass man die Verschiedenheit der Teilaspekte des „Teilhabens" voneinander und von Gottes Wesenheit selbst schon in der göttlichen Sphäre präformiert sein lässt. Nicht in Gottes Wesenheit selbst, das ist selbstverständlich, sondern in einer göttlichen Sphäre, die zwar nicht Gottes Wesenheit ist, wohl aber ein ungeschaffener, mit Gottes Wesenheit gleich ewiger Bereich des Göttlichen zwischen der Wesenheit Gottes und der geschaffenen Welt. Anders, so meint Palamas lässt sich der Hervorgang des Vielen aus dem Einen gar nicht denken.

Das ist ein typisch neuplatonisches Anliegen [15]. Proklos sagt, darin stimmten alle Religionen (θρησκεῖαι) überein (auch die Christen), dass es einen ersten Seinsursprung (πρωτίστη ἀρχή) gebe, den sie alle Gott nennen — dass es aber nach ihr stufenweise zur Welt absteigend andere Gottheiten gebe, das wollten die Christen nicht zugeben. Gerade das sei aber die grosse denkerische Aufgabe (μέγιστον τῆς ἐπιστήμης ἔργον), : die Mittelstufen dieses Hervorgangs im Einzelnen genau herauszuarbeiten (τὸ τὰς μεσότητας καὶ τὰς προόδους τῶν ὄντων λεπτουργεῖν) [16]. Dieses Begreifen der Mittelstufe, die zwischen der unteilbaren Wesenheit Gottes und der Vielheit der Kreaturen liegt, ist aber

11. Wir geben hier die Resumierung des Gedankengangs aus „*Plato Christianus*" (Einsiedeln 1964) S. 412-413 wieder.

12. Das sagt Palamas in seinen „*Capita*„ (im cap. 110, *MPG* 150, 1196 C), von denen J. MEYENDORFF in seiner „*Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*", Paris 1959 (Patristica Sorbonensia 3) S. 373/374 sagt : „Ils nous révèlent le cadre philosophique général de sa pensée", ss. des Palamas.

13. *Capita*, cap. 108, *PMG* 150, 1193 C.

14. *Capita*, cap 91, *MPG* 150, 1185 B/C. Vgl. auch PHILOTHEOS KOKKINOS, *Antirrhetikoi*, *MPG* 151, 884 B/C.

15. Vgl. z.B. PLOTIN, *Enn* V 1, 6 rmd dazu *Plato christianus* 88/89.

16. *In Tim.* III pg 156 ff Diehl.

auch das Anliegen der palamitischen Energienlehre. Die Verwandtschaft zwischen dem Palamismus und dem Neuplatonismus ist auch tatsächlich von den Gegnern des Palamismus erkannt worden. Palamas stimmt, so sagt der Antipalamit Nikephoros Gregoras [17], in allem mit dem Heiden Proklos, dem Schüler Platons, überein, der zwischen dem ἀμέθεκτον und dem μετέχον (dem Geschöpf) als Drittes die μεθεκτά einschiebt als eine eigene Sphäre des Göttlichen, als eine ὑφειμένη θεότης, und so zu drei τάξεις gelangt : unmitteilbare Gottheit, mitteilbare niedrigere Gottheit und endliche, reale Welt. Nikephoros Gregoras weist sogar auf die platonischen Ideen hin, die mit dem Demiurgen gleichewig sind, und auf die Untergötter des platonischen Timaios (41 A), und er ruft empört aus : „Seht die Lehrer, deren Schüler er geworden ist, und die Lehren, die er sich zu eigen gemacht hat [18]." Das ist freilich nur polemische Konsequenzmacherei. Aber der Hinweis auf die Analogie zwischen den neuplatonischen und den palamitischen Überlegungen, die beide die Annahme eines „Mittleren" zwischen der einfachen Wesenheit des unendlichen Gottes und den teilhabenden endlichen Wesen postulieren, wo immer vom Anteilhaben am Göttlichen die Rede ist, ist völlig berechtigt.

Die Palamiten weisen aber den Vorwurf des „Hellenisierens" entschieden zurück [19]. Die Lehre von den αὐτομετοχαί stammt nicht von Proklos, sagen sie, sondern aus bester, authentischer christlicher Tradition, nämlich vom (vermeintlichen) Apostelschüler Dionysius Areopagita. Sie haben damit völlig recht, aber sie übersehen eines : so wie Pseudodionysius Areopagita überhaupt die neuplatonischen, insbesondere proklischen Termini und Schemen übernimmt, um sie mit christlichem Gehalt zu erfüllen und ins Christliche umzudeuten [20], so wird speziell, was die Frage der αὐτομετοχαί betrifft, in einem eigenen Abschnitt (§ 6 des XI. Kapitels der Schrift de divinis nominibus) von Pseuda-Dionysius betont, dass man einerseits sagen könne, Gott ist die Macht selbst, das Leben selbst, die Güte selbst — weil das alles vereint in seiner ungeteilten Einheit „vorbesteht" und enthalten ist — und andererseits auch sagen kann, Gott sei der Verursacher der Macht, des Lebens, der Güte, weil er die Wesen hervorbringt, die an diesen Eigenschaften teilhaben, und diese Eigenschaften selbst an ihnen hervorbringt. Keinesfalls aber könne man diese αὐτομετοχαί als Zwischenwesenheiten zwischen Gott selbst und den Geschöpfen einschalten; das sei heidnisch gedacht [21]. Ebenso verwahrt sich Pseudo-Dionysius dagegen, dass man die Verursachung des verschiedenen Teilhabensweisen an Gott als eine reale Unterschiedenheit innerhalb der göttlichen Sphäre auffasse, als eine Vielheit von übergeordneten und untergeordneten Gottheiten, von denen die eine die andere hervorbringe; alle diese Hervorgänge sind verschiedene Bezeichnungen für Gott, als der ersten Ursache alles Seins, gemäss der Verschiedenheiten der an Ihm teilhabenden geschaffenen Wesenheiten. Diese Vorbehalte berücksichtigen die Palamiten nicht, sondern reden von der Sphäre der Teilhabensweisen an Gott als einer eigenen, von der Wesenheit Gottes selbst real unterschiedenen göttlichen Sphäre, anstatt nur eine Verschiedenheit der Aspekte des Teilhabens an Gott anzuerkennen, wie sie sich in der Vielheit des Geschöpflichen offenbart, und dadurch uns lehrt, den Einen, in seinem einfachen Wesen unnennbaren Gott nach den verschiedenen Aspekten des Teilhabens an Ihm mit verschiedenen Namen zu benennen, insofern er der Urheber sowohl der einen als der anderen Teilhabensweise, und der an diesem besonderen Aspekte teilhabenden Geschöpfe ist. Das berechtigt uns aber nicht, die Verschiedenheiten, die sich in den Geschöpfen entfalten, als eine unabhängig von Gottes Schöpfungsakt von Ewigkeit her bestehende, ungeschaffene Präformierung der Vielfältigkeit der

17. *Historiae Byzantinae* Buch 35 cap. 14 rmd Buch 23, cap. 2.
18. *Hist. Byz.* Buch. 23 cap. 2.
19. Sogar die Synode von 1351 spricht davon (*MPG* 151, 735 C/D.
20. Vgl. *Plato Christianus* 228-288 und P. Scazzoso, *Ricerche sulla struttura del linguaggio dello Pseudo-Dionigi Areopagita.* Milano 1967.
21. De div. nom cap V. § 2. Vgl. dazu *Plato Christianus* S. 251, wo der konkrete zeitgeschichtliche Bezug dieses Passus aufgezeigt wird.

Schöpfung in die göttliche Sphäre zu projizieren, als eine Sphäre des Göttlichen neben der Wesenheit Gottes. Insofern ist die palamitische Auslegung wirklich, wie Nikephoros Gregoras richtig bemerkt [22], eine Fehlinterpretation der Lehren des Pseudo-Dionysius und eine Verfälschung seiner Aussagen.

Freilich können wir anders nicht über das „Teilhaben" reden, als indem wir die Begriffe dessen, „woran teilgehabt" wird, der „Teilhabe" selbst und des „Teilhabenden" einführen — aber immer mit dem Bewusstsein, dass wir damit dem Verhältnis des Unendlichen zum Endlichen, des Absoluten zum Geschöpflichen nicht wirklich gerecht werden, sondern nur der Notwendigkeit folgen, die sich aus unseren, der endlichen und geschöpflichen Welt entnommenen Denkschemen ergibt. Und dessen sind sich auch die modernen Vertreter und Interpreten des Palamismus auf orthodoxer Seite bewusst. Es genügt, um dies zu sehen, das Kapitel „Nature des distinctions palamites" in dem Buche von Meyendorff über Palamas zu lesen [23], oder zu beobachten, wie ganz unwillkürlich V. Lossky in die Wiedergabe der Worte des Palamas (im Theophanes [24]) : „Wir müssen an beidem festhalten (an der Einfachheit des Wesens Gottes und an der Unterscheidung zwischen Wesenheit und Energien in Gott) als Richtschnur für die Rechtgläubigkeit" den Begriff antinomie einschiebt : „Il faut que nous affirmions les deux choses à la fois et que nous gardions leur antinomie comme un critère de la piété [25]." Ich habe auf diese Äusserung sowie auf andere Äusserungen der modernen Verteidiger des Palamismus in meinem Buche Plato Christianus hingewiesen, in den Abschnitten „Die Antinomie der Aussagen" und „Moderne Interpretation" [26]. Und aus demselben Grunde, nämlich aus der Erwägung der Notwendigkeiten, die sich aus unserem endlichen, die Kategorien der geschöpflichen Welt anwendenden Denken ergeben, anerkennen auch die Väter die Berechtigung der Unterscheidung zwischen der Wesenheit Gottes, seinen schöpferischen Energien und dem von diesen Energien hervorgebrachten Schöpfungswerk Gottes, womit sie tatsächlich an manchen Stellen die palamitische Lehre zu antizipieren scheinen [27]. Aber sie tun dies nie, ohne darauf hinzuweisen, dass der Grund zu diesen Unterscheidungen in der Natur unseres Denkens liegt [28] und uns nicht berechtigt, diese Momente in Gott als real verschiedene Seinssphären zu betrachten [29].

Diesen Vorbehalt machen aber die Palamiten des Mittelalters nicht. Sie übernehmen keineswegs die für die Väter so wesentliche Einschränkung, das diese begrifflichen Unterscheidungen nur für unser endliches, den Problemen des göttlichen Seins inadäquates Denken gelten, sondern sie betrachten die Anerkennung des Unterschieds zwischen Wesenheit und Energien in Gott als eine positiv gültige, als Dogma anzuerkennende Aussage über Gott, deren Ablehnung von den Konzilen von 1341 und 1351 ausdrücklich als Häresie verdammt wird. Von einer bloss antinomischen Gültigkeit dieser Aussagen, vom Begründetsein dieser begrifflichen Unterscheidung in den Bedingungen unseres Denkens, das zerlegen muss, was in Gott geeint ist, ist nirgens die Rede. Die Energienlehre ist einfach ontologisch, mehr noch : dogmatisch gültige Aussage über Gott, und die Nichtunterscheidung zwischen Gottes Wesenheit und den Energien wird einfach mit dem Anathem belegt. So sehr legen sie Wert darauf, die Energien neben Gottes Wesen als eigene, aus Gott hervorgehende, aber von Ewigkeit her bestehende Wesenheiten zu hypostasieren,

22. Nikephoros Gregoras *Hist. Byz.* Buch XIX cap. 3; Διονύσιον διαβάλλει τὸν μεγαν (insofern er ihm heidnische Lehren zuschreibt) τἀκείνου παρεξηγούμενος.
23. *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas* (Patristica Sorbonensia 3) Paris 1959, pg. 307/309. Vgl. auch die Bemerkung Meyendorffs pg. 279, Palamas habe „dans la situation historique et concrète où il se trouvait" sich nicht anders ausdrüchen können.
24. *MPG* 150, 932 B/C.
25. V. Lossky, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris 1944 pg. 64. Die griechischen Worte lauten : Δεῖ οὖν ἀμφότερα ἡμᾶς τηρεῖν καὶ τίθεσθαι ὡς εὐσεβείας γνώμονα.
26. *Plato Christianus* 414-416 und 428/429.
27. Vgl. Daniélou, *Platonisme et Théologie mystique* [2] (1944) pg. 139 and 161.
28. *Plato Christianus* 429-437.
29. *Plato Christianus* 434, 436, 437.

dass sie eine bekannte patristische Formulierung der Lehre von der „Vergottung" in merkwürdiger Weise zu einem Zeugnis für diese Hypostasierung umdeuten.

Bei Gregor von Nyssa heisst es : Nicht die Substanz Gottes erkennen wir aus seinen Werken in der Schöpfung, sondern nur seine Kraft und seine Weisheit — und so legen wir ihm als dem Schöpfer alle ὑψηλὰ νοήματα bei — und unter diesen wird auch neben δύναμις, die καθαρότης genannt. (MPG 44, 1269 A) Ἀλλ' οὐ πρὸς τοῦτο βλέπει μόνον τοῦ μακαρισμοῦ ἡ διάνοια, sondern es handelt sich darum, dass Gott, in dem Spiegel der Seele, wenn dieser rein ist (und in dem Grade, in dem er rein ist) als das sich-Spiegelnde aufleuchtet, weil die Seele, wenn sie rein ist und sich Gott zuwendet, dem Erhelltwerden durch Gottes Licht keinen Widerstand und kein Hindernis entgegensetzt. (1269 D-1272 A). Reinheit ist also hier das Fehlen des ῥύπος der κακία, die das Sehen des erstrebten Gottes im Spiegel der strebenden Seele selbst verhindert. Daraus macht Philotheos [30], in Anlehnung an das pseudodionysische τὰ θεῖα οὐ μαθεῖν, ἀλλὰ παθεῖν δεῖ das er mit dem nyssenischen,, in sich haben Gottes" von MPG 44, 1272 B verbindet (MPG 151, 1102 D) eine Deutung der καθαρότης, die diese selbst, die καθαρότης,, mit der ἀπάθεια zusammen zur ἐκθειωτικὴ ἐνέργεια Gottes macht (MPG 151, 1105 C), anstatt — wie es der Meinung Gregors entspricht — in ihr nur die Bedingung des Aufstrahlens Gottes im Spiegel der gereinigten Seele zu sehen. Anchliessend wird dann auch der Ausspruch des Maximos : πάσχομεν τὴν θέωσιν dazu verwendet, eine eigene Energie, die die θέωσις der Menschen bewirkt, zu hypostasieren [31]. So sehr liegt es den Palamiten daran, in dem Spiegelungsvorgang, der dem Gleichnis Gregors zugrunde liegt, die καθαρότης nicht bloss als die „Abwesenheit des Hindernden" aufzufassen, sondern sie als eigene Energie Gottes zu hypostasieren und zwar eben die. die die Vergottung des Menschen bewirkt.

Der — im Wesen völlig hellenische — Grundgedanke des Palamismus besteht also darin, die Vielheit der Wirksamkeiten Gottes, die sich im Unterschied zwischen der vergottenden Gnadenwirkung und der kreatürlichen Schöpfungstat Gottes, und hier wieder zwischen den einzelnen seinsspendenden, lebensspendenden, geistiges Dasein spendenden Wirkungsweisen Gottes offenbart, schon als in Gott präformiert, zwar nicht in seine Wesenheit (das wäre Emanatianismus) 'wohl aber in eine eigene göttliche Sphäre zwischen Gottes Wesenheit und die geschöpfliche Welt zu projizieren [32]. Warum legen sie aber — die historischen Palamiten, zum Unterschied von den neueren Verfechtern des Palamismus, die sich des „Antinomismus" dieser Aussagen bewusst sind — solchen Wert auf die positive, ontologische und dogmatische Aussage, dass es eine solche Sphäre gebe? Vom neuplatonischen Standpunkt aus ist das λεπτουργεῖν τὰς μεσότητας (s. oben s. 493) verständlich, ja es ist sogar das eigentliche Anliegen desNeuplatonismus, das Hervorgehen des Endlichen aus dem Unendlichen , des Vielfältigen aus dem Einen als geistigen Hervorgang, als ontologischen Prozess im denkenden Geist nachzuvollziehen und so zu begreifen, weil das ja auch wieder die Voraussetzung für die Rückwendung des Geistes zu seinem Ursprung und seiner Rückkehr zum Einem ist, worin ja nach neuplatonischer Auffassung die „Vergottung" besteht. Und ebenso ist für hegelianisches Denken der Nachvollzug des dialektischen Prozesses vom reinen, in sich ruhenden und bei sich seienden Geiste zur Entfaltung in der Vielheit des Seins die Voraussetzung für jedes Seinsverständnis. Aber für eine Auffassung, die sich im christlichen Sinne zum Mysterium der Schöpfung bekennt — welchen Sinn kann es da noch haben, die Momente des Hervorgangs des Geschöpfs aus dem Schöpfer in ἀμέθεκτον-αὐτομετοχή-μετέχον dialektisch zu zerlegen, in dem Sinne, dass diese Unterscheidungen objektiv gültige Aussagen über eine eigene, für sich bestehende Sphäre des Göttlichen sein sollten, und nicht nur

30. *MPG* 151, 1102 c ff.
31. Siehe dazu Nikephoros Gregoras, *Hist. Byzant.* Buch 35, cap 11-13.
32. Vgl. z.B. Philotheos *MPG* 151, 884 B ff.

Denkschemen, die bloss für unser endliches Denken zu gelten haben, wenn es sich bemüht, das Mysterium dieses Hervorgangs irgendwie begrifflich auszudrücken, und die zugleich auch, kaum dass sie angewendet werden, wieder in ihrer Unzulänglichkeit erkannt und als auf Gott unanwendbar aufgehoben werden müssen, wie dies ja auch die Väter seit jeher getan haben?[33] Womit ist dieser Rückfall in hellenisches Denken zu erklären, der sich im Palamismus kundgibt, wenn er die Annahme dieser Zwischensphäre als objektiv gültige Aussage, als dogmatisch festzulegende Glaubenswahrheit betrachtet, nachdem schon die Väter — ganz in dem Sinne, wie es auch die neueren Verfechter des Palamismus wiederum tun — die bloss relative Gültigkeit, den „antinomischen Charakter" sieser Aussagen betont hatten, vor einer allzu objetivisierenden und hypostasierenden Anwendung dieser Denkschemen warnend, wie z.B. Pseudo-Dionysius Areopagita, den die Palamiten zwar mit Berufung auf seine Erwähnung dieser Denkschemen als Autorität anführen, um dem Vorwurf der Anwendung hellenischer Denkschemen zu entgeben, dabei aber seine Warnungen und Vorbehalte in den Wind schlagen; woher diese Reaktivierung des schon von Dionysius Areopagita überwundenen, neuplatonischen Denkelements?

Wenn man genauer zusieht, wird man zugeben müssen, dass es den Palamiten gar nicht darauf ankommt, auf Grund der Energienlehre eine allgemeine, für den ganzen Bereich der Schöpfungslehre gültige, dem Neuplatonismus kongeniale Ontologie aufzubauen, in der die Idee des „Hervorgangs" gegenüber der Idee des Schöpfungsaktes wieder stärker betont wird. Wenn auch natürlich in nuce eine solche allgemeine Ontologie überall dort vorhanden ist, wo die Energien Gottes als besondere, von der eigenen Wesenheit Gottes real verschiedene Momente im Göttlichen anerkannt werden, so ist das eigentliche Anliegen der Palamiten doch ein ganz anderes. Denn über die Frage allgemeinen Ontologie, die sich aus der Idee einer solchen ewigen Präformiertheit der geschöpflichen Unterscheidungen in einer eigenen Sphäre des Göttlichen ergibt, gehen sie, nach der blossen Präzisierung des Begriffs der göttlichen Energien, sehr rasch und etwas schematisch hinweg. Worauf es ihnen aber ankommt, ist die Aussage, dass die eine Energie, die oberste in der Vielfalt der unzähligen Energien, die nicht eine der göttlichen Schöpfungswirksamkeiten bedingt, sondern die „Vergöttlichung" des Geschöpflichen selbst bewirkt, zwar selbst göttlich sein muss, ewig und ungeschaffen, aber doch von Gottes Wesenheit verschieden. Warum? Weil sie es ist, die in der Lichtvision des Palamiten, in der er seine Vergottung erlebt, ihm unmittelbar sichtbar wird — und die Wesenheit Gottes kann nicht sichbar werden. Dennoch muss sie göttlich sein, sonst könnte sie nicht vergottend wirken. Es ist also die palamitische Uberzeugung, dass in der Lichtvision nicht irgend eine geschöpfliche Wirkung Gottes wahrgenommen wird, sondern die vergottende Kraft selbst — und doch sichtbar wahrgenommen wird, weshalb es nicht Gottes Wesenheit sein kann, die hier erscheint, sondern etwas von Gottes Wesenheit real Verschiedenes in Gott, was die Palamiten zur Ausbildung der Lehre von den Energien als einer von Gottes Wesen real verschiedenen Sphäre des Göttlichen bestimmt hat. Die Lehre wird nur dann, ohne dass dies den Palamiten besonders wichtig wäre, auf das ganze Verhältnis Gottes zu seinem Wirken nach aussen ausgedehnt und so zu einer allgemeinen Ontologie ausgeweitet. Die Auseinandersetzung zwischen Palamiten und Antipalamiten geht nicht primär um die Seinslehre, die sich aus der Ansetzung der Energien als real verschiedene Sphäre ergibt (die wird nur nebenbei, der Konsequenz halber, ausgearbeitet), sondern um die göttliche Beschaffenheit des sichtbar wahrnehmbaren Thaborlichtes. Die Affinität mit dem neuplatonischen Seinsschema ergibt sich also erst sekundär daraus, dass man neuplatonische Denkschemen angewendet hat, um den „Ort" des Thaborlichts im göttlichen Sein, zwischen Gottes Wesenheit und dem vergotteten Erschauer des Thaborlichtes, zu umschreiben.

33. *Plato Christianus* 425-445.

Das erklärt auch den aus der Übernahme des neuplatonischen Schemas der μέσα allein noch nicht erklärbaren Umstand, dass die Palamiten behaupten, in allen anderen Fällen des Wirkens göttlicher Energien werde uns nur das „Werk" Gottes, das aus dieser Energie hervorgegangen ist, kreatürlich sichtbar, woraus wir dann auf die jewellige ewige Wirkkraft Gottes zurückschliessen — im Fall der „vergottenden Energie" sei es die Energie selbst, etwas Ewiges, Ungeschaffenes, Göttliches, was der Sehende wahrnimmt [34]. Die Einzigartigkeit der Vision des Thaborlichtes, die wahre Göttlichkeit und Ungeschaffenheit dessen, was hier wahrgenommen wird, steht auf dem Spiele, wenn man nicht zu seiner Erklärung die neuplatonischen Schemen des „Teilhabens„ und des „Hervorgehens„ verwendet — vorausgesetzt, dass man es überhaupt theologisch-ontologisch „erklären" will; und vielleicht liegt schon in diesem Bestreben, das Unbegreifliche und Unaussagbare zu formulieren, das „hellenische" Element im Hesychasmus — das sofort eliminiert ist, sobald man diese Formel nicht als dogmatisch-ontologische Aussage betrachtet, sondern als „antinomische" Formel erkannt hat, die zugleich mit ihrer Aussage auch wieder als unzureichend und inadäquat aufgehoben werden muss. Das sich aus der positiven Annahme dieser Formel dann auch eine allgemeine Seinslehre und eine besondere Formulierung des Verhältnisses Gottes zu seiner Schöpfungswirksamkeit im Allgemeinen ergibt, ist erst das Derivat dieses, primär auf die Deutung des mystischen Erlebnisses gerichteten Anliegens der Palamiten.

Wie soll man nach alledem den Palamismus beurteilen? Dass der Palamismus nicht als eine positiv gültige Aussage über das göttliche Sein vertreten werden kann, wie es die Palamiten des XIV. und XV. Jahrhunderts taten, sondern nur als die eine Alternative der antinomischen Formulierung des Problems, das sich aus dem Nebeneinanderbestehen und Nebeneinandergelten der absoluten Einfachheit Gottes mit der Vielheit seiner Schöpfungswirkungen ergibt (die doch in seiner ewigen Wirkkraft verwurzelt sein müssen), das anerkennen heute auch schon die Vertreter und Verfechter des Palamismus auf östlicher Seite, wie oben gezeigt wurde. Andererseits setzt sich auf westlicher Seite auch die Ansicht durch, dass man mit der einseitigen Betonung der Einfachheit Gottes dem Anliegen der Palamiten nicht gerecht wird (wenn sie auch ihre Formulierung zu positiv und einseitig gültig aufgefasst haben), das selbst Thomas Aquinas anerkennt, wenn er von einer quaedam pluralitas in Gott spricht, die aus dem notwendig anzunehmenden Vorbestehen der geschöpflichen Vielfältigkeit im Geiste und im schöpferischen Ratschluss Gottes vor der ims geschöpfliche Seine gerufenen Vielheit zwingend gefolgert werden muss [35]. Es zeigt sich so, dass das Nebeneinanderbestehen der Einfachheit Gottes und der geschöpflichen Vielheit begrifflich nur so ausdrückbar ist, dass man sich ständig in der Antinomie zwischen einer realen Unterscheidung von Wesenheit und Energie Gottes einerseits, und einer Reduktion der Verschiedenheiten auf blosse Unterschiede der rationes participabilitatis in Gott andererseits bewegt, wobei auf der einen Seite ontologisch zu viel, auf der anderen ontologisch zu wenig behauptet wird. Es ist aber ganz selbstverständlich, dass das Mysterium des Verhältnisses des Absolutums zum Endlichen, des Schöpfers zum Geschöpflichen sich begrifflich nur in der Antinomie von Aussagen ausdrücken lässt, die, wörtlich genommen, und als ausschliesslich geltende Aussagen aufgefasst, einander aufheben würden, während sie, von beiden Ansatzpunkten her mit der nötigen Einschränkung vorgetragen und jeweils nur als ein Versuch aufgefasst, das an und für sich unbegreifbare Mysterium irgendwie begrifflich zu veranschaulichen, sich als gegenseitig komplementär erweisen. So hat vor Kurzem J. Kuhlmann in seiner Studie „Die Taten des einfachen Gottes "[36] die beiden Formulierungen des Problems, die palamitische und

34. Vgl. Anmerkung 1.

35. Distinctio quædam et pluralitas rationum intellectarum *sagt* THOMAS *Contra gentiles* I. 54. Vgl. auch Summa Theologica I. q. 15, a 2.

36. Das östliche Christentum N.F. Heft 21, Würzburg Augustinus-Verlag 1968.

die thomistische, als einander ergänzende Aussagen dargestellt, deren Divergenzen auf die verschiedene Begrifflichkeit zurückgehen, die jeweils als Ausgangspunkt dient. Wenn er dies auch mit einer gewissen Vorliebe für den Palamismus tut, und überdies nachzuweisen versucht, das Palamas selbst schon die Einsicht gehabt habe, dass seine Aussagen in dem oben umschriebenen Sinne „antinomisch", gemeint seien, wie das erst die heutigen Palamiten — sachlich mit Recht, aber den historischen Palamismus umdeutend — vertreten [37], so ist doch die Darstellung der Zweiseitigkeit, die sich notwendigerweise bei dem Versuche ergibt, das Verhältnis des göttlichen Bereichs zum geschöpflichen irgendwie mit Begriffen zu umschreiben, bei Kuhlmann vorzüglich gelungen [38], und als eine berechtigte Sinndeutung des eigentlichen Anliegens der Palamiten anzuerkennen.

Mit der Erkenntnis des komplementären Verhältnisses, das zwischen der palamitischen Annahme eines realen Unterschiedes zwischen den Energien und der Wesenheit Gottes, und der (zu unrecht als thomistisch betrachteten) völligen Ablehnung eines Unterscheidens der beiden Gesichtspunkte in Gott besteht — insofern beide Thesen, einseitig vertreten, dem Mysterium nicht gerecht werden — ist aber auch dem Palamismus schon sein berechtigter Platz in der Antinomie angewiesen, die uns allein im notwendigen Pendelschlag zwischen Aussage und Aufhebung dieser Aussage das Mysterium dieses für das endliche Denken nicht zugänglichen Verhältnisses erahnen lässt.

Von da her gesehen rückt erst die oben gemachte Feststellung der Herkunft der palamitischen Denkschemen vom neuplatonischen „Dreiertakt" [39] in die richtige Beleuchtung. Es liegt in der Natur der Sache, dass man angesichts dieses Problems denkerisch entweder vom aristotelischen Standpunkt ausgehen kann, der Idee eines absolut einfachen „obersten Seins", das ohne Verbindung über der Vielfalt der endlichen Seinsinhalte und Seinsformen steht (denn der Aristotelismus kennt nicht die Idee der Schöpfung) und diese absolute Einfachheit dann, zugunsten einer quaedam pluralitas einschränkt, die durch die Vorgegebenheit der Geschöpfe im Schöpfer erfordert ist — oder vom neuplatonischen Standpunkt der Idee einer Vorgeformtheit der Vielheit der endlichen Seinsinhalte im Absolutum ausgeht, aus dessen ursprünglicher Einheit sie in die Vielfältigkeit des Endlichen ausstrahlen (denn auch der Neuplatonismus kennt die Schöpfungsidee nicht, wohl aber die Idee der Vielheit als notwendige Entfaltung der Einheit), um dann die notwendige Hypostasierung dieser Zwischensphäre, in der neben der unendlichen Einheit des ursprungshaften Seins die Vielheit der aus ihm hervorgehenden Seinsformen als Stufen des „Hervorgangs" vorbestehen müsste, zugunsten der Schöpfungsidee, die ein „Mittleres" zwischen dem Geschöpf und dem Schöpfer nicht anerkennen kann, in ihrem Eigensein (dem Ureinen gegenüber) wieder aufzuheben und als einen unzulänglichen Ausdruck für das Problem des Hervorgangs des Vielen aus dem Einen zu erkennen, soweit diese Hypostasierung als eine positive ontologische Aussage und nicht nur als ein für das endliche Erkennen notwendiges Denkschema gemeint ist. Den einen Weg ist der Westen, den anderen der Osten gegangen — beide mit vollem Recht, insofern die beiden Formulierungen (wenn sie mit der jeweils nötigen Einschränkung vorgetragen werden) antinomische Formulierungen für dasselbe Mysterium sind, das nur durch das Nebeneinander der beiden Formeln in asymptotischer Annäherung irgendwie veranschaulicht, aber nie wirklich begreifbar gemacht werden kann [40].

Auf dieser Basis — nämlich der Einsicht in die bloss relative, komplementäre Gültig-

37. Vgl. KUHLMANN a.a.O. 132/133 und die berehtigte Kritik an dieser Darstellung in der Rezension der Studie Kuhlmanns durch B. Schulze (*Orientalia Christiana Periodica* XXXVI, 1970, 135-142), der mit Recht bemerkt (141) : „Der Palamismus will apophatisch sein; seine reale Distinktion ist aber durchaus kataphatisch".

38. Es sei besonders auf S. 69 unten und S. 84 mitte hingewiesen.

39. KUHLMANN a.a.O. S. 39, *Anm.* 29.

40. Diese Zweiseitigkeit ist auch bei Kuhlmann S. 101 gut formuliert.

keit der in ihrer apodiktischen, nur positiven Form einander ausschliessenden Aussagen — scheint sich von östlicher wie von westlicher Seite her eine Konvergenz in der Beurteilung des Palamismus anzubahnen. Nur eine Schwierigkeit scheint dem entgegenzustehen, nämlich der Umstand, dass die palamitische Formel, wenn sie als spekulative Begründung der hesychastischen Deutung der Lichtvision in dem Sinne verwendet werden soll, dass damit die Göttlichkeit und Ewigkeit des Thaborlichtes, das ja die Vergottung bewirken soll, ausgesagt wird, scheinbar eine positive Behauptung des Unterschieds von Wesenheit und Energie in Gott voraussetzt, und eine Relativisierung dieser Aussage in dem oben dargelegten Sinne nicht gestattet. Diese Schwierigkeit beheben aber die neueren Palamiten selbst durch die Feststellung, dass die palamitische Aussage der entsprechende Ausdruck für eine personalistische und existentielle Formulierung des Problems ist, für eine essentialistische, metaphysische Betrachtungsweise aber die entgegengesetzte Behauptung geltend sei [41], oder dass, wie Schultze [42] die Meinung Meyendorffs formuliert : der Palamismus „nicht ein theologisches oder philosophisches System sein will, sondern der Ausdruck eines Erlebnisses der absoluten Transzendenz wie der mystischen Immanenz Gottes". In ihrem Wortsinn d.h. als eine die gegensätzliche Aussage ausschliessende Behauptung, wird also die palamitische reale Unterscheidung (zwischen Gottes Wesenheit und seinen Energien) auch von den heutigen Palamiten nicht mehr vertreten [43]. Nur darin irrt Meyendorff, dass er die eine Ausdrucksweise (die „essentialistische" Negation des realen Unterschieds) aus der griechischen Philosophie entsprungen sein lässt, die andere (die „existentialistische" und personalistische Bejahung des Unterschied) aus der Bibel und den Vätern herleitet [44]. Wir glauben eben gezeigt zu haben, dass die palamitische Lehre von der Unterscheidung zwischen Wesenheit und Energie gleichfalls der hellenischen Philosophie entstammt und aus dem neuplatonischen Denken übernommen ist. Der bedenklich „hellenische" Grundgedanken dieser Denkweise, nämlich die Annahme, die geschöpfliche Vielheit müsse in Gott neben seinem absolut einfachen Wesen als Vielheit der Energien schon von Ewigkeit her präformiert sein, die dann zur Ansetzung einer eigenen göttlichen Mittelsphäre führt, und uns so in gefährliche Nähe der Idee einer von Ewigkeit her in Gott enhaltenen und aus ihm ins zeitliche Sein ausstrahlenden Ordnung bringt — eine Idee, die die Schöpfungsidee gefährden würde — dieser Grundgedanke ist in dem Augenblicke seines „hellenischen" Charakters entkleidet und als legitimes Denkmotiv in das christliche Denken integriert, wo sein bloss relativer und komplementärer Charakter erkannt wird, und er sich als eine der beiden möglichen Ausdrucksformen für das Verhältnis des Absoluten zum Geschöpflichen erweist, der zugleich mit seiner Setzung, wenn man diese im Sinn einer ontologisch gültigen Aussage und nicht nur als Mittel der Veranschaulichung eines an sich unausdrückbaren Verhältnisses auffasst, sofort auch wieder aufgehoben werden muss : als eine Aussage, die nur zugleich mit ihrer Negierung zusammen gültig ist, weil sie sich auf einen Bereich bezieht, der jenseits der in Begriffen formulierbaren Setzungen (Behauptungen) und Aufhebungen (Negationen) steht, wie Pseudo-Dionysius Areopagita sagt [45], der diese Verchristlichung hellenischer Denkschemen in vorbildlicher Weise vollzogen hat.

Wien. Universität

41. Meyendorff, *Introduction...* pg. 310. Es ist deiselbe Gegensatz, den Kuhlmann mit „ontologisch" ,und „personalistisch" unschreibt (Kuhlmann a.a.O. 101).
42. In der Anmerkung 37 erwähnten Rezensin S. 141.
43. Das bestätigt die Bemerkung Schultzes, (a.a.O. 141), es sei „auch Kuhlmann nicht gelungen, die Vereinbarkeit der palamitischen *realen* Unterscheidung mit der katholischen Lehre zu erweisen", Aber sie wird ja, wie die oben angeführten Zeugnisse beweisen, von den heutigen Palamiten nicht mehr als eine real gültige, ontologische Aussage aufgefasst, die ihr Gegenteil — besser : Komplement — kontradiktorisch ausschlösse.
44. Meyendorff. a.a.O. 310.
45. De myst. theologia cap I § 2.

HENRI-IRÉNÉE MARROU

UNE THÉOLOGIE DE LA MUSIQUE CHEZ GRÉGOIRE DE NYSSE [1]?

Le lecteur d'aujourd'hui, qu'il soit philosophe ou théologien, s'il cherche chez les Pères de l'Église les éléments d'une esthétique musicale — c'est-à-dire d'une doctrine qui, dans la mesure où elle en donne une explication rationnelle, fournit sur le plan pratique une légitimation de l'expérience artistique —, sort souvent déçu d'un premier contact avec leur pensée qui semble faite plus pour décourager que pour encourager le musicien à persister dans l'exercice de son art.

Rien de plus déconcertant par exemple qu'une première lecture du *De Musica* de saint Augustin et spécialement de son l. VI. L'explication, en dernière analyse de type pythagoricien, qu'il donne du plaisir musical, à savoir que celui-ci réside dans la perception inconsciente des rapports numériques simples sur lesquels reposent rythmes et intervalles, apparaît comme une invitation à dépasser ce plaisir, qui relève encore trop du domaine du sensible, pour s'élever le plus directement possible à la considération de ces réalités intelligibles que sont les nombres, chemin court, plus direct, vers l'unique nécessaire : la théorie de l'art sert à nous affranchir de l'art [2]! Bien entendu une méditation plus poussée permettrait d'aller plus loin et de dépasser ce stade purement négatif [3], mais c'est bien là l'application immédiate de sa doctrine que nous propose Augustin.

A considérer les applications pratiques qu'on tire de la théorie, il est bien vrai qu'on trouve non seulement chez saint Augustin mais chez les Pères pris dans leur ensemble, les Pères grecs aussi bien que les Latins [4], plus d'interdictions, d'avertissements, de mises en garde que d'encouragements. Et on les comprend sans peine. A l'époque romaine, nous ne sommes plus au temps où, comme dans la Grèce classique, la pratique de l'art musical était un attribut essentiel de la culture de l'homme libre [5], où, dans un banquet, un parvenu comme Thémistocle rougissait, son tour venu, de devoir passer la lyre à son voisin, faute

1. Je ne me serais pas aventuré sur ce terrain difficile si je n'avais su pouvoir compter sur l'aide des meilleurs « nysséniens » de Paris : on verra pour finir ce que je dois à l'enseignement de J. Daniélou mais je tiens à remercier d'abord Mme M. Harl avec qui, il y a bien des années, j'ai abordé l'étude de ce texte, et le R.P. M. Aubineau qui a bien voulu en élaborer à mon usage une traduction très précise et me fournir tous les éléments d'un commentaire philologique.

2. V. ma vieille thèse *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, pp. 201-204; 292-298.

3. Ce à quoi je me suis essayé ap. [H. Davenson], *Traité de la musique selon l'esprit de saint Augustin*, Neuchâtel 1942. On a le droit de chercher un approfondissement et un dépassement de la pensée d'un Maître, mais ce n'est plus là une interprétation d'ordre purement historique : d'où ce recours à la pseudonymie.

4. Th. Gérold, *Les Pères de l'Église et la musique*, Paris 1931, notamment pp. 88-100; G. Wille, *Musica Romana*, Amsterdam 1967, pp. 388-397.

5. *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, 6e éd. Paris 1965/1971, pp. 80-81; 206-217 : mais déjà ce rôle, essentiel à l'époque archaïque ou classique, commence à passer au second plan pendant l'époque hellénistique.

d'être lui-même capable de l'utiliser [6]. Telle qu'elle était le plus généralement pratiquée de leur temps, la musique apparaissait aux Pères liée aux aspects les plus contestables de la vie païenne : n'était-ce pas au premier chef l'art infâme des histrions, l'art des joueuses de flûte, ces filles de mœurs légères, ornement des banquets; comme elle le sera aux yeux de l'Islam puritain, elle était associée aux notions connexes de luxe, de débauche, de mollesse — cette τρυφή, *mollitia*, qui perd les hommes comme elle a perdu les cités. N'oublions pas au surplus le rôle suspect que jouait la musique, surtout instrumentale, dans le culte païen, notamment dans celui des religions à mystères où elle servait à provoquer à volonté une extase facile, équivalent grossier de l'expérience mystique [7].

Dans ces conditions, on ne peut s'étonner de la réaction en quelque sorte spontanée des Pères qui, résolument, exorcisaient cet art à tant d'égards suspect et dangereux. Rien de plus curieux que de voir l'explication qu'ils donnent des passages si nombreux où l'Ancien Testament parle de la musique liturgique juive [8] : tout cela relève à leurs yeux de l'ancienne Loi, abolie par la Nouvelle : comme les sacrifices sanglants, c'étaient là des concessions faites au caractère encore grossier des anciens Juifs, à l' « épaisseur » de leur cœur. L'exégèse spirituelle a tôt fait d'évacuer tout risque d'application littérale, — qu'il s'agisse de la harpe, de la cithare, de la flûte ou de la cymbale ! Prenons le psaltérion : cet instrument décachorde est là pour nous inviter à la pratique des dix commandements; on tient à nous rappeler que la différence qui oppose la cithare au psaltérion est que la caisse de résonance de celui-ci n'est pas située à la base de l'instrument comme dans celle-là mais à sa partie supérieure : c'est par là nous suggérer de louer Dieu avec la partie supérieure de tout notre être [9]...

D'où l'intérêt assez exceptionnel que m'ont paru présenter les quelques pages consacrées par Grégoire de Nysse à l'analyse du plaisir musical à la fin du ch. I, 3 de son traité *In inscriptiones psalmorum* [10]. En effet, si de façon générale l'Église des premiers siècles a manifesté comme on vient de le voir beaucoup de réserve à l'égard de la musique — l'instrumentale ne fait qu'une furtive apparition dans des sectes hérétiques très marginales; combien de siècles faudra-t-il attendre pour que l'orgue, qui au Bas Empire tient normalement sa place dans les jeux publics de l'amphithéâtre ou de l'hippodrome et dans le cérémonial impérial, devienne l'instrument d'église par excellence [11] ? — par un biais, elle a toujours été présente dans le culte et la vie chrétienne, à savoir par le chant des Psaumes.

De la popularité de ce chant, Grégoire de Nysse apporte un témoignage dans la page qui précède le texte qui va nous retenir : il nous montre le peuple chrétien tout entier se réjouir du chant des psaumes, hommes, femmes, petits enfants, vieillards, artisans au travail, voyageurs par terre ou sur mer, affligés en quête de consolation, joyeux festins de noces, dans tous les aspects de la vie quotidienne comme au sein de la liturgie ecclésiastique (29,18 - 30,14 = 437D-440A). Il y a sans doute là un peu d'amplification littéraire : nous sommes en présence d'un véritable τόπος, comme on le voit par des textes tout à fait paral-

6. Anecdote souvent rapportée par les Anciens : v. le dossier ap. WILLE, *op. cit.*, p. 452, n. 445.

7. J. QUASTEN, *Musik und Gesang in der Kulten der heidnischen Antiken und christlirühen Frühzeit* (*Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen*, 25), Münster/Westf. 1930; WILLE, *op. cit.*, p. 25-74.

8. GÉROLD, *op. cit.*, pp. 126-129; WILLE, *op. cit.*, pp. 400-405.

9. Et ces deux interprétations ne sont pas exclusives de bien d'autres : GÉROLD, *op. cit.*, pp. 128-129; WILLE, *op. cit.*, pp. 215; 401.

10. Ed. critique de J. MC DONOUGH (W. JAEGER, *Gregorii Nysseni Opera*, t. V), Leiden 1962, pp. 30-34 : nous renverrons dans le texte aux pages et aux lignes de cette édition et — pour la commodité du lecteur : tout le monde n'a pas l'édition Jaeger sous la main ! — aux colonnes du t. XLIV de la *PG*. Aussi bien, à la différence de ce qui se passe pour d'autres traités de Grégoire, l'édition Mc Donough ne diffère pas sensiblement du texte de la 3e édition de J. Gretser, Paris 1638, reproduite par Migne.

11. VIIe ou seulement Xe siècle ? V. J. PERROT, *L'orgue de ses origines hellénistiques à la fin du XIIIe siècle*, Paris 1965, pp. 284-304.

lèles d'Athanase [12], de Basile [13], de Chrysostome [14], pour ne citer que les Grecs [14 bis]; mais la popularité, et si l'on veut la banalité, de ce thème littéraire ne peuvent suffire à nous faire douter de la réalité du plaisir que les chrétiens du IVe siècle prenaient au chant des psaumes : il suffit d'évoquer le témoignage d'Augustin qui, s'analysant avec son attention accoutumée, constate combien un psaume chanté le touche plus profondément que le texte seul, si bien que cela l'inquiète, qu'il en vient à se reprocher le trop de plaisir qu'il lui arrive de prendre à ce chant [15].

C'est très précisément à s'efforcer de rendre compte, de chercher la « signification [16] », τίς οὖν ἡ ἐπίνοια... (30, 15 = 440B), la « cause » (30, 18; 20 = 440B) « de ce plaisir ineffable et divin » que nous prenons à chanter les psaumes de David que Grégoire a consacré ces quelques pages, au style dense, plein de mots techniques ou recherchés [17], d'un ton prudent, en quelque sorte mystérieux, comme si l'auteur s'avançait avec précaution à la rencontre d'un secret; quel est son contenu, son enseignement ou, comme il dit, la « philosophie [18] » qui se dégage du fait de les chanter, ἡ δία τῆς μελῳδίας φιλοσοφία (30, 23 = 440C). La démarche de Grégoire est ici à bien des égards remarquable : il va droit au problème purement musical, « au fait de mettre en musique les paroles », μελῳδεῖν τὰ ῥήματα (30, 19-20 = 440B). Cherchant à comprendre pourquoi les psaumes sont reçus avec tant de faveur, il ne s'arrête pas un seul instant à considérer leur aspect proprement littéraire, le niveau proprement poétique auquel un commentateur moderne ne manquerait pas de consacrer un développement — car enfin c'est déjà par le choix même de l'expression verbale que le grand David, dirions-nous en interpolant, a déversé quelque chose qui enrichit et rend plus facile à recevoir son enseignement (cf. 30, 16-17 = 440 B). C'est peut-être ce qu'il y a de classique en lui qui explique ce saut, cette omission : peut-être Grégoire qui, comme tous les Pères grecs, reçoit son psautier des LXX, et ne se pose pas le problème de l'*hebraica ueritas* [19], ne peut-il concevoir de poésie sinon en vers réguliers : c'est ce que semble suggérer une phrase particulièrement embarrassée et donc obscure à la fin de notre passage, où il paraît bien opposer « ce chant sans recherche et sans art » — celui des psaumes — aux œuvres des musiciens, comprenons les poètes, « étrangers à notre sagesse », c'est-à-dire païens, « dont le rythme est obtenu par l'assemblage d'éléments prosodiques », ἐν τῇ τῶν προσῳδιῶν συνθήκῃ, de sons tour à tour graves ou aigus, de brèves ou de longues (34, 4-10 = 444 CD).

C'est donc bien du chant, de la mélodie — et pouvons-nous dire de la musique (l'art musical des Anciens étant essentiellement homophone) — qu'il est question ici. Grégoire ne se contente pas de noter le fait (30, 19-21 = 440B), d'en justifier la convenance : David a associé le chant à son enseignement pratique, « à sa philosophie concernant les vertus »,

12. ATHANASE, *Epist. ad. Marcellinum*, *PG* 27, 12-45; l'authenticité athanasienne paraît définitivement établie par M. J. RONDEAU, « l'Épître à Marcellinus sur les Psaumes », *Vigiliæ Christianæ* 22 (1968), p. 176-197.

13. BASILE, *Homil. in Ps. 1*, 1-2 *PG* 29, 212 B-213 A.

14. CHRYSOSTOME, *Homil. in Ps. 41*, 1-2, *PG* 55, 155-158. Cf. *Ps. Chrysostome*, ap. M. J. RONDEAU, « Une pseudo-préface aux psaumes de saint Jean Chrysostome », *Journal of Theological Studies*, n.s. 20 (1969), p. 242, § 10.

14 *bis*. De même chez les Latins : AMBROISE, *Explan. in Ps. 1*, 2, 2, p. 4 Petschenig; 9, 3-6, p. 8; NICETAS DE REMESIANA, *De psalmodiæ bono*, 5, éd. Turner ap. *Journal of Theol. Stud.* 24 (1923), p. 235...

15. AUGUSTIN, *Confessions*, X, 33 (49-50).

16. Sur ce mot, difficile à rendre, d'*epinoia*, cher à Grégoire, v. M. AUBINEAU, dans son édition du *De Virginitate* (*SC* 119), Paris 1966, p. 416, n. 2.

17. Le composé ἐγχαυνόομαι ne serait attesté que sous la plume de Grégoire, ici (33, 20 = 444B) et dans l'*Homil. 8 in Cant.*, p. 249, 7 Langerbeck [JAEGER, *Greg. Nyss. Op.* t. VI] = *PG* 44, 944 B).

18. V. de façon générale A. M. MALINGREY, « *Philosophia* », *étude d'un groupe de mots...*, Paris 1961, et pour notre passage pp. 252-253.

19. Il n'est pas de ceux qui, sur la foi d'Origène, imaginaient que l'original hébreu de l'Ancien Testament connaissait l'équivalent d'hexamètres, tri-, tétra- ou pentamètres! V. le fragment d'Origène publié par G. MERCATI, *Osservazioni...* (*Studi e Testi* 142), Città del Vaticano 1948, p. 17-22, et à sa suite : EUSÈBE, *Præp. evangel.* XI, 5, 7; Jérôme, *Chron.* Præf. pp. 3-4 Helm; *Præf. in Iob*, *PL* 28, 1081 B; cf. *Epist.* 30, 3; AUGUSTIN, *De doctr. christ.* IV, 20 (41); ARATOR, *Epist. ad Vigilium*, 23-26, p. 4 McKinlay; ISIDORE DE SÉVILLE, *Origin.* I, 39, 11; VI, 2, 21 (v. J. FONTAINE, *Isidore de Séville...*, Paris 1959, [1], p. 169-170).

comme la pharmacopée antique conseillait d'enduire de miel le bord de la coupe contenant une potion amère (33, 8-10 = 444A [20]); il veut aller plus avant, car il y a, dit-il, quelque chose de plus profond que l'on ne pense communément dans ce pouvoir mystérieux de la musique (30, 21-23 = 440C), ce qui entraîne un développement remarquable. Son originalité éclate si on compare sa démarche à celle d'Augustin : celui-ci, dans le l. VI du *De Musica*, et mieux encore dans une page très remarquable de ses *Confessions*, XI, 28 (38), se tourne vers l'homme intérieur, procède à une de ces analyses psychologiques où il se montre un maître incomparable et, dans la ligne d'Aristoxène de Tarente, cherche à rendre compte de la perception musicale, du rôle hiérarchisé qu'y jouent tour à tour le mécanisme de l'oreille, la mémoire où s'accumule l'écho des sons égrenés dans le temps, la pensée enfin où se rassemble un jugement proprement musical qui lui, en quelque sorte, échappe à la durée, au sein d'un profond et mystérieux silence [21]. Certes Grégoire lui aussi connaît bien l'apport de la musicologie antique : quand il nous dit par exemple que la mélodie réside dans la variété des sons, car si le son était uniforme, μονοειδής, il n'y aurait pas de mélodie (31, 1-5 = 440C), il fait écho à une théorie bien connue d'Aristoxène selon laquelle l'unité de la mélodie résulte de la synthèse des sons [22]; mais ce n'est pas dans cette direction que chemine sa pensée, il se place sur un tout autre terrain : en fidèle héritier d'une tradition classique qui remonte aux plus anciens sages d'Ionie, sa théorie musicale s'insère dans une perspective cosmique. Écoutons-le : « J'ai entendu dire à l'un des sages [23], dissertant sur notre nature, que l'homme est un monde en miniature, possédant en lui-même tout ce qui appartient au grand cosmos... » (30, 24-26 = 440C).

Il reprend ainsi à son compte la fameuse doctrine sur le parallélisme du microcosme humain au macrocosme qui d'Anaximandre, d'Héraclite, des premiers Pythagoriciens à Platon, aux Stoïciens et jusqu'aux derniers philosophes ou érudits de l'Antiquité (Calcidius, Proclus, Macrobe, Isidore de Séville...) a connu une si constante faveur, avant d'avoir une nouvelle popularité chez les penseurs du moyen âge et de la Renaissance [24]. Or, continue Grégoire, « la belle ordonnance de l'univers, ἡ τοῦ πάντος διακόσμησις, est elle-même une certaine harmonie musicale, de façon multiforme et variée, accordée selon un certain ordre et rythme, chantant de concert avec elle-même, sans jamais se laisser distraire de cet accord parfait (littéralement « consonance », συμφωνία)...; le mélange varié des êtres observés dans l'univers, par l'heureux accord des parties au tout fait chanter dans le tout cette mélodie pleinement harmonieuse » (30,27 - 31,9 = 440 CD). C'est cette musique cosmique — *musica mundana* écrira un jour Boèce [25] — que le grand David a su percevoir et qui lui fait dire (*Ps.* 18, 2) que les cieux racontent la gloire de Dieu (31, 13-16 = 441A), et dans un autre de ses psaumes (*Ps.* 148) que toutes les puissances du ciel chantent un hymne à Dieu, et la lumière des astres et le soleil et la lune et les cieux des cieux, et les eaux qui sont au-dessus du firmament (32, 6-11 = 441 BC).

On aura reconnu une autre doctrine, corollaire de la précédente, chère aussi à toute l'Antiquité qui, des premiers Pythagoriciens au Platon du *Timée*, se transmettra, de chaînon en chaînon, jusqu'aux derniers penseurs de la *Spätantike*, celle de l'harmonie des sphères [26].

20. Comparaison classique : saint Basile déjà l'applique au Psautier, dans le texte que nous avons cité plus haut : *Homil. in Ps. 1*, 1, *PG* 29, 212 B. Plus loin Grégoire utilise une autre métaphore, gastronomique celle-ci : la mélodie comme assaisonnement de la nourriture que représentent les enseignements du Psalmiste : 34, 13-15 = 444D.

21. V. mon *Traité de la musique...*, pp. 21-35, et d'autre part L. LALOY, *Aristoxène de Tarente et la musique de l'antiquité*, Paris 1904, pp. 156-160.

22. ARISTOXÈNE, *Harmoniques* pp. 38-39 Meibom (éd. R. da Rios, Roma 1954, p. 48); L. LALOY, *op. cit.*, p. 159.

23. L'expression, chez Grégoire, désigne toujours les philosophes païens : J. DANIÉLOU, « Conspiration », *L'être et le temps chez Grégoire de Nysse*, Leiden 1970, p. 53.

24. Qu'il me suffise de renvoyer au mémoire classique de R. ALLERS, « Microcosmus from Anaximandrus to Paracelsus », *Tradition*, 2 (1944), pp. 319-407, bien qu'en dépit de ce titre compréhensif il s'attache surtout aux penseurs du moyen âge latin.

25. BOÈCE, *De institutione musica* I, 2, p. 187 Friedlein.

26. TH. REINACH, « La musique des sphères », *Revue des Études Grecques*, 13 (1900), pp. 432-449; P. BOYANCÉ, *Études sur le Songe de Scipion*, Paris 1936, pp. 104-115.

Mais soulignons immédiatement que la manière dont Grégoire de Nysse la reprend à son compte suggère une double remarque; de cette musique cosmique, il se fait une conception toute philosophique : il la fait résider dans la combinaison des différentes parties de l'univers, les rapports qui s'établissent dans leur heureuse variété où se combinent stabilité et mouvement (31, 5-10 = 440D); par là il évite l'interprétation naïve que l'imagination concrète des hommes de l'Antiquité n'avait pas toujours su éviter; évoquerai-je Cicéron et le passage fameux du Songe de Scipion : « Quelle est cette sonorité si puissante et si douce qui emplit mes oreilles », *quis est hic, inquam, quis est qui complet aures meas tantus et tam dulcis sonus*? Et l'Africain d'expliquer complaisamment à son petit-fils que les astres ou planètes qui décrivent autour de la terre immobile des cercles célestes se comportent chacun comme un rhombe géant; les plus éloignés, et donc les plus rapides, donnant le son le plus aigu tandis que les plus centraux, les plus rapprochés, comme la lune donnent le son le plus grave [27]; on en arrivait même à préciser les correspondances entre les planètes et les notes de la gamme : ainsi, selon les uns, si Mars donnait le *la*, Mercure faisait entendre le *sol*, Vénus le *fa*, etc. [28]; on se demande quelle « harmonie » pouvait résulter d'une telle superposition cacophonique de tous les degrés de l'échelle diatonique! Rien de pareil ici : pour Grégoire, comme pour tous les vrais philosophes, cette musique cosmique n'a rien de sensible : c'est par l'esprit, l'intellect, νοῦς, qu'elle peut être perçue et que le grand David tout le premier l'a saisie (31, 10-16 = 440D-441A); pour nous détourner d'imaginer une perception sensible de cette musique cosmique, Grégoire trouve des accents comparables à ceux de Plotin, quand celui-ci nous invitait à nous servir non de nos yeux corporels mais de cette vision intérieure qui est à la disposition de tous les hommes, et dont si peu savent se servir [29].

Second redressement : la référence à David transpose et intègre cette harmonie des sphères dans une synthèse religieuse et chrétienne : elle devient « un hymne à la gloire inaccessible et inexprimable de Dieu » (31, 17-18 = 441A), dans lequel la création issue de Dieu retourne à Dieu dans un acte d'adoration, célébrant la toute puissance (32, 5 = 441B) de Celui dont la sagesse a disposé toutes choses avec cet ordre, beauté et enchaînement qui font régner parmi elles convergence, « conspiration » et « sympathie » — peut-on faire plus que transcrire ces mots intraduisibles σύμπνοια, συμπαθεία —, de Celui qui se manifeste par le Logos indicible de sa sagesse comme l'accordeur, l' « harmonisateur » de l'univers, τοῦ πάντος ἁρμοστής (32, 12-14 = 441C; 32, 19 = *ibid.*).

Mais comment passer, de cette musique « première, archétype et véritable » qu'est la musique cosmique, à celle de nos chants? C'est ici qu'intervient la rigoureuse analogie, le parallélisme entre macro- et microcosme, « car la partie du tout est absolument, πάντως, homogène au tout » (32, 17-331, = 441 CD) : comme la surface polie d'un cristal, si petit qu'il soit, peut refléter le disque entier du soleil, toute cette musique qu'on peut contempler dans l'univers se retrouve analogiquement dans ce microcosme qu'est la nature humaine. Reprenant ici une comparaison chère à la tradition stoïcienne [30], il ajoute : « c'est ce que montre bien la structure même de notre corps, habilement fabriqué par la nature pour permettre l'exécution de la musique : la trachée apparaît comme une flûte, le palais comme le chevalet [31] d'une cithare tandis que la langue, les joues et la bouche en seraient comme les cordes et le plectre (33, 1-6 = 444A).

Grégoire de Nysse invoque ici le grand principe stoïcien : « tout ce qui est conforme

27. Cicéron, *De Republica* VI, 5 (18) pp. 26-27 Ziegler.
28. Sur les différents systèmes de correspondance envisagés par les auteurs anciens, v. P. Tannery, *Recherches sur l'histoire de l'astronomie ancienne*, Paris 1893, pp. 329-332.
29. Plotin, *Ennéades* I, 6, 8.
30. J'emploie à dessein une formule aussi vague : on a trop souvent — à la suite de K. Reinhardt et E. von Ivanka — voulu attribuer cette idée, comme tant d'autres, au seul génie d'un Poseidonios!
31. Nous traduisons μαγάς par « chevalet » par analogie à la pièce de ce nom dans notre violon : V. Daremberg & Saglio, s.v. *Lyra*, t. VI, p. 1443A; cf. 1450A.

à la nature est ami de la nature », πᾶν τὸ κατὰ φύσιν φίλον τῇ φύσει; c'est parce que la musique est si « conforme à notre nature [32] » qu'elle se révèle capable d'agir sur nous (33, 7-8 = 444A), qu'elle a un effet si puissant sur le faible cœur de l'homme : c'est pour cela que le roi David y a eu recours dans ses psaumes, mêlant ainsi *utile dulci*, associant sa philosophie morale, son sublime enseignement, à la douceur de miel, au plaisir que nous procure le chant, disons plus généralement la musique; par elle notre nature découvre ce qu'elle est et s'applique à elle-même un traitement curatif (p. 33, 10-13 = 444 AB); car à la différence du cosmos qui obéit sans faillir aux lois posées par le créateur, notre vie, notre façon de vivre, ἦθος, a besoin de rétablir en elle rythme et harmonie : il y a en elle « non-musique, dissonance et discordance » (33, 13-16 = 444B), introduites en nous par le tumulte des passions et les vicissitudes de la vie (33, 31-34 = 444C); nous devons tendre vers une vie vertueuse faite d'eurythmie et d'harmonie, de musicalité, sans rien en elle qui passe la mesure (32, 22-24 = 444B). Et ici les métaphores musicales servent à Grégoire à transcrire la sagesse aristotélicienne ou delphique : « il ne faut pas que la corde soit sur-tendue, car alors son juste accord est rompu; il ne faut pas non plus détendre outre mesure notre tension dans le plaisir, mais il faut tour à tour savoir tendre ou relâcher nos cordes, pour que tout en nous vibre à la juste note, sans excès ni dans un sens ni dans l'autre » (33, 14-25 = 444B). C'est cela, nous dit Grégoire, que nous suggère, nous conseille, nous insinue mystérieusement la musique (33, 12-13 = 444A; 33, 30-31 = 444C). C'est sur quoi témoigne et ce que confirme l'histoire : ainsi le jeune David pacifiait, en jouant de la cithare, l'âme inquiète et névrosée du roi Saül (33, 25-29 = 444C; cf. *I. Sam.* 16, 14 23).

Cet *exemplum* transpose dans une atmosphère biblique, et revêt par là d'autorité, ce que la tradition antique aimait à raconter de Pythagore qui, en jouant de la lyre, apaisait chaque soir tout ce que la journée vécue avait soulevé en lui de passionné et d'irrationnel [33].

Tout le développement que nous venons d'analyser met en œuvre des idées qui remontent en définitive, par le *Timée* 47 *d*, à la plus ancienne tradition pythagoricienne; en passant par Aristote et le Stoïcisme, ces idées étaient devenues le bien commun de la κοινή philosophique de l'époque hellénistique et romaine; cependant le problème n'est pas de savoir d'où cela vient, mais plutôt si c'est vrai : c'est autant et plus encore vrai pour le chrétien qui sait que ce retour au calme de l'esprit est aussi nécessaire à la prière qu'au sommeil; comme le dira Augustin — sur le plan pratique, la sagesse de tous les Pères converge! — : *magna opus habet (homo) consuetudine recedendi a sensibus et animum in se ipsum colligendi atque in se ipso retinendi* [34]. La musique a sur nous ce pouvoir mystérieux parce que « conforme à la nature, elle est toute amie de notre nature »; imitation, écho de l'ordonnance magnifique, de cette *diakosmèsis*, que la Sagesse ordinatrice du Verbe créateur a fait régner dans l'univers, insérée par cette même providence jusque dans la structure physique de notre être, elle rétablit en nous cet équilibre, cette harmonie qui était voulue pour nous comme pour l'univers, en nous plus encore que dans l'univers, car, c'est à l'image et à la ressemblance de Dieu que l'homme est, ou plutôt doit redevenir, « imitation de Celui qui a introduit l'harmonie dans le monde, μίμημα τοῦ ἁρμοσαμένου τὸν κόσμον » (32, 19 = 441C).

32. Que la musique soit « conforme à la nature » est un principe qui, venu des Pythagoriciens, est passé de main en main, par Platon, Aristote, etc. jusqu'aux derniers philosophes de l'antiquité : v. le dossier rassemblé par G. Wille, *Musica Romana*, p. 359-467, et, pour Boèce, p. 662.

33. Anecdote souvent reprise : Plutarque, *De Isid.* 80 (attribuée aux Pythagoriciens en général); *De virtut. mor.* 3; Censorinus, *De die natali* 12, 4; Ambroise, *De Virginit.* 3 (4); Jamblique, *Vit. Pythag.* 114; cf. 65. S. Augustin, *C. Iulian.* V, 5 (23), *PL* 44, 797-798, reproche amèrement à Julien d'Eclane de ne pas avoir effectué la même transposition et, au lieu de parler de David et Saül, d'avoir évoqué un autre épisode de la même légende, illustrant lui aussi le pouvoir de la musique : Pythagore apaisant la fureur érotique d'un jeune Tauroménien en demandant à l'aulète de moduler du phrygien en dorien (Jamblique, *Vit. Pythag.* 112).

34. Augustin, *De ordine* I, 1 (3).

Je souligne à nouveau cette expression : on observera combien elle respecte mieux la transcendance divine que celle, à première vue analogue, « Dieu qui par nature est musicien », que nous relevons sous la plume du Trismégiste [35]. Oui, en un sens tout cela est banal, tout cela se trouvait depuis longtemps comme vulgarisé dans la tradition antique ; j'emploie à dessein le terme le plus compréhensif, car à côté des philosophes, il faut joindre les médecins. Si ce rôle cathartique de la musique commence en dernière analyse aux pratiques les plus archaïques de l'incantation [36], la notion avait pu être intégrée dans une atmosphère beaucoup plus rationnelle par la science médicale d'Hippocrate et de ses successeurs : comme l'a bien montré le cardinal J. Daniélou, les notions chères à Grégoire de Nysse, et que nous venons de relever sous sa plume, de « conspiration », « sympathie », ne sont pas moins familières à la médecine grecque classique [37].

Mais, encore une fois, l'important est que tout cela puisse être vrai, que nous le trouvions assumé par la réflexion chrétienne de Grégoire. Il y a dans cette perspective cosmique une valeur que nous pouvons et devons peut-être récupérer, si étrangère qu'elle soit devenue à la pensée moderne, partagée depuis Descartes entre subjectivité et objectivation, entre le Pour-soi de l'homme et l'En-soi des choses ; peut-être d'ailleurs que déjà aujourd'hui la découverte des problèmes si graves que pose l'environnement a rendu à nouveau actuel ce souci de reclasser l'homme dans le cosmos, de relier l'un à l'autre ; l'homme n'a pas été placé dans l'univers comme devant un instrument, *machinamentum*, dont il aurait simplement à bien user pour se sanctifier, mais il y a été situé par le créateur pour qu'il s'avance à la tête de tout le créé, célébrant une liturgie cosmique, un culte spirituel qui rassemble et transfigure toute la création dans un hymne de louanges. Oui, l'homme peut et doit redevenir aussi harmonieux que le ciel étoilé et chanter lui aussi l'hymne à la gloire du Dieu créateur. La musique peut être associée à notre effort comme un moyen de rétablir en nous la pureté ternie de la ressemblance ; en chantant les psaumes — mais pour tout vrai musicien quelle musique n'est-elle pas un psaume ? — nous contribuons à faire de notre vie cette prière harmonieuse qu'elle doit devenir car, comme le dit Grégoire un peu plus loin dans ce même traité, « c'est la volonté de Dieu que ta vie soit un psaume », τὸν γὰρ σὸν βιόν ψαλμὸν εἶναι διακελεύεται [38].

Tel est ce texte, jusqu'ici trop négligé, qui m'a paru digne de quelque attention ; je me garderai certes d'en surfaire les mérites : si j'avais risqué de succomber à pareille tentation, notre éminent jubilaire aurait été le premier à m'en prémunir. Ces quelques pages ne comptent certes pas parmi ce que Grégoire de Nysse a écrit de plus personnel ni de plus profond. C'est l'humaniste chrétien qui a parlé ici plus que le penseur original que nous découvrons ailleurs ; il s'est contenté, sans la transformer substantiellement, d'intégrer dans une perspective chrétienne une théorie depuis longtemps classique. Il n'a pas repris très souvent ce thème du micro/macrocosme : on ne le retrouve que deux autres fois dans son œuvre : dans le *De anima*, où d'ailleurs il ne s'applique qu'au seul corps matériel de l'homme, il apparaît comme un argument utilisé « pour raviver la croyance à l'existence de l'âme [39] ». Beaucoup plus important et plus significatif est le second passage que nous lisons au début du ch. XVI du *De opificio hominis* [40] : s'il y évoque à nouveau la notion de l'homme-microcosme, c'est pour la rejeter avec véhémence ; à cette thèse dont il souligne qu'elle nous vient des philosophes païens, des « philosophes de l'extérieur », il oppose l'enseignement proprement ecclésiastique qui place la véritable grandeur de

35. *Hermetica* 18, 1, t. 2, p. 248, 10 Nock-Festugière.
36. P. Boyancé, « Les incantations pythagoriciennes », *Le culte des Muses chez les philosophes grecs*, Paris 1936, pp. 93-131.
37. J. Daniélou, « *Conspiration* », *L'être et le temps...*, pp. 51-52.
38. *In inscript. Psalm.* II, 3, p. 75, 17 = 493 C.
39. R. Leys, *L'image de Dieu chez saint Grégoire de Nysse*, Bruxelles-Paris 1951, p. 67, commentant *De anima et resurrectione*, *PG* 46, 28 BC.
40. *De opificio hominis*, 16, *PG* 44, 177 D-180 B; trad. franç. J. Laplace, *SC* 6, pp. 151-152.

l'homme non dans sa ressemblance à l'univers créé mais dans le fait qu'il a été créé à l'image de Dieu [41]. Il y a bien là un renversement, « une vraie révolution [42] » que notre texte ne laisse pas pressentir. Certes nous avons bien relevé au passage l'idée que l'homme était une « imitation », μίμημα, mais le mot est lâché comme en passant et ne devient pas comme dans le *De opificio* le pivot de la spéculation de Grégoire : il constate le fait sans plus — c'est nous qui avons extrapolé en précisant : l'homme est *ou doit redevenir* l'imitation, l'image du Créateur...

On peut enfin estimer, sans pécher par excès d'augustinisme, que, dans ces quelques pages, Grégoire pèche par optimisme et, tout en reconnaissant la nécessité d'une thérapeutique morale appropriée, minimise, et chez l'homme et dans le cosmos, la présence et les ravages du mal et du péché. A un stade plus élaboré de sa pensée, Grégoire professera très explicitement que cette parfaite harmonie cosmique, ce concert en quelque sorte musical, cette « conspiration » universelle, ne sera pleinement réalisée que dans l'eschatologie, par l'élimination du mal, le rétablissement de l'ordre voulu par Dieu, en un mot l' « apocatastase », quand l'homme rejoindra enfin le chœur des Anges [43]. Entre-temps, c'est seulement par la médiation de la virginité consacrée, et la vie « isangélique » accessible par elle, que nous pouvons dès ici-bas anticiper inchoativement quelque chose de cette consommation eschatologique [44]. Ce n'est donc pas encore ici que Grégoire de Nysse nous a dit son dernier mot et l'on comprend que J. Daniélou ait proposé de situer au début de la carrière du grand Cappadocien la composition de ce traité *In inscriptiones psalmorum* [45].

Paris. SORBONNE

41. R. LEYS, *op. cit.*, pp. 66-67; E. CORSINI, « *Plérôme humain et plérôme consmique chez Grégoire de Nysse* », ap. M. HARL, *Écriture et pensée philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse*, Leiden 1971, p. 112.

42. J'emprunte l'expression à E. CORSINI, *loc. cit.* : « l'homme n'est pas l'image du monde, n'est pas un microcosme...; c'est plutôt l'inverse qui est vrai : le cosmos est l'image appauvrie de l'homme... Nous sommes ici devant une vraie révolution dans la spéculation sur les premiers principes ». Elle a pu être sinon pressentie, du moins préparée par Philon d'Alexandrie, *Quis heres* 155 (éd. M. HARL, *Œuvres de Philon*, 15, p. 240-242; cf. p. 70) : « Aussi certains vont-ils jusqu'à dire que l'homme, un tout petit animal, est égal au monde entier parce qu'ils voient que l'un et l'autre sont constitués d'un corps et d'une âme raisonnable, en sorte qu'ils disent aussi bien : 'l'homme est un monde petit' que 'le monde est un homme grand' »; v. encore *De migr.* 220 et Méthode d'Olympe, *De resurrectione* II, 10, 2 (p. 350,9 - 351,2 Bonwetsch).

43. J. DANIÉLOU, « *Conspiration* », *op. cit.* pp. 69-73.

44. Sur le thème de la vie « isangélique », v. la note de M. AUBINEAU dans son éd. du *De Virginitate* (*SC* 119), p. 442, n° 2, et, dans *l'Introduction*, les pp. 206-207.

45. Soit avant 379 : J. DANIÉLOU, « *La chronologie des œuvres de Grégoire de Nysse* », *Studia Patristica* VII, Berlin 1966 (*Texte und Untersuchungen*, 92), pp. 159-162; v. en dernier lieu G. MAY, „*Die Chronologie des Lebens und der Werke des Gregor von Nyssa*“, dans M. HARL, *Écriture et culture philosophique...*, p. 52.

GERHARD MAY

EINIGE BEMERKUNGEN ÜBER DAS VERHÄLTNIS GREGORS VON NYSSA ZU BASILIOS DEM GROSSEN

In seiner gelehrten Beschäftigung mit Gregor von Nyssa gilt die Aufmerksamkeit Kardinal Daniélous nicht allein der Gedankenwelt des großen Kappadokiers, sondern es geht ihm um den ganzen Menschen. In verschiedenen Aufsätzen hat er uns die Persönlichkeit Gregors vor Augen gestellt, hat er die Stadien seines Lebensweges und sein geschichtliches Wirken geschildert. Die folgenden Seiten sind einem Thema gewidmet, in dem das Persönliche und das Geistige sich schneidet und unauflöslich verbunden ist : Das Verhältnis zu Basilios ist gleich bedeutsam für Gregors Leben und persönliche Entwicklung wie für seine theologische Position. Dieser Doppelaspekt macht es ungemein reizvoll, sich mit der gegenseitigen Beziehung der beiden Brüder zu beschäftigen : sie ist weit über das rein Biographische hinaus wichtig, und an diesem Punkt wie vielleicht an keinem anderen könnte es möglich sein, den Schleier, der die vielschichtige Persönlichkeit Gregors für uns umgibt, ein wenig zu lüften.

Kein anderer Mensch hat Gregor von Nyssa stärker geprägt und seinen Lebensgang einschneidender bestimmt als Basilios. Im Auftrag des älteren Bruders schreibt Gregor sein erstes Buch, De virginitate; mit den Schriften De opificio hominis und In Hexaemeron und den umfangreichen Werken gegen Eunomios knüpft Gregor an die theologische Arbeit seines Bruders an und führt sie fort; von Basilios wird Gregor zum Bischof geweiht und damit in die kirchlichen Auseinandersetzungen unter Valens hineingezogen; und die kirchenpolitische Rolle, die Gregor nach dem Tod des Basilios — nicht immer überzeugend — spielt, übernimmt er wohl auch im Bewußtsein, das Erbe des Bruders antreten zu müssen. So waren den theologischen Bemühungen und der kirchlichen Tätigkeit Gregors weitgehend durch Basilios die Wege gewiesen. Gregor redet von seinem Bruder nur in Ausdrücken der tiefsten Verehrung und Bewunderung und nennt ihn seinen überragenden Lehrer und Meister [1]. Aber war das Verhältnis der Brüder wirklich so einfach, das des ehrfurchtsvollen, dankbaren Schülers zum überlegenen Lehrer? Oder war die Beziehung nicht um einiges komplizierter, auch von Spannungen belastet? Wir wenden uns zunächst dem persönlichen Aspekt dieser Frage zu und gehen anschließend auf die Stellung Gregors zur Theologie des Basilios ein.

Von der Korrespondenz der Brüder ist lediglich ein einziger Brief des Basilios erhalten [2]. Er enthält eine scharfe Zurechtweisung für Gregor, der in höchst naiver Weise versucht hatte, durch fingierte Briefe eine Aussöhnung zwischen Basilios und einem mit diesem

1. Belege bei K. Holl, *Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den großen Kappadoziern* (1904) 197.

2. *Ep.* 58.

verfeindeten gemeinsamen Onkel herbeizuführen. Auch die sonstigen Erwähnungen Gregors in den Briefen des Basilios sind entweder kritisch oder entschuldigend, sie stehen in einem seltsamen Kontrast zu den ehrfürchtigen Äußerungen Gregors über Basilios und lassen wenig oder nichts von einem engen Vertrauensverhältnis merken [3]. Die Ungunst der Überlieferung mag uns freilich ein einseitiges Bild von der Einstellung des Basilios zu seinem Bruder vermitteln. Einem Mann vom überlegenen menschlichen Format des Basilios ist es wohl zuzutrauen, daß er die Schwächen seines Bruders nicht schonte und diesem trotzdem seine Zuneigung nicht entzog. Aber wie anders steht Basilios zu Amphilochios von Ikonium! Diesem Freund schließt er wirklich sein Inneres auf, zu ihm redet er rückhaltlos von seinen Sorgen, und ihm zeigt er auch wieder die ganze warme Liebenswürdigkeit, zu der er fähig war [4]. Für ein ähnlich nahes Verbundensein des Basilios mit Gregor besitzen wir keine Zeugnisse.

Aber die Beziehung zwischen Gregor und Basilios zeigt noch eine andere Seite. Als Basilios zwischen 355 und 357 im kappadokischen Cäsarea als Lehrer der Rhetorik tätig war [5], wurde Gregor sein begeisterter Schüler [6]. Noch mehr als zwanzig Jahre später bekennt sich Gregor gegenüber Libanios zu Basilios als seinem Lehrer in der Rhetorik [7]. Auch als Vermittler der klassischen Bildung ist Basilios also für Gregor von entscheidender Bedeutung. Aber während Basilios selbst unter dem Einfluß des Eustathios von Sebasteia und seiner Schwester Makrina die weltliche Karriere aufgab und Mönch wurde, schlägt Gregor nun die Rhetorenlaufbahn ein. Wurde er nur durch seine Bildungsleidenschaft zu diesem Schritt bestimmt, oder handelte es sich darüber hinaus um den mehr oder minder bewußt unternommenen Versuch, sich von der in seiner Familie übermächtigen religiös-kirchlichen Tradition zu lösen? Auch Gregors Verheiratung könnte unter diesem Gesichtspunkt als ein Ausbruchsversuch gesehen werden. Einen Hinweis darauf, daß Gregor die religiösen Neigungen seiner Familie nicht konfliktlos teilte, bietet eine Episode, die er in seiner zweiten Rede auf die vierzig Märtyrer berichtet : Als junger Mann, der noch dem Laienstand angehörte, wurde Gregor von seiner Mutter aufgefordert, an einer Feier für die Märtyrer teilzunehmen, die in und bei dem im Besitz der Familie befindlichen Martyrium stattfinden sollte. Gregor erschien, aber nur widerwillig, da er andere Beschäftigungen — vielleicht seine Studien — unterbrechen mußte. An einem nächtlichen Gottesdienst im Garten des Martyriums nahm er nicht teil, sondern trotzig legte er sich schlafen. Da erschienen ihm im Traum die Märtyrer, verwehrten ihm den Zugang zum Garten, und nur durch die Fürsprache eines von ihnen blieben ihm Schläge erspart. Unter Tränen leistete Gregor am nächsten Tag im Martyrium Abbitte für seine Nachlässigkeit [8]. Wir werden uns davor hüten, diese Traumgeschichte tiefenpsychologisch auszudeuten, und sie überhaupt in ihrer Bedeutung nicht überschätzen. Immerhin scheint es nicht ausgeschlossen zu sein, daß Gregor zunächst gegen das asketische Ideal opponierte, das Basilios erfüllte. Doch wenn Gregor jetzt Rhetor wurde, so folgte er damit immer noch den Anregungen, die er seinem Bruder verdankte.

Gregor von Nazianz hat die Entscheidung seines Namensvetters für die Rhetorik entschieden mißbilligt [9]. Und denkt man an die Bemühungen sowohl Gregors als auch des Basilios, Kaisarios, den Bruder Gregors, für das asketische Leben zu gewinnen [10],

3. Nachweise bei J. Daniélou, *Grégoire de Nysse à travers les lettres de Saint Basile et de Saint Grégoire de Nazianze*, Vig. Chr. 19 (1965, S. 31-41) 32 ff.
4. Vgl. Holl S. 16.
5. Dazu vgl. zuletzt G. Lazzati, *Basilio di Cesarea insegnò retorica?* in : Studi in onore di Alberto Pincherle = Studi e materiali di storia delle relig. 38 (1967) 285-292.
6. Daniélou, *Le mariage de Grégoire de Nysse et la chronologie de sa vie*, *REA* 2 (1956, S. 71-78), 77 : « Mais en 355, Basile, non encore baptisé, revient d'Athènes, brillant rhéteur, tout enivré de littérature. Il révèle Libanius à son jeune frère et ceci tourne la tête du jeune séminariste, comme il nous l'avoue ».
7. *Ep.* 13, 4-6.
8. *In XL Mart.* II, *PG* 46, 784 D-785 B; vgl. M. Aubineau, in : *Grégoire de Nysse, Traité de la virginité* (Paris 1966, Sources chrét. 119) 49-51.
9. *Ep.* 11.
10. Greg. Naz. *ep.* 20; Basil. *ep.* 26.

so ist es auch wenig wahrscheinlich, daß Basilios mit der Berufswahl seines eigenen Bruders einverstanden war [11].

Gregor von Nyssa konnte also durchaus seine Selbständigkeit gegenüber den Wünschen seines Bruders beweisen, aber von einem Bruch mit diesem oder auch nur von einer anhaltenden Verstimmung kann deshalb keinesfalls die Rede sein. Basilios wußte die Begabung Gregors für seine Ziele einzusetzen. Mit der Schrift De virginitate stellt sich Gregor in den Dienst der Verbreitung des Mönchsideals, und 372 wird der Widerstrebende von Basilios zum Bischof gemacht. Damit war über Gregors Lebensweg endgültig entschieden.

Für uns ist die Feststellung wichtig, daß Basilios für Gregor nicht nur geistliches Vorbild und theologischer Lehrer war, sondern daß Gregor ihm auch weitgehend den Zugang zur rhetorisch-philosophischen Bildung verdankte. Aus dem schon erwähnten Brief an Libanios geht dies mit aller Klarheit hervor. So weiß sich Gregor in seiner gesamten geistigen Existenz von Basilios geprägt; auch die Begeisterung für die Rhetorik, die ihn zeitweise an die Grenze des Konfliktes mit den asketischen Idealen seiner Umgebung geführt hat, hatte Basilios in ihm entfacht. Basilios war also nicht nur der fordernde Prälat, der Gregor in den Dienst der Kirche zwang, er war wirklich der maßgebende Lehrer und geistige Anreger seines Bruders. Dies dürfte erklären, warum Gregor mit einer Überschwänglichkeit, die uns fast befremdet, seine Verehrung für den Bruder zum Ausdruck bringt.

Wie stellt sich Gregors Verhältnis zu Basilios nun in seinem theologischen Denken dar? Die Erstlingsschrift De virginitate preist in vollen Tönen Basilios als das vollkommene Vorbild des asketischen Lebens und will bewußt seine Regeln ergänzen. Aber Gregor ist in diesem Buch geistig schon ganz er selbst, wenn er versucht, das asketische Ideal philosophisch zu begründen und sein Wesen und Ziel in einem größeren Zusammenhang darzustellen [12]. Die beiden Werke De opificio hominis und In Hexaemeron, die Gregors literarische Hauptschaffensperiode eröffnen, schließen unmittelbar an die Predigten des Basilios über das „Sechstagewerk" an. Die Zielsetzung von Gregors beiden Schriften und ihr Verhältnis zum Werk des Basilios ist von E. Corsini und M. Alexandre in höchst aufschlußreicher Weise behandelt worden [13], so daß ich auf diese Fragen hier nur ganz kurz einzugehen brauche. Das Buch über die Erschaffung des Menschen soll das Werk des Basilios ergänzen, in dem dieser Gegenstand nicht mehr behandelt ist. Dagegen will die Schrift über das „Sechstagewerk" nach Gregors eigener Aussage Einwände widerlegen, die gegen die Darlegungen des Basilios erhoben worden sind [14]. Tatsächlich entwickelt Gregor in den beiden Schriften aber ein kosmologisches und anthropologisches System, das weithin von Basilios unabhängig ist und in verschiedenen Punkten Antworten gibt, die den Anschauungen des Basilios entgegengesetzt sind. Die geistige Distanz scheint also größer zu sein, als Gregor selbst angibt [15]. War er sich dessen heimlich bewußt, oder meinte er wirklich nur die Gedanken seines Bruders weiterzudenken und systematisch

11. Daniélou, *Le mariage* S. 77 schließt aus Basil. *ep.* 14, 1, daß dieser Gregor vergeblich aufforderte, sich ebenfalls in Annesi als Mönch niederzulassen anders Aubineau S. 57-59.

12. Wie H. Dehnhard, *Das Problem der Abhängigkeit des Basilius von Plotin* (1964) 77-84 nachgewiesen hat, scheint Basilios in De Spiritu Sancto die Schrift De virginitate benützt zu haben. Damit tritt die geistige Eigenständigkeit Gregors noch stärker hervor. — Durch Dehnhards Beobachtungen wird übrigens auch die Entstehungszeit von De virginitate auf die Jahre 370/375 eingegrenzt. Dies wäre in meinem Aufsatz „Die Chronologie des Lebens und der Werke des Gregor von Nyssa", in : M. Harl, *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse* (Leiden 1971, S. 51-66) 55 f. zu ergänzen.

13. E. Corsini, *Nouvelles perspectives sur le problème des sources de l'Hexaëméron de Grégoire de Nysse*, Stud. Patr. I 1 (1957) 94-103; ders., *Plérôme humain et plérôme cosmique chez Grégoire de Nysse*, in : *Écriture et culture philosophique* S. 111-126; M. Alexandre, *La théorie de l'exégèse dans le De hominis opificio et l'In Hexaemeron*, ebda. S. 87-110.

14. *PG* 44, 64C-65A; dazu jetzt Corsini, *Plérôme* S. 124.

15. Immerhin betont Gregor, daß er auch dort, wo er zu abweichenden Ergebnissen komme, die Gedanken des Basilios nicht in Frage stellen wolle; seine eigenen Überlegungen seien lediglich als geistige Übung zu verstehen : *Hex.*, *PG* 44, 68 BC; 124 A.

auszugestalten? Hält man sich vor Augen, wie stark Gregor von Basilios auch philosophisch angeregt worden sein muß, so wird man wohl annehmen dürfen, daß Gregor der Meinung sein konnte, mit seinen spekulativen Gedankengängen der Schüler und Fortsetzer des Basilios zu sein, auch wenn er in der Sache weit über diesen hinausging.

Wenig untersucht ist die Frage, wie der Unterschied der theologischen Denkweise Gregors gegenüber der des Basilios in den Büchern gegen Eunomios zur Geltung kommt. An drei Beispielen soll im folgenden gezeigt werden, wie Gregor sich in diesen Werken, die die Kontroverse mit Eunomios weiterführen, mit der Gottes- und Trinitätslehre des Basilios auseinandersetzt und gerade, indem er sie verteidigt, über sie hinauszugehen versucht.

Wir setzen mit einem Text ein, den bereits E. Mühlenberg interpretiert hat [16]. Basilios hatte gegen die Behauptung des Eunomios, Gottes Wesen werde durch den Begriff der „Ungezeugtheit" voll erfaßt, eingewendet, daß Gott ebenso unvergänglich genannt werden müsse, wie man ihn ungezeugt, ungeworden nenne. Wenn man auf die vergangenen Äonen blicke, so erkenne man die Anfanglosigkeit des göttlichen Lebens und müsse Gott als ungeworden denken; blicke man dagegen vorwärts auf die zukünftigen Äonen, so werde man der zeitlichen Unbegrenztheit und Unendlichkeit von Gottes Sein inne und müsse ihn unvergänglich nennen [17]. Basilios beruft sich also auf die Erfahrung, die das Denken macht, wenn es versucht, Gott in zeitlichen Kategorien zu fassen. Er unterläßt es jedoch zu überlegen, welche Folgerungen sich aus seiner Einsicht für den Gottesbegriff ergeben, und geht auch auf das durch Eunomios gestellte Problem, in welcher Weise das Wesen Gottes gedacht werden könne, nicht ein. Gregor verteidigt die Äußerungen seines Bruders gegen die Kritik des Eunomios und zieht dabei aus ihnen die systematischen Konsequenzen: Die Formulierungen des Basilios dürfen nicht in dem Sinn mißverstanden werden, als gebe es für Gott Vergangenheit und Zukunft und als würde seine Ewigkeit nur durch die Aufeinanderfolge der Äonen gesichert. Es handelt sich vielmehr um eine analoge Redeweise, die Anwendung der Prädikate „anfanglos" und „unvergänglich" auf Gott ist grenzbegrifflich zu verstehen und bedeutet lediglich, daß Gott in seiner Unendlichkeit alle zeitlichen und räumlichen Vorstellungen, die Kategorien der geschaffenen, endlichen Welt, übersteigt [18]. Es handelt sich hier zweifellos um eine legitime Interpretation der Gedanken des Basilios, dessen Auffassung, daß unsere Begriffe nur κατ' ἐπίνοιαν gelten, Gregor übernommen hat [19]. Aber erst die im wesentlichen selbständig entwickelte Lehre von der Unendlichkeit Gottes ermöglicht es Gregor, argumentativ nachzuweisen, warum der Begriff der „Ungezeugtheit" nur eines neben anderen Gottesprädikaten ist und Gottes Wesen nicht adäquat bezeichnen kann [20]. So wird deutlich, wie Gregor bei der Verteidigung der Positionen seines Bruders das Problem der Gotteserkenntnis weiter durchdenkt und zu neuen, philosophisch fortgeschrittenen Lösungen gelangt, die aber gleichwohl den Intentionen des Basilios entsprechen.

In einem der Abschnitte, die im ersten Buch gegen Eunomios wiederholt die langwierigen polemischen Ausführungen unterbrechen und der positiven Darstellung der eigenen Anschauungen dienen, entwickelt Gregor in folgender Weise seine Trinitätslehre: Der Sohn ist göttlichen Wesens und damit Schöpfer und Herr des Alls. Innerhalb des göttlichen Wesens darf keine Stufung angenommen werden, denn dies würde zur Ansetzung einer Mehrzahl von Prinzipien und damit zur Aufhebung der göttlichen μοναρχία führen.

16. *C. Eunom.* II 446-468; vgl. E. MÜHLENBERG, *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa* (1966) 114 f., auch W. ELERT, *Der Ausgang der altkirchlichen Christologie* (1957) 42.

17. *Bas. Eunom* I 7, *PG* 29, 524 C-525 D, bes. 525 BC.

18. *Eunom.* II 459.460; vgl. 469.

19. Vgl. MÜHLENBERG, *Die philosophische Bildung Gregors von Nyssa in den Büchern Contra Eunomium*, in: *Écriture et culture philosophique* (S. 230-244) 242; zum systematischen Ort dieser Theorie im Denken Gregors ebda. S. 236-238.

20. MÜHLENBERG, Die *Unendlichkeit Gottes* S. 115.

Es gibt nur eine Gottheit, eine ἀρχή und eine Gewalt, die über das All herrscht. Die Gottheit ist in der Harmonie des Gleichen zu denken und führt die Erkenntnis durch das Gleiche zum Gleichen. So erleuchtet die ἀρχή des Alls, der Herr, durch den Heiligen Geist die Seelen (denn nach I. Kor. 12, 3 kann der Herr Jesus nur im Heiligen Geist erkannt werden), durch den Herrn, den Ursprung des Alls, finden wir aber Gott, der jenseits jedes Ursprungs ist. Denn das urbildliche Gute kann nur erkannt werden, wenn es im Bild des Unsichtbaren erscheint. Wie in einem Doppellauf (ὥσπερ δέ τινα δίαυλον ἀνακάμπτοντες) kehren wir, nachdem wir den Gipfel der Gotteserkenntnis (θεογνωσία) erreicht haben, vom Vater über den Sohn zum Geist zurück. Denn zugleich mit dem ungezeugten Licht erkennen wir das aus ihm unmittelbar, ohne zeitlichen Abstand entstehende Licht, einem Strahl vergleichbar, der gleichzeitig mit der Sonne existiert. Richtiger noch müßte man sagen : Wir werden zugleich mit der ungezeugten Sonne nicht nur einen Strahl, sondern eine zweite Sonne sehen, die γεννητῶς aus der ersten hervorleuchtet und dieser in jeder Hinsicht gleich ist. Und wieder ohne zeitlichen Abstand leuchtet ein drittes Licht durch das zweite auf, das seinen Ursprung im urbildlichen Licht hat und in gleicher Vollkommenheit wie die anderen beiden Licht ist (καὶ πάλιν ἕτερον τοιοῦτον φῶς κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον, οὐ χρονικῷ τινι διαστήματι τοῦ γεννητοῦ φωτὸς ἀποτεμνόμενον, ἀλλὰ δι' αὐτοῦ μὲν ἐκλάμπον, τὴν δὲ τῆς ὑποστάσεως αἰτίαν ἔχον ἐκ τοῦ πρωτοτύπου φωτός). Es wird mit dem Vater und dem Sohn gedacht, nach dem Vater und dem Sohn gezählt und führt alle, die daran teilhaben können, zu dem Licht hin, das im Vater und im Sohn ist [21].

Der in sich geschlossene Text zeigt eine Reihe von Übereinstimmungen mit einem Stück aus der Schrift De Spiritu Sancto des Basilios [22]. Dort heißt es, daß wir durch eine erleuchtende Kraft die Schönheit des Bildes Gottes anschauen, und durch das Bild werden wir zur Schau des Urbildes hinaufgeführt. Dabei ist der Geist unabtrennbar gegenwärtig und verleiht in sich selbst das Vermögen, das Bild zu schauen. Basilios führt mehrere biblische Belegstellen an, darunter I. Kor. 12, 3 : Der Geist zeigt in sich selbst die Herrlichkeit des Eingeborenen. So steigt der Weg der Gotteserkenntnis von dem einen Geist über den einen Sohn zu dem einen Vater auf, und umgekehrt gelangt die wesenhafte Güte, die Heiligkeit und die königliche Würde vom Vater über den Eingeborenen zum Geist. So werden einerseits die Hypostasen bekannt und wird andererseits das fromme Dogma der Monarchie nicht hinfällig (Ἡ τοίνυν ὁδὸς τῆς θεογνωσίας ἐστὶν ἀπὸ ἑνὸς πνεύματος διὰ τοῦ ἑνὸς υἱοῦ ἐπὶ τὸν ἕνα πατέρα. Καὶ ἀνάπαλιν ἡ φυσικὴ ἀγαθότης καὶ ὁ κατὰ φύσιν ἁγιασμὸς καὶ τὸ βασιλικὸν ἀξίωμα ἐκ πατρὸς διὰ τοῦ μονογενοῦς ἐπὶ τὸ πνεῦμα διήκει. Οὕτω καὶ αἱ ὑποστάσεις ὁμολογοῦνται, καὶ τὸ εὐσεβὲς δόγμα τῆς μοναρχίας οὐ διαπίπτει).

Die Entsprechungen in Gedanken und Formulierungen zwischen beiden Texten sind so auffallend, daß wir annehmen dürfen, der Abschnitt aus dem Werk des Basilios habe Gregor als Vorlage gedient : Da und dort erscheinen die Stichworte θεογνωσία und δόγμα τῆς μοναρχίας. In beiden Texten wird I. Kor. 12, 3 zitiert und wird das Problem der Zählung des Geistes nach Vater und Sohn behandelt [23]. Vor allem aber begegnet sowohl bei Basilios als auch bei Gregor die Vorstellung vom Sohn und Geist als den Bildern Gottes [24], verbunden mit dem Gedanken, daß dem Aufstieg der Gotteserkenntnis zum Vater eine Gegenbewegung entspreche, die vom Vater über den Sohn zum Geist zurückführt.

Gerade diesen letzten Gedanken hat Gregor aber in höchst bezeichnender Weise

21. *Eunom.* I 530-534. Auffallend ist das Unbehagen Gregors an dem alten emanatistischen Bild Sonne-Strahl (I 533); über einen anderen emanatistischen Terminus in Gregors Trinitätslehre vgl. M. Harl, A propos d'un passage du Contre Eunome de Grégoire de Nysse : Aporroia et les titres du Christi en théologie trinitaire, *Rech. Sc. Rel.* 55 (1967) 217-226.

22. 18, 47.

23. *De Sp. S.* 18, 47 (S. 414 Pruche²); *Eunom.* II 534.

24. Dazu vgl. H. Dörries, *De Spiritu Sancto. Der Beitrag des Basilius zum Abschluß des trinitarischen Dogmas* (1956) 144 ff.

umgestaltet. Während Basilios lediglich davon redet, daß die natürliche Güte und Heiligkeit und die königliche Würde, also die göttlichen Eigenschaften, vom Vater durch den Sohn zum Heiligen Geist gelangen [25], beschreibt Gregor in dem parallelen Abschnitt das innertrinitarische Hervorgehen des Sohnes und des Geistes : Der Sohn geht γεννητῶς aus dem Vater hervor, der Geist durch den Sohn, hat aber die Ursache seiner Hypostase im Vater. Basilios hat bekanntlich darauf verzichtet, über das immanente Hervorgehen des Geistes etwas auszusagen, weil er zu dieser Frage kein eindeutiges Schriftzeugnis anführen konnte [26]. Aber die theologische Auseinandersetzung über die Gottheit des Heiligen Geistes verlangte nach einer Lösung dieses Problems und nach einer klaren Formel. Gregor von Nazianz fand eine solche Formel in der ἐκπόρευσις des Geistes, Gregor von Nyssa dagegen meinte, daß der Geist „durch den Sohn" aus dem Vater hervorgehe. Holl hat vermutet, daß eine Quelle für Gregors Formel das Bekenntnis des Gregor Thaumaturgos gewesen sei [27]. Eine Anregung von dieser Seite ist durchaus wahrscheinlich, denn an einer Stelle von Contra Eunomium I scheint Gregor in enger Anlehnung an den Text des Symbols vom Hervorgehen des Geistes zu reden, und überdies wird das Bekenntnis des Thaumaturgen auch sonst von den Kappadokiern verwendet [28]. Diese Ableitung reicht jedoch allein nicht aus. Wie wir eben gesehen haben, ist Gregor auch von Formulierungen seines Bruders abhängig, aus denen er die eigene Theorie herausentwickelt.

Die Art und Weise, wie Gregor den Abschnitt aus De Spiritu Sancto benützt, wirft abermals Licht auf sein geistiges Verhältnis zu Basilios : Gregor will in seinen trinitarischen Aussagen weitergehen als sein Bruder, er tut dies jedoch in enger Anlehnung an dessen Aussagen. Vielleicht dürfen wir noch mehr sagen : Gregor von Nazianz konnte die Zurückhaltung des Basilios in seinen Äußerungen über den Heiligen Geist, seine Scheu vor Sätzen, die durch das biblische Zeugnis nicht gedeckt waren, in ihrem theologischen Sinn nicht begreifen. Gregor verfiel deshalb auf die sicher verkehrte Auskunft, Basilios habe aus politischer Vorsicht „Ökonomie" geübt [29]. Auch Gregor von Nyssa scheint die Geistlehre seines Bruders nicht für ausreichend angesehen zu haben. Jedenfalls hat er sich in seinen Schriften, die gegen die Pneumatomachen gerichtet sind, niemals ausdrücklich auf Basilios berufen. Aber im Gegensatz zu Gregor von Nazianz, der die theologische Zurückhaltung des Basilios als bloße Taktik erklärt, geht Gregor von Nyssa in dem eben untersuchten Textabschnitt aus Contra Eunomium I den ganz anderen Weg der stillschweigenden Korrektur und Umgestaltung.

In der Beweisführung des Basilios für die Gottheit des Heiligen Geistes spielt der Taufbefehl eine beherrschende Rolle. Dieses Wort Christi fordert die Gleichstellung des Geistes mit dem Vater und dem Sohn; es bestimmt die Taufformel, das Bekenntnis und den Lobpreis der Gemeinde [30]. Nach dem Vorbild seines Bruders geht auch Gregor von Nyssa in der Entfaltung seiner Trinitätslehre mehrfach von Mt. 28, 19 aus, aber die Stelle gewinnt im Zusammenhang seines Denkens eine andersartige Funktion [31]. Für Basilios ist das Heilswirken des Geistes in der Taufe entscheidend, von hier aus ergibt sich die Notwendigkeit des trinitarischen Bekenntnisses und der trinitarischen Doxologie. Basilios

25. Vgl. Holl S. 140 f., Dörries, Basilius und das Dogma vom Heiligen Geist, in : *Wort und Stunde I* (Ges. Aufs. 1966, S. 118-144) 135.
26. Vgl. Holl S. 137-142.
27. *Amphilochius* S. 141 *Anm.* 1; 216.
28. Vgl. Greg. Nyss. *Eunom.* I 280 mit dem Symbol bei Greg. Nyss. *Vita Greg. Thaum.*, *PG* 46, 912 D; zur Benutzung des Symbols durch die Kappadokier vgl. noch Holl S. 118; Dörries, *De Spiritu sancto* S. 22 *Anm.* 2; Dehnhard S. 20 ff. u. ö.
29. *Or.* 43, 68.69; dazu Dörries, *De Spiritu Sancto* S. 23-28.
30. Über den Taufbefehl als „theologischen Einsatz" des Basilios vgl. Dörries, *De Spiritu Sancto* S. 132-134.
31. Zur Auslegung von Mt. 28, 19 bei Gregor und in der älteren theologischen Tradition sind jetzt die schönen Ausführungen von M. van Parys zu vergleichen : *Exégèse et théologie dans les livres Contre Eunome de Grégoire de Nysse* : Textes scripturaires controversés et élaboration théologique, in : *Écriture et culture philosophique* (S. 169-196) 186-192.

lehnt Aussagen über das Wesen des Heiligen Geistes ab, doch aus dem Zeugnis der Bibel über Stellung und Wirkungen des Geistes, dem die eigene lebendige Erfahrung entspricht, ist ihm die Gottheit des Geistes gewiß. Gregor von Nyssa teilt in seinen theologischen Aussagen die biblizistische Selbstbeschränkung seines Bruders nicht, er begründet die Einheit und Gleichwesentlichkeit der Trinität gerade vom Wesen der Gottheit aus, nach dem Basilios nicht fragen wollte [32]. Zwar begegnet auch bei Gregor die für Basilios so bedeutsame Zusammenordnung von Taufe, Bekenntnis und Doxologie [33], aber sie wird nicht besonders betont, denn Gregor geht es vor allem um die präzise Darlegung der Lehre. Er sieht im Taufbefehl in erster Linie das klare biblische Zeugnis für die Nebeneinanderordnung der Hypostasen, auf das er sich in der theologischen Debatte wirkungsvoll berufen kann. Sowohl in Contra Eunomium I als auch in der Schrift gegen das 383 vorgelegte Bekenntnis dieses radikalen Arianers setzt Gregor beim Taufbefehl ein, und vor allem in dem zweiten Werk gelingt es ihm, aus dem Bibelwort heraus in strenger Systematik einen Abriß der ganzen orthodoxe Trinitätslehre zu entwickeln [34]. Der für Basilios so wichtige Bezug auf die Glaubenserfahrung des einzelnen und der Gemeinde tritt bei Gregor hinter dem spekulativ-dogmatischen Interesse ganz zurück.

Wir haben uns auf wenige Hinweise und Beispiele beschränkt, doch dürfte die Eigenart von Gregors Verhältnis zu Basilios im Grundsätzlichen deutlich geworden sein. Gregor ist in seinem Denken von Basilios in entscheidender Weise angeregt und beeinflußt worden, sein Bekenntnis zu dem „Lehrer" Basilios ist also durchaus ernst zu nehmen. Aber Gregor war ein selbständiger Kopf, und so wie er als Bischof sehr bald eine eigene Kirchenpolitik zu treiben versuchte, ist er auch als theologischer Denker alles andere als ein bloßer Epigone seines Bruders geblieben. Gregor will die großen systematischen Zusammenhänge erfassen, er strebt nach grundsätzlichen Lösungen und nach philosophischer Durchdringung der theologischen Probleme. Die Antworten des Basilios reichen Gregor nicht aus, und so kommt es, daß er gerade bei dem Versuch, das Werk seines Bruders fortzusetzen und zu ergänzen, in die von diesem geführten Debatten einzutreten, zu neuen Ergebnissen gelangt und eine eigenständige Theologie entwickelt.

MÜNCHEN. UNIVERSITÄT

32. Vgl. BASIL. *ep.* 233-235.
33. *Ep.* 5, 4-7; 24, 8; *Ref. Conf. Eun.* 2. 3.
34. *Eun.* I 156-160; *Ref. Conf. Eun.* 1-19; vgl. VAN PARYS S. 190-192.

MARIE-JOSÈPHE RONDEAU

EXÉGÈSE DU PSAUTIER ET ANABASE SPIRITUELLE CHEZ GRÉGOIRE DE NYSSE

Parmi les ouvrages que l'antiquité chrétienne a consacrés au Psautier, le traité de Grégoire de Nysse *Sur les titres des Psaumes* se distingue par sa puissante originalité [1]. Celle-ci ne consiste pas dans le fait de chercher la signification spirituelle des titres des Psaumes. Cette recherche, qui n'occupe en fait que le quart environ du traité (II, 1-10), est classique depuis Hippolyte et Origène chez la plupart des commentateurs (sauf ceux de l'école d'Antioche), soit qu'ils y consacrent une étude globale en tête de leur commentaire (Hippolyte, Origène, Hilaire, Hésychius), soit qu'ils s'y livrent au fur et à mesure de leur *lectio continua* du Psautier (Astérius le Sophiste, Eusèbe, Athanase, etc.). L'originalité de Grégoire ne consiste pas non plus à chercher dans les Psaumes des indications pour la vie spirituelle. Origène, Athanase dans l'*Epître à Marcellinus*, Basile dans ses Homélies sur les Psaumes, Evagre, d'autres encore, ont fait une place plus ou moins grande à cette dimension sapientielle du Psautier à côté de sa dimension prophétique. L'originalité de Grégoire consiste dans le caractère extrêmement synthétique, unificateur, exclusif, de sa méthode exégétique, et dans la rigueur avec laquelle il l'applique.

Selon lui, le Psautier pris dans son ensemble a un *skopos* unique : l'ascension par la vertu jusqu'à la béatitude. Et l'ordre même des Psaumes (τάξις) est fonction de ce *skopos*, c'est-à-dire qu'il constitue un enchaînement significatif, *akolouthia*, par lequel, du Psaume 1 au Psaume 150, nous sommes conduits par la main du début de la vie spirituelle jusqu'à son sommet, qui est participation à la béatitude au sens absolu, celle de Dieu même. Mieux, la division traditionnelle du Psautier en cinq parties structure en cinq degrés distincts cette ascension progressive vers la béatitude.

Sur l'importance du *skopos* et de l'*akolouthia* dans l'exégèse de Grégoire, on dispose de l'excellente étude du cardinal Daniélou [2]. Nous soulignerons simplement ici que, sur ces deux points, Grégoire franchit un seuil par rapport aux exégètes antiques du Psautier. Aucun de ses prédécesseurs n'a jamais, semble-t-il, envisagé la question du *skopos* unique du Psautier. C'est au niveau du Psaume, non du Psautier, qu'est perçue l'unité, quand elle est perçue (sous le nom, le plus souvent, d'ὑπόθεσις, ce qui n'est pas tout à fait la même chose que *skopos*, mot rarissime même dans cette sphère réduite), et qu'est pratiquée une exégèse plus ou moins centrée. Que Grégoire ait imaginé d'appliquer au cas particulièrement difficile du Psautier, recueil de cent cinquante petites pièces distinctes, le principe du *skopos* unique, est un argument très fort en faveur de l'hypothèse

1. *In Inscriptiones Psalmorum*, éd. Mc Donough (= W. Jäger, *Gregorii Nysseni Opera*, V), Leiden, 1962, p. 24-193.

2. *L'être et le temps chez Grégoire de Nysse*, Leiden, 1970, p. 9-13 et 37-42. Nous nuançons ce que le P. Daniélou dit de l'exégèse eusébienne des Psaumes.

que, sur ce point de méthode, il est tributaire de la façon dont on pratiquait dans certaines écoles l'explication des textes profanes, tels Jamblique et ses successeurs, les néo-platoniciens de l'école d'Athènes.

Quant à l'*akolouthia*, ce principe exégétique ne pouvait trouver toute sa fécondité qu'en fonction du *skopos* unique. Cela explique que si Eusèbe a fait avant Grégoire un effort remarquable pour trouver de l'*akolouthia* non seulement, démarche banale, entre versets psalmiques consécutifs, mais entre Psaumes consécutifs, il reste malgré tout un abîme entre les deux exégètes. Abîme qui ne consiste pas exactement en ce que l'un pratiquerait une lecture prophétique du Psautier, l'autre une lecture sapientielle, mais qui concerne la technique même de l'exégèse. Eusèbe dégage souvent un enchaînement significatif entre Psaumes successifs, surtout ceux qui se présentent comme déjà groupés (Psaumes des fils de Coré, d'Asaph, des degrés), ceux aussi dont la place relative paraît surprenante et appelle une explication (Psaumes des fils de Coré ou d'Asaph séparés de leurs groupes respectifs, Psaumes concernant la vie de David qui ne sont pas rangés selon la chronologie des faits évoqués), d'autres encore. Mais il ne le fait pas toujours. Il ne serait pas vrai de croire qu'il établit en tête de chaque Psaume l'*akolouthia* de celui-ci avec le précédent (ni non plus, d'ailleurs, l'*akolouthia* interne du Psaume considéré. Ce dernier cas est même rare. Ce qu'Eusèbe établit habituellement en tête d'un Psaume, c'est son sujet, *hypothesis ;* jamais, notons-le, son *skopos*). Et comme il n'a pas de vision globale et unitaire du Psautier mais tout au plus une prédilection (qui souffre des exceptions) pour situer sa lecture au niveau de l'histoire du salut, avec une insistance sur le couple rejet du peuple juif-vocation des Gentils, on ne peut parler chez lui d'une *akolouthia* en fonction d'un *skopos* unique. Ce qu'Eusèbe décèle dans le Psautier, ce n'est pas une *akolouthia*, mais de l'*akolouthia*. Non un fil d'Ariane du recueil tout entier, mais des liaisons discontinues, conçues plus comme cohérence vraisemblable que comme conséquence contraignante (la fréquence du mot εἰκότως est significative à cet égard) et envisagées, au gré des textes, sous des angles divers : l'économie du salut, la conscience de David, la condition humaine en général etc.

Grégoire, lui, dégage l'*akolouthia* du Psautier pris comme un tout et celle-ci est l'enchaînement nécessaire qui mène au *skopos* unique du recueil, c'est-à-dire à la béatitude terme de la vie vertueuse. Quand Grégoire, à propos du Psaume 51, pose le problème classique de l'anacoluthe historique des Psaumes concernant la vie de David et le résout en disant que le Saint Esprit ne se soucie pas de chronologie mais de progrès spirituel (II, 11 : *GNO* V, 115, 10-118, 3. Cf. II, 14 : 151, 15-17), d'une certaine façon il rappelle Eusèbe pour qui l'anacoluthe historique des Psaumes sur la vie de David amène à voir que le plus souvent les Psaumes ne sont pas disposés selon la chronologie, mais selon l'*akolouthia* du sens (*In Psalm.* 61 : *PG* 23, 600B-604B), de sorte que cette anacoluthe correspond en fait à une *akolouthia* morale idéale, qui va du moins bon et du plus triste au meilleur (*In Psalm.* 51 : *PG* 23, 444C-448A; *In Psalm.* 58 : *PG* 23, 532D-533A). Mais cette notion de progrès spirituel a chez Grégoire une importance capitale. Ce n'est pas la réponse limitée apportée à une difficulté particulière, c'est la clé même de tout le Psautier, et l'image du sculpteur dégrossissant un bloc de pierre avec des instruments de plus en plus fins pour façonner progressivement la statue ne concerne pas seulement la disposition des Psaumes relatifs à la vie de David, mais tout le déploiement du Psautier, comme Grégoire entreprend de le montrer en reprenant les choses à partir du Psaume 1. Quand Grégoire cherche à dégager l'enchaînement significatif de quelques séquences de Psaumes, *Ps.* 1-10, 44-48, 51-58 (II, 11-16 : *GNO* V, 118, 3-175), en un sens, il ne fait pas autre chose qu'Eusèbe à propos des Psaumes des fils de Coré, d'Asaph, des degrés, etc. (*PG* 23, 380A; 384AB; 392A; 413BC; 417BD; 428D; Devreesse, *RBi* 33, 1924, p. 78; Pitra, *Anal. Sacra* III, 455-457; *PG* 23, 444C-448A; 452BD, 677D-680B; 724B-728C; 772D-773A; 821D-836A, 1001C-1004A, 1017BC;

1028BD; 1040B-1044A, 1052B-1053B; G. Mercati, *Op. Min.* II, ST 77, pp. 61-66; etc.). Mais le fait qu'il les lise en fonction du *skopos* unique de tout le Psautier et qu'il y cherche une *akolouthia* prédéterminée, le progrès vers la béatitude, change tout à fait les perspectives. Chez Grégoire, tout est polarisé par le *skopos*, et l'*akolouthia*, servante de ce *skopos*, devient systématique. C'est un fil d'Ariane unique et continu menant progressivement et inéluctablement au but : la béatitude.

Cependant, là où l'originalité de Grégoire apparaît radicale, c'est quand il attribue une valeur significative à la division du Psautier en cinq sections. Cette division, déterminée par la récurrence d'une formule de louange à peu près identique à la fin des Psaumes 40, 71, 88, 105 et 150, est bien connue de l'exégèse antique, par exemple d'Eusèbe qui s'y réfère souvent, mais sans y voir rien de significatif. Héritier de cette observation traditionnelle, et tout naturellement mené à la notion de structure par la combinaison des principes de *skopos* unique et d'*akolouthia*, Grégoire accorde à ce cadre une valeur structurante. Cette τεχνικὴ διασκευὴ καὶ διαίρεσις (I, 5 : 38, 7-8) lui paraît propre à fonder l'intelligibilité du Psautier. Selon lui, en effet, l'ordre des Psaumes et la division du recueil en cinq sections révèlent la structure des idées logiquement agencée en fonction du sujet, τὰς δι' ἀκολούθου πρὸς τὸ προκείμενον τῶν νοημάτων κατασκευάς (I, Prol. : 25, 1-4). Sous la forme d'un enseignement apparemment simple et non structuré (ἀκατασκεύῳ), à travers mille facettes, le Psautier nous montre par un enchaînement savant et conforme à la nature (διά τινος τεχνικῆς τε καὶ φυσικῆς ἀκολουθίας) la voie qui mène à la béatitude (I, 1 : 26, 14-19). La division du Psautier en cinq parties est ce qui permet de dégager les grandes étapes de la progression rigoureusement logique qui fait le fond de son enseignement.

Or, chose remarquable, Grégoire exploite en fait ce filon méthodologique en recourant à un présupposé implicite, à savoir que le début d'une œuvre ou d'une section d'œuvre a un caractère déterminant, comme s'il contenait en germe tout le développement subséquent. En effet, pour définir le contenu des cinq sections, il se borne à analyser le premier Psaume de chacune d'elles. Preuve qu'il attribue au Psaume initial comme à une cellule-mère la capacité de déterminer la section. Pour que ce postulat soit fondé, il faudrait évidemment que chaque section constitue une unité homogène. Or c'est ce que Grégoire n'établit pas. Quand il cherche à dégager l'*akolouthia* des Psaumes 1 à 11, puis des Psaumes 41 à 48 et 51 à 58, c'est-à-dire de séquences qui appartiennent respectivement à la première et à la deuxième section du Psautier (II, 11-16 : 118-175), il le fait sans se soucier des grandes lignes qu'il a précédemment dégagées des Psaumes 1 et 41, censés régir chacun sa section (I, 5 : 39-40). Il n'est même que trop facile de montrer que, dans la mesure où la réflexion de Grégoire tourne avec prédilection autour d'un nombre restreint de thèmes, ceux-ci sont repris çà et là à propos des séries de Psaumes consécutifs de manière telle qu'est contredit le classement opéré par l'analyse des cinq Psaumes initiaux des sections. Ainsi Grégoire commente le Psaume 4 (première section) en des termes qui l'apparentent à la troisième section (II, 11 : 120, 10-19 et 122, 19-20; déjà I, 4 : 34, 27-37, 5. Cf. I, 6 : 40-43), et le Psaume 52 (deuxième section) en des termes qui sont ceux de la quatrième (II, 13 : 136, 13-139, 20. Cf. I, 7 : 43-51). Grégoire éprouve donc lui-même que sa thèse ne peut être soutenue rigoureusement jusqu'au bout.

Toutefois, dans les limites même où il a prétendu fournir une démonstration, c'est-à-dire dans l'analyse qu'il fait au livre I, chapitres 5 à 9, du Psaume initial de chacune des cinq parties et du Psaume terminal, le Psaume 150, réussit-il à prouver de façon convaincante que ces cinq (ou six) Psaumes dessinent les degrés successifs d'une ascension spirituelle ? C'est ce qu'on se propose d'examiner ici.

Une première constatation s'impose. L'exégèse des Psaumes 1, 41, 72, 89, 106 et 150 à laquelle procède Grégoire pour établir sa thèse n'a rien d'arbitraire ni de forcé.

Qu'on en juge. Grégoire voit dans le Psaume 1 une invitation à renoncer au mal et à adhérer au bien; dans le Psaume 41, l'expression du désir ardent de la participation à Dieu (I, 5). Au Psaume 72, l'homme d'abord scandalisé par le malheur des bons et la réussite des méchants, discerne d'un œil visionnaire où est le vrai bien (I, 6). Le Psaume 89 est une méditation sur la nature immuable de Dieu et la nature changeante de l'homme (I, 7). Le Psaume 106 contient la récapitulation du salut de l'humanité; par les facettes de développements successifs identiquement structurés, il dévoile les misères de l'homme et les miséricordes de Dieu, ainsi que l'action de grâces de l'homme sauvé (I, 8). Au Psaume 150, enfin, c'est la louange de Dieu par toutes les créatures.

Exégèse docile pour l'essentiel au sens obvie des textes. Ce Grégoire, qu'on range si volontiers parmi les allégorisants, ne l'est guère ici qu'au niveau du détail, par exemple quand il interprète de la vie de l'âme, asséchée de ses passions, coupée de son alimentation en mal, assoiffée, puis nourrie de vertus, débordante, bénie de Dieu, la conclusion du Psaume 106 qui évoque comment Dieu stérilise la terre des méchants, mais change le désert en terre fertile pour les affamés (I, 8 : 60, 28-62, 7); ou quand il voit dans les cymbales de *Ps* 150, 5 l'accord des hommes et des anges dans la louange universelle de Dieu qui éclate à jamais une fois l'Ennemi détruit (I, 9 : 66, 11-67, 9). Dans les grandes lignes, il se montre respectueux du sens obvie de chacun de ces six Psaumes. Or, dans un traité aussi vigoureusement synthétique, où la démonstration se fonde sur l'architecture du Psautier et non sur les détails, ce sont les grandes lignes qui comptent.

La meilleure preuve de l'objectivité de Grégoire ici, c'est qu'on ne retrouve pas dans ses cinq ἀναβάσεις ou βαθμοί ou ἄνοδοι les degrés de la perfection tels qu'on pouvait les classer de son temps en se fondant, justement, sur des séquences scripturaires. Origène, on le sait, discernait trois étapes de la vie spirituelle, l'éthique, la physique et l'époptique, correspondant à la succession des trois livres de Salomon, Proverbes, Ecclésiaste et Cantique des Cantiques (*In Cant.*, Prol. : Baehrens, 75-79) [3]. Grégoire, après Basile (*Hom. in Princ. Prov.* I : *PG* 31, 388B) et avant Théodoret (*In Cant.*, Praef. : *PG* 81, 48AC), connaît cette classification, puisqu'il en fait état en tête de ses *Homélies sur l'Ecclésiaste* et surtout de ses *Homélies sur le Cantique* (*GNO* VI, 17, 7-27, 15). Or il est impossible de retrouver ce schéma dans l'*In Inscriptiones Psalmorum*, même compte tenu des rajustements qu'imposerait la nécessité de faire coïncider une division à trois termes avec une division à cinq termes. Certes, le premier degré de Grégoire (*Ps.* 1), défini comme séparation d'avec le mal et méditation de la Loi qui engendre l'*habitus* du bien (I, 1 : 26, 23-27; I, 5 : 39, 6-16) correspond à l'étape origénienne de l'éthique, qui « nous prépare des mœurs honnêtes et des habitudes qui favorisent la vertu » (Baehrens, 75, 17-19) — mais on ne voit guère la possibilité d'envisager autrement le point de départ de la vie spirituelle —. Ensuite, les choses se gâtent ou plutôt se brouillent. Le deuxième degré grégorien (*Ps.* 41) n'offre rien qui corresponde à la physique d'Origène, qui est perception spirituelle des natures créées, mais le désir ardent de la participation à Dieu, μετουσία τοῦ Θεοῦ, qui le caractérise (I, 5 : 40, 9-10) le rapproche du troisième et dernier stade d'Origène, celui du Cantique « in quo amorem caelestium divinorumque desiderium incutit animae sub specie sponsae et sponsi, caritatis et amoris viis perveniendum docens ad consortium Dei ». (Baehrens, 76, 14-16). Le troisième des cinq degrés grégoriens (*Ps.* 72) est placé avec emphase sous le signe de l'époptie (I, 6 : 40, 20-26 et 41, 15-16), ce qui est la désignation même du troisième et dernier stade d'Origène [4], mais ce que découvre ici l'œil visionnaire, c'est la vraie valeur des choses,

3. Dans la mesure où l'*In Inscr. Psalm.* est vraisemblablement l'une des premières œuvres de Grégoire, il est légitime de confronter sa classification des degrés de la vie spirituelle à la classification origénienne, dont les œuvres de sa maturité prouvent clairement qu'il se dégagea (cf. J. DANIÉLOU, *Platonisme et théologie mystique* [2], Paris, 1954, p. 10 et *passim*).

4. J. KIRCHMEYER a montré que dans l'énumération origénienne des « trois disciplines générales donnant accès à la science des réalités », Baehrens, 75, 8, il fallait

notamment la vanité, τὸ οὐτιδανόν τε καὶ μάταιον, des biens terrestres (I, 6 : 41, 20-43, 7, surtout 42, 11-13 et 43, 4-7) : trait du stade physique d'Origène, « in quo multa de rebus naturalibus disserens et inania ac vana ab utilibus necessariisque secernens relinquendum vanitatem monet et utilia rectaque sectanda » (Baehrens, 76, 10-12). La dénonciation et le dépassement des vanités de cette vie, suggérés par l'image de la toile d'araignée du *Ps.* 89, 9 (LXX), figure encore en bonne place au quatrième degré de Grégoire (I, 7 : 48, 28-49, 14; 51, 21-52, 18), qui s'apparente ainsi à la physique, à laquelle le relie encore l'ensemble de la méditation sur la nature changeante de l'homme, tandis que, dans la mesure où il y est fait mention de la contemplation des choses invisibles (I, 7 : 44, 3; 44, 18-19) et où l'on y admire la nature immuable de Dieu, ce degré relève plutôt de l'époptique. Bref, les traits du schéma origénien sont redistribués par Grégoire selon un ordre qui n'est plus celui d'Origène. Chose remarquable, le thème de l'union à Dieu, caractéristique de l'ultime stade origénien, celui du Cantique, apparaît aux deuxième, troisième et quatrième degrés de Grégoire, notamment à l'articulation de ceux-ci (I, 5-6 : 40, 9-23; I, 6 : 42, 16-20; 43, 7-11; I, 7 : 43, 18-21; 51, 10-11). Mais il est totalement absent du cinquième et dernier degré. Au reste celui-ci, de quelque façon qu'on le considère, est hétérogène au schéma origénien.

Si l'on compare l'échelle de l'*In Inscriptiones Psalmorum* non plus à Origène, mais à la transcription du schéma origénien par Grégoire lui-même dans sa première *Homélie sur le Cantique*, on constate que c'est le second degré du Psautier (*Ps.* 41) qui correspond au premier stade du schéma triple (Proverbes), puisque l'un et l'autre sont caractérisés, avec une similitude qui va jusque dans le détail, par le désir des vertus (I, 5 : 39, 17-25. Cf. *In Cant.* I : *GNO* VI, 19, 6-10 et 22, 8-9) [5]. Le troisième degré du Psautier (*Ps.* 72) correspond au deuxième stade du schéma triple, celui de l'Ecclésiaste, puisqu'on y blâme de part et d'autre l'attitude de l'homme à l'égard des apparences et qu'on y déprécie ce qui n'est que vanité (I, 6 : 43, 10-14. Cf. *In Cant.* I : *GNO* VI : 22, 9-16. Cf. Basile, *PG* 31, 388 AB), mais offre deux traits du troisième stade, celui du Cantique, puisqu'on y pénètre à l'intérieur des ἄδυτα célestes (I, 6 : 41, 18. Cf. *In Cant.* I : *GNO* VI, 22, 16-17) [6] et que, adhérant à Dieu, l'on y devient, selon le mot de saint Paul, un seul esprit avec lui (I, 6 : 43, 10-14. Cf. *In Cant.* I : *GNO* VI, 23, 4). Etc. On le voit, même compte tenu du fait que Grégoire est sensible à la perméabilité des étapes de la vie spirituelle, son échelle psalmique est irréductible au schéma classique.

Il apparaît donc que, si Grégoire a abordé le Psautier avec l'idée a priori que la structure du recueil fournit, par sa division en cinq parties, une échelle de la vie spirituelle à cinq degrés, il n'a pas cherché à imposer à ceux-ci un contenu prédéterminé. Il s'est soumis au texte qu'il commentait. Une autre preuve de cette soumission, c'est que les charnières entre degrés, où Grégoire résume le degré précédent afin de prendre appui sur lui pour une nouvelle escalade, ne constituent pas des « exposés théologiques indépendants du texte commenté » comme c'est le cas dans les *Homélies sur le Cantique* [7], mais, sauf peut-être la quatrième, « collent » assez bien aux Psaumes concernés dont elles ramassent ingénieusement mais réellement le sens fondamental, comme on le verra ci-dessous.

Mais alors se pose la question : y a-t-il vraiment progrès cohérent, « anabase », dans

lire *epopticen* et non *enopticen* (« Origène, Commentaire sur le Cantique, Prologue» , *Studia Patristica*, X *TU* 107, Berlin 1970, p. 230-235).

5. Même correspondance entre le degré du *Ps.* 41 chez Grégoire et le stade des Proverbes chez Basile, puisque dans l'un et l'autre s'opère la destruction ou le redressement des passions. Cf. GRÉGOIRE, I, 5 : 40, 9 et BASILE, *PG* 31, 388 AB.

6. L'entrée dans les *adyta* caractérise normalement le stade supérieur de la vie mystique chez Grégoire. Voir J. DANIÉLOU, *Platonisme...*, p. 182-189.

7. M. CANÉVET, « Exégèse et Théologie dans les traités spirituels de Grégoire de Nysse », dans *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse*. Actes du Colloque de Chèvetogne (22-26 sept. 1969), éd. par M. HARL, Leiden, 1971, p. 148.

la succession des cinq Psaumes qui symbolisent en les inaugurant les cinq degrés ? Grégoire le prétend, et de façon de plus en plus pressante au fur et à mesure qu'il avance dans son exégèse [8]. Pétition de principe ou vérité démontrée ? Il faut examiner comment il justifie sa thèse.

Grégoire relie le second degré au premier de la façon suivante. Au Psaume 1, l'homme est invité à se détourner du mal et devient ainsi participant du bien; or celui qui a goûté à la vertu et compris par expérience personnelle la nature du bien n'est plus tel qu'il soit écarté de l'inclination au mal et vise la vertu par contrainte et admonestation, mais il a une soif ardente (cf. *Ps.* 41, 3) du bien, attisée par une active destruction des passions (I, 5 : 39, 17-40, 11). De fait, on admettra que, du choix initial entre le bien et le mal proposé par le Psaume 1, à la soif du bien ou de Dieu exprimée au *Ps.* 41, il y a enchaînement logique et progrès.

Comment passe-t-on du second au troisième degré ? Celui qui en est au second degré a soif de la participation à Dieu plus que le cerf ne désire les sources des eaux (cf. *Ps.* 41, 2). Ainsi altéré, lorsqu'il rencontre la source, il y puise de toute la force de son désir. Alors il s'emplit de ce qu'il a désiré. Cette plénitude ne retourne pas au vide comme dans la réplétion corporelle (cf. *Jn* 4, 13-14), cette boisson n'est pas inefficace (cf. 1 *Cor.* 15, 10), mais la source divine transforme en ce qu'elle est elle-même (πρὸς ἑαυτὴν μεταποιεῖ) celui-là même en qui elle vient (cf. *Jn* 4, 14) et lui donne part (συμμεταδίδωσι) à sa propre vertu [9]. Or le propre de la divinité, c'est la vertu qui permet de voir les êtres de façon visionnaire ('Αλλὰ μὴν ἴδιόν ἐστι τῆς Θεότητος ἡ ἐποπτικὴ τῶν ὄντων δυναμίς τε καὶ ἐνέργεια). Donc celui qui a en lui ce qu'il a désiré devient lui-même visionnaire (ἐποπτικός) et observe la nature des êtres. Voilà pourquoi le Psalmiste commence ainsi (cf. *Ps.* 72, 1) la troisième section du Psautier, dans laquelle on recherche surtout comment sera justifié le caractère équitable du jugement de Dieu, apparemment démenti par la réussite des méchants et le malheur des bons (cf. *Ps.* 72, 1-22). « Celui qui a élevé son esprit et dont le regard s'étend au loin comme d'un observatoire éminent, voit en quoi consiste la différence du vice à la vertu, et que c'est en fonction des réalités dernières (cf. *Ps.* 72, 17), non des réalités présentes que s'opère le discernement entre eux. En effet, par le regard visionnaire et pénétrant (ἐποπτικῷ τε καὶ διορατικῷ) de l'âme, il saisit comme présent ce qui est réservé aux bons en espoir (cf. *Col.* 1, 5), il dépasse en esprit le monde phénoménal, il pénètre dans les sanctuaires (ἄδυτα) célestes (cf. *Ps.* 72, 17). Alors il blâme le manque de jugement de ceux qui, de façon inconvenante, confient le discernement du beau aux organes des sens. » Il découvre la beauté de ce qui est céleste et l'exalte. Il déprécie les choses terrestres pour lesquelles les insensés dépensent leur zèle. Comme quelqu'un qui, né en prison, aurait d'abord fait grand cas des ténèbres où il a été élevé, puis qui, passant à la lumière, condamnerait son manque de jugement précédent, ainsi celui qui en est au troisième degré répudie désormais ses illusions antérieures et voit où sont les vrais biens (cf. *Ps.* 72, 22-28).

L'articulation ainsi mise en relief par Grégoire (I, 5-6 : 40, 9-43, 7) repose sur deux éléments précis, mais implicites. Le premier, c'est que la source ardemment désirée au

8. I, 7 : 43, 13-18; 45, 4-9; 51, 21-26. I, 8 : 52, 1-5; 18-21; 53, 5-6. I, 9 : 65, 5-8; 16-21; 67, 10-16; 68, 5-7. Cf. II, 7 : 91, 10-16; II, 10 : 109, 27-111, 5; II, 12 : 125, 2-3.

9. Si l'exégèse de Grégoire se distingue de celle de la plupart des Pères par un recours exceptionnellement sobre à l'éclairage par d'autres textes scripturaires, il reste que ceux-ci, sous forme d'allusions surtout, sont beaucoup plus présents dans l'*In Inscr. Psalm.* que ne le laisserait croire l'apparat scripturaire de Mc Donough, à peine plus fourni que celui de Gretser (*PG* 44). Or seul le discernement des citations et allusions bibliques — en fait, il s'agit surtout de saint Jean et de saint Paul — permet de bien comprendre l'argumentation de Grégoire. Nous indiquons donc systématiquement toutes les références scripturaires suggérées par les textes que nous analysons. Certaines, sans doute, ne répondent pas à une intention consciente. L'ensemble manifeste cependant ce qui fonde la logique de Grégoire. Et c'est ce qui importe.

Psaume 41 n'est autre que la source dont Jésus parle à la Samaritaine (l'allusion à *Jn* 4, 13-14 paraît certaine); par là se superposent au thème du désir, qui constitue le fond même du Psaume 41, la satisfaction de ce désir et la transformation divinisante de l'homme par la source divine, qui n'y figurent pas. Le second élément, c'est qu'Israël, dont le nom est mentionné au premier verset du Psaume 72 (« Comme Dieu est bon pour Israël »), signifie, selon l'étymologie traditionnelle, « celui qui voit (Dieu) », ὁ διορατικὸς καὶ γνωστικὸς ἄνηρ, dit Eusèbe au début de son exégèse du Psaume 72 (*PG* 23, 836 C. Cf. *Præp. Evang.* VII, 8, 28; XI, 6, 31. Avant lui, Philon, *passim*. Etc.). Cela permet à Grégoire de mettre le Psaume 72, troisième degré de l'ascension vers la béatitude, sous le signe de l'époptie. Ainsi s'éclaire l'enchaînement des idées. Puisque celui qui est passé par le deuxième degré (*Ps.* 41) est en quelque sorte divinisé par sa participation à la grâce de Dieu et la transformation ontologique qui en résulte — participation et transformation qui ne sont pas dans le Psaume 41, où n'apparaît que le désir de la grâce, mais que Grégoire introduit en prolongeant sa réflexion jusqu'à l'eau johannique —, et puisque l'époptie, suggérée par le nom d'Israël dans *Ps.* 72, 1, est un attribut spécifique de la divinité, il est naturel que celui qui accède au troisième degré soit lui-même époptique, c'est-à-dire qu'il observe d'un œil visionnaire la véritable valeur des choses, ce qui est l'objet du Psaume 72.

La justification que Grégoire donne ici de l'*akolouthia* repose donc sur une extrapolation d'une part, sur une pointe d'épingle verbale de l'autre. Elle n'est pas pour autant irrecevable. Car la subtilité — et Grégoire est ici subtil — n'est pas forcément synonyme d'arbitraire et de fausseté. L'extrapolation qui mène Grégoire du Psaume 41 à *Jn* 4, 13-14 n'a rien que de juste pour un lecteur chrétien, persuadé que le Psautier, comme tout l'Ancien Testament, va de toute sa pente vers l'accomplissement du Nouveau Testament, et que l'eau ardemment désirée par le Psalmiste, c'est l'eau vive apportée par le Christ : conviction fondamentale sur laquelle repose le lien du Psaume 41 et du baptême attesté par l'exégèse, l'homilétique et la décoration des baptistères [10]. Quant à l'importance germinale, comme d'une cellule-mère, donnée à Israël « l'époptique » de *Ps.* 72, 1, elle correspond à une façon ingénieuse, mais point fausse, de présenter la compréhension (συνῶ, *Ps.* 72, 17b) surnaturelle des choses à laquelle le Psalmiste, d'abord ébranlé dans sa confiance, accède à partir du moment où il va dans le sanctuaire de Dieu (τὸ ἁγιαστήριον τοῦ Θεοῦ, *Ps.* 72, 17a, transposé par Grégoire en ἄδυτα, terme mystérique tout comme ἐποπτικός). Or cette compréhension surnaturelle succédant à l'illusion première, tel est bien l'objet même de l'enseignement du Psaume 72. Il y a donc, pour le chrétien altéré qui boit aux sources d'eau transformantes du Christ, passage logique et progrès du Psaume 41, où il désire ardemment Dieu, au Psaume 72, où il perçoit, d'une perception qui est celle même de Dieu, la vraie valeur des choses.

La liaison établie par Grégoire entre le Psaume 72 et le Psaume 89 est assez semblable : points d'ancrage apparemment très étroits, recours plus ou moins explicite au Nouveau Testament, implication réelle de la totalité des deux Psaumes dans le raisonnement. Celui qui s'est placé dans la perspective des vrais biens, dit Grégoire, faisant allusion à la deuxième partie du Psaume 72, « celui-là ajoute logiquement (scil. aux versets précédents) : « Il m'est bon de m'attacher (προσκολλᾶσθαι) à Dieu, de placer dans le Seigneur mon espoir » (*Ps.* 72, 28). En cela, il montre qu'est d'une certaine façon connaturel à Dieu celui qui est

10. Voir *DACL* II, 3301-6, s.v. Cerf (H. Leclercq). Dans une homélie *baptismale* sur le Psaume 41, Jérôme fait le rapprochement entre le *Ps.* 41, 2-3 et *Jn* 4, 13-14 : *Hom. in Ps. XLI ad Neophytos* (G. Morin, *Anecd. Mareds.* III, 2, p. 411, 23). Commentant le *Ps.* 41, Eusèbe cite *Jn* 4, 13-14 et 7, 37-38 (*PG* 23, 369 C), Didyme cite *Jn* 4, 13-14 (*PG* 39, 1357 B), Hésychius donne une interprétation baptismale (V. Jagić, *Incerti auctoris explanatio Psalmorum graeca*, Vienne, 1917, p. 86; grand commentaire inédit, *cod. Paris BN 654*, fol 140). Interprétation baptismale et christique chez Ambroise, *De interpellatione Job et David*, IV (II) 1, 5; 2, 6 (*CSEL* 32, 2, p. 271-272).

attaché à lui par ses espérances (ὁ πρὸς αὐτὸν διὰ τῶν ἐλπίδων κολλώμενος) et qui est un seul esprit avec lui (cf. 1 *Cor.* 6, 17) ». Puis Grégoire enchaîne : « Telle étant l'ascension vers le haut qui se produit dans la troisième section du Psautier, celui qui a élevé jusque-là son esprit, passant au degré supérieur, devient lui-même plus grand et plus sublime dans la quatrième partie, comme s'il avait franchi le troisième ciel, selon le mot de Paul (cf. 2 *Cor.* 12, 2), et s'il était devenu plus sublime que les hauteurs précédemment parcourues. En effet, ce n'est pas l'homme du commun qui accède à ce stade, mais celui qui est déjà attaché et uni à Dieu (ὁ προσκολληθεὶς ἤδη καὶ συνημμένος Θεῷ. Cf. *Ps.* 72, 28). Voici ce que dit le Psaume qui ouvre la partie suivante : Prière pour Moïse, homme de Dieu (*Ps.* 89, 1). Car celui-ci était déjà tel qu'il n'était plus conduit par la Loi, ce pédagogue (cf. *Gal.* 3, 24-25), mais qu'il introduisait la Loi auprès des autres (cf. *Jn* 1, 17; *Act.* 7, 38; *Gal.* 3, 19). Voici quel était Moïse, cet homme sublime... » Suit une esquisse de la vie de Moïse. Grégoire y insiste d'une part sur le caractère visionnaire et lumineux de celle-ci (I, 7 : 44, 2-4 (ὁ ... ἀμετεωρίστως τῇ θεωρίᾳ τῶν ἀοράτων ἐνατενίζων· ὁ τῷ φωτὶ μετὰ ταῦτα τῷ ἀρρήτῳ καταυγασθείς) ; 8-15 ; 18-19 (ὁ ἐν τῷ θείῳ γνόφῳ ὀξυωπῶν καὶ βλέπων ἐν αὐτῷ τὸν ἀόρατον) ; 22-25), de l'autre sur ce qu'elle culmine aux frontières même de la condition humaine, puisque Moïse, étant allé à la fin de sa vie au faîte de la montagne, ne laissa pas trace de sa dépouille terrestre et, loin que la beauté qui le marquait changeât avec le temps, conserva dans sa nature muable l'état inaltéré de sa beauté (διασώσας ἐν τῇ τρεπτῇ φύσει τὸ ἐν καλῷ ἀναλλοίωτον). « Tel est celui qui nous donne le signal du quatrième degré et qui élève avec lui l'homme qui a déjà grandi par les trois ascensions déjà accomplies antérieurement. Car celui qui est arrivé à cette hauteur se dresse en quelque sorte aux confins de la nature muable et de la nature immuable (μεθόριος τρόπον τινὰ τῆς τρεπτῆς τε καὶ ἀτρέπτου φύσεως ἵσταται). Il médiatise les extrêmes (μεσιτεύει καταλλήλως τοῖς ἄκροις. Cf. *Gal* 3, 19-20, où Moïse est le médiateur, μεσίτης, qui a transmis la Loi de Dieu aux hommes), présentant des supplications pour ceux qui sont aliénés par le péché et transmettant la miséricorde de la puissance d'en haut à ceux qui ont besoin de pitié, de sorte que nous apprenions aussi par lui que plus on s'écarte de ce qui est terrestre et bas, plus on s'apparente à la nature qui surpasse toute intelligence (τοσούτῳ μᾶλλον προσοικειοῦται τῇ πάντα νοῦν ὑπερεχούσῃ φύσει). Il imite par la bienfaisance (εὐποιΐας) la divinité, faisant ainsi ce qui est propre à la nature divine (ὃ τῆς θείας ἐστὶ φύσεως ἴδιον), je veux dire combler de largesses (τὸ εὐεργετεῖν) tout ce qui a besoin de largesses, autant qu'il est besoin de bienfaisance. Voilà, tel que nous l'avons compris, le sens de ce Psaume intitulé : Prière pour Moïse, homme de Dieu... » Ainsi, continue Grégoire, Moïse, l'homme de Dieu, devient auprès de Dieu l'ambassadeur de ses congénères déchus. Posant dès l'abord qu'à Dieu seul est la solidité dans le bien, l'immobilité et la perpétuelle identité (τὸ ἐν παντὶ ἀγαθῷ πάγιόν τε καὶ ἀκίνητον καὶ ἀεὶ ὡσαύτως ἔχον), tandis que l'humanité, vivant dans la mutation et le changement (ἐν τροπῇ καὶ ἀλλοιώσει), ne demeure jamais dans le même état, soit qu'elle monte vers le mieux ou qu'elle tombe du mieux auquel elle participait, il demande que l'immuable (τὸ ἀμετάθετον) devienne de génération en génération refuge de salut (cf. *Ps.* 89, 1) pour celui qui erre (I, 6-7 : 43, 7-46,6). Suit un commentaire détaillé du Psaume 89 qui met en relief le caractère de méditation sur le muable et l'immuable qu'offre celui-ci.

On voit le procédé. Grégoire part d'un demi-verset (*Ps.* 72, 28) et même d'un mot (προσκολλᾶσθαι) de la fin du Psaume 72. L'ayant glosé par une allusion paulinienne nettement christianisante — car le Seigneur dont parle 1 *Cor.* 6, 17 est le Christ —, il le rapproche, après une référence à l'expérience mystique de saint Paul, du titre du Psaume 89 : Prière pour Moïse, homme de Dieu. Rapprochement justifié, puisque Moïse fut incontestablement, d'après l'Exode, un homme qui approcha Dieu de façon exceptionnelle. A première vue donc, Grégoire n'articule que le dernier verset du Psaume 72 et le premier du Psaume 89.

Mais il est sûr que le dernier verset du Psaume 72 est le terme logique (δι' ἀκολούθου), comme le note Grégoire (I, 6 : 43, 7), du discernement des vrais biens qui est l'objet du Psaume 72. Il est sûr encore que Moïse, auteur du Psaume 89 d'après le titre, connut une expérience limite et joua fondamentalement un rôle de médiateur entre Dieu et les hommes. En éclairant cette expérience et ce rôle par le Psaume 89 et réciproquement, Grégoire peut légitimement considérer que Moïse non seulement prononce, mais personnifie en quelque sorte le Psaume 89. A regarder les choses de près, on s'aperçoit d'ailleurs que l'abrégé de la vie de Moïse en quoi consiste, de façon aussi spectaculaire que surprenante, la transition entre le troisième et le quatrième degré, se présente sous la forme d'une spéculation très orientée. Grégoire relève surtout dans la carrière de Moïse des traits qui l'apparentent d'une part au Psaume 72, et de l'autre font de lui le symbole du Psaume 89. Moïse étroitement uni à Dieu comme on l'est au terme du Psaume 72, visionnaire et se mouvant dans la lumière comme le Psalmiste du Psaume 72, exerçant en tant qu'évergète une prérogative divine tout comme Israël l'époptique au Psaume 72, est aussi l'homme qui, dans sa nature muable, manifeste des traits d'immutabilité, qui se situe aux confins du muable et de l'immuable, qui médiatise ces deux extrêmes en affirmant d'emblée leur radicale différence de nature, bref qui résume en lui l'enseignement sur le muable et l'immuable du Psaume 89. C'est donc bien, à travers ce qui pouvait ne paraître qu'un excursus traité en morceau de bravoure, l'enchaînement des Psaumes 72 et 89 qui est établi ici. On passe de l'union à Dieu en laquelle culmine la vision en espérance des vrais biens qui fait l'objet du Psaume 72, à la méditation sur la précarité humaine face à l'immutabilité de Dieu qui, par la bouche de Moïse, l'homme uni à Dieu qui est aussi l'homme des confins, constitue le Psaume 89.

Y a-t-il progrès de l'un à l'autre, comme Grégoire l'affirme si fortement en tête du chapitre 7 ? Oui, sans doute, dans la perspective d'une échelle des objets de la connaissance. Celui qui s'est uni à Dieu au troisième degré est devenu tel du fait d'une capacité visionnaire qui lui dévoile la vanité des biens mondains et la beauté des biens célestes, tandis que le Psaume 89 porte sur la nature de l'homme et la nature de Dieu en ce qu'elles ont respectivement de spécifique et d'irréductible. Du Psaume 72 au Psaume 89 on s'élève donc, par le truchement d'une union à Dieu qui s'accomplit pleinement, les allusions pauliniennes le montrent, dans l'économie chrétienne, d'une vision des choses offertes au choix de l'homme, à une perception de la radicale différence d'être qui sépare Dieu de l'homme et à une méditation sur l'aspect ontologique, mais aussi moral, de la mutabilité de l'homme.

Voici enfin comment Grégoire passe du quatrième au cinquième degré : « C'est ainsi que le prophète a élevé par le quatrième degré de l'ascension psalmique la pensée de ceux qui montent avec lui, et qu'il l'a placée au-dessus de toute la vanité qui est l'objet du zèle de bien des gens en cette vie, en lui montrant le caractère illusoire et inconsistant comme une toile d'araignée (cf. *Ps.* 89, 9) de la vie matérielle, qui ne conduit à rien de bon ceux qui agissent selon la vanité. Par un enchaînement logique (δι 'ἀκολούθου) il conduit au plus haut degré de la contemplation comme à une cime, par la cinquième partie, celui qui peut le suivre vers le haut et qui franchit d'un vol décidé (στερρῷ) les toiles des araignées de cette vie. Car ceux qui, mous et évanescents, tournent comme des mouches, d'un vol faible et alangui, autour des glus de la vie pour les lécher, sont enlacés et ligotés comme en des rets par l'emprise de tels fils. Ils sont enveloppés, veux-je dire, par les plaisirs, les honneurs, les louanges, les désirs variés (ταῖς ποικίλαις ἐπιθυμίαις. Cf. *Tite* 3, 3; 2 *Tim.* 3, 6) comme par les trames des araignées, et ils deviennent la proie et la nourriture de la bête qui chasse avec de tels engins. Mais si quelqu'un, doué d'une nature d'aigle, fixant avec plus d'acuité le rayon de la lumière par un regard de l'âme devenu immuable (ἀτρέπτῳ) et se tendant vers le haut, approche des toiles d'araignée, alors, par le seul souffle des ailes

rapides, dans le sifflement du vol, il détruit tout ce qu'il rencontre grâce à l'élan des ailes. Ayant donc élevé avec lui un tel homme, le sublime prophète le conduit au faîte de la cinquième ascension dans laquelle est comme tout un achèvement et une récapitulation du salut humain (ἐν ᾗ πᾶσα οἷόν τις συμπλήρωσίς τε καὶ ἀνακεφαλαίωσις τῆς ἀνθρωπίνης σωτηρίας ἐστίν). En effet, dans le degré précédent, il a beaucoup médité par la voix de Moïse sur le muable et l'immuable (ἐν γὰρ τῷ πρὸ τούτων διὰ τῆς τοῦ Μωυσέως φωνῆς πολλὰ περὶ τοῦ τρεπτοῦ τε καὶ ἀτρέπτου φιλοσοφήσας), c'est-à-dire sur ce qui est toujours ce qu'il est et sur ce qui devient toujours ce qu'il n'est pas (car la mutation, c'est le passage de ce en quoi l'on est à ce en quoi l'on n'est pas) et il a montré que c'est par la même faculté que librement la nature de l'homme déchoit vers le mal et, inversement, par la conversion, monte vers le bien de façon qu'il soit possible que l'éclat de Dieu illumine à nouveau la vie humaine (cf. *Ps.* 89, 17). Maintenant il nous dévoile toute la grâce qui vient de Dieu (νῦν πᾶσαν τὴν ἐκ Θεοῦ γινομένην χάριν ἡμῖν ἀνακαλύπτει), la mettant de multiples façons sous les yeux de ceux qui regardent d'en haut les merveilles de Dieu. En effet, il ne s'est pas contenté de montrer d'une seule façon la grâce, mais il présente sous des aspects variés les malheurs dans lesquels nous sommes tombés à cause de notre pente vers le mal, et il expose de multiples façons l'aide qui nous est venue de Dieu pour aller vers le bien, de sorte qu'il fasse abonder les occasions d'action de grâces, puisque l'action de grâces aussi abonde en proportion des biens reçus (cf. 2 *Cor.* 4, 15) ». (I, 7-8 : 51, 21-53, 12.)

En dépit d'une certaine complaisance de rhéteur à exploiter l'image de la toile d'araignée suggérée par *Ps.* 89, 9, le point de départ de cette articulation est moins la toile d'araignée qui, symbole des vanités de la vie terrestre, nous reporterait au troisième degré et suggérerait que le quatrième degré n'a pas apporté de progrès par rapport à ce dernier, que le vol décidé de celui qui la franchit sans se laisser retenir. La méditation du Psaume 89 sur le muable et l'immuable a fait prendre conscience à l'homme que sa nature changeante, si elle lui vaut de tomber dans le mal, lui permet aussi de se retourner vers le bien (I, 7 : 46, 22-47, 1. Cf. I, 8 : 52, 26-53, 2). De fait, le Psaume 89 se termine sur une adhésion confiante à Dieu où Grégoire, au prix de quelques inflexions néo-testamentaires, assez arbitraires d'ailleurs (en 50, 23-24, allusion possible à *Jn* 1, 15; en 51, 3-9, référence certaine à *Jn* 8, 39, doublée peut-être d'une réminiscence de *Matth.* 3, 8-9; *Rom.* 4, 16; *Gal.* 3, 7; 329; en 51, 9-15, souvenir de *Jn* 15, 1 sqq, où sont conjointes les notions de pureté, de « porter du fruit » et d'union intime au Christ), voit la conversion au bien obtenue par la grâce divine, l'union à Dieu opérée par la pureté et la pratique des vertus (I, 7 : 50, 17-51, 20). Par un prolongement logique qu'autoriserait le précédent de Moïse, initiateur et figure du quatrième degré, Grégoire considère cette conversion au bien comme décisive. Chez Moïse, on l'a vu, une beauté inaltérée manifesta au terme de sa vie une certaine immutabilité au sein même de sa nature changeante d'homme. Ainsi celui qui franchit le quatrième degré acquiert une certaine immutabilité en ce que, devant la double possibilité de choir dans le mal et de se tourner vers le bien que lui offre sa nature muable, il opte sans retour pour le bien, excluant désormais le changement vers le mal. Tout en restant foncièrement τρεπτός puisque telle est sa condition de créature face à Dieu l'immuable (cette mutabilité fondamentale s'exprime, dans l'articulation entre le quatrième et le cinquième degré, par l'image du vol), il devient ἄτρεπτος quant à l'alternance entre le bien et le mal, sa mobilité étant irréversiblement orientée vers le bien [11]. C'est ce qu'exprime ici l'image du vol vif et ferme qui franchit d'un élan les obstacles illusoires que lui oppose le mal, et

11. La stabilité de l'orientation vers le bien est un élément de l'ascension spirituelle chez Grégoire, cf. *In Cant. Hom.* IV et VIII : *GNO* VI, 123, 4-135 et 252, 7-261. Sur la compatibilité entre la stabilité dans le bien et l'ascension perpétuelle vers le mieux, voir *Vie de Moïse* II, éd. Daniélou, SC 1, p. 110. Sur la conception de la mutabilité humaine chez Grégoire, voir J. Daniélou, *L'être et le temps*, p. 105-115.

qui vise immuablement (ἀτρέπτῳ τῷ τῆς ψυχῆς ὀφθαλμῷ) les hauteurs. C'est donc bien du quatrième degré et de sa logique propre que l'on passe au cinquième degré.

Au reste, comme s'il craignait lui-même d'avoir opéré la jonction entre ces deux derniers degrés sur des bases trop étroites, Grégoire se reprend et s'explique en des termes qui ne laissent aucun doute sur l'assise réelle qu'il entend donner à cette articulation : « Dans le degré précédent, le prophète a beaucoup médité par la voix de Moïse sur le muable et l'immuable, etc. Maintenant il nous dévoile toute la grâce qui vient de Dieu, etc. » La présentation qu'il donne ici des deux derniers degrés ramasse clairement l'ensemble du Psaume 89, puis l'ensemble du Psaume 106. Le résumé du Psaume 89 révèle, comme le commentaire détaillé qu'il en a fourni plus haut, à la fois une perception objective du sens fondamental du Psaume (la mutabilité foncière de l'homme) et un infléchissement philosophique dans l'exploitation qui en est faite (la mutabilité de l'homme comme clé de sa liberté). La brève présentation du Psaume 106 est remarquablement conforme au sens obvie de celui-ci. On ajoutera même que, de tous les exégètes antiques. Grégoire est celui qui a le mieux mis en lumière la structure de ce poème fait, entre une ouverture et une amplification finale, de la quadruple récurrence d'un schéma ainsi constitué : malheur de l'homme, appel à Dieu, miséricorde de Dieu, action de grâces.

En quoi le Psaume 106, microcosme du cinquième degré, marque-t-il un progrès par rapport au quatrième degré ? On notera d'abord que sa supériorité est telle que Grégoire, contrairement à ce qu'il a fait dans les charnières antérieures, marque moins ici une continuité qu'une certaine rupture. Au degré précédent, on se livrait à la spéculation philosophique sur le muable et l'immuable. Maintenant, on reçoit la révélation de la grâce de Dieu, opérant par le Christ le salut universel. Grégoire suggère que l'on franchit ici un seuil, passant non seulement à un nouvel objet de connaissance, mais à un nouveau mode de connaissance.

Le contenu de cette supériorité est indiqué en quelques mots. Au cinquième degré se trouve « comme un plein achèvement et une récapitulation du salut humain ». Cela s'entend d'abord au sens rhétorique. Le Psaume 106 récapitule tout le drame du salut. Après qu'il a résumé toute la bonté de Dieu (I, 8 : 54, 14), ses strophes successives embrassent les péripéties du salut, que sa conclusion récapitule (I, 8 : 62, 7-10). Cela s'entend aussi au sens logique. Le Psaume 106 exprime le salut en tant qu'il est totalitaire et pleinement achevé. Envisageant le terme radical du mal, cet anéantissement qui déferle sur les générations successives depuis le péché originel (I, 8 : 62, 26-63, 15), il mène au stade où l'iniquité fermera sa bouche : cime des biens, récapitulation des espoirs, terme de toute béatitude (64, 5-7). Par un mot prégnant (περιληπτική), il exprime la totale disparition de ce qui s'oppose au bien (I, 8 : 64,9 sqq). Ses derniers mots apposent comme un sceau à l'état indicible qui est le terme de la quête spirituelle (64, 15 sqq). Surtout, le Psaume 106 vise l'universalité du salut. L'évocation des quatre points cardinaux au verset 3 signifie que toute la race des hommes, absolument toute, reçoit la bonne nouvelle du retour au bien. C'est dire qu'il n'est pas de coin de l'univers qui n'ait de part à la rédemption divine, mais aussi que celle-ci sera totalement efficace : « Dieu lui-même s'est donné en rachat (cf. 1 *Tim.* 2, 6) à celui qui avait le pouvoir de la mort (*Hébr.* 2, 14) en faveur de ceux qui étaient soumis au pouvoir de la mort, et puisque tous étaient dans la prison de la mort (cf. 1 *Pierre* 3, 19), il est clair qu'il les rachète tous, de sorte qu'aucun ne soit laissé sous l'empire de la mort, une fois survenue la rédemption de l'univers. Car il n'est pas possible que quelqu'un soit dans la mort si la mort n'est plus (cf. 1 *Cor.* 15, 26) » (I, 8 : 53, 26-54, 13). Il est remarquable que, dans sa présentation des cinq degrés, Grégoire ne parle de l'apocatastase [12]

12. Au sens où Grégoire emploie ce terme. Cf. J. DANIÉLOU, *L'être...*, p. 221-226.

qu'au cinquième degré : dans ce texte-ci, et un peu plus loin à propos du Psaume 150 (1, 9 : 67, 1-9). Or l'unicité de l'humanité dans le salut et l'apocatastase sont le terme de l'anthropologie spirituelle de Grégoire de Nysse [13].

Il est un dernier indice de la supériorité du cinquième degré sur le quatrième. C'est qu'au Psaume 106 Grégoire lit en clair dans le drame du salut de l'humanité le rôle du Christ. On vient de le voir dans l'interprétation qu'il donne du verset 3. On peut le vérifier tout au long du commentaire, surtout à l'occasion de la première strophe où fourmillent les références au Nouveau Testament, surtout à saint Jean (54, 19-56, 5). L'achèvement plénier du salut, la grâce universelle de Dieu que révèle le Psaume 106, c'est le Christ qui l'opère. Or des cinq Psaumes qui fondent l'interprétation du Psautier comme anabase spirituelle, le Psaume 106 est le seul que Grégoire « christianise » avec tant d'abondance et de clarté. Le dévoilement du Christ sauveur caractérise donc la suréminence du cinquième degré.

Au Psaume 150 enfin culmine et se récapitule, par un effet d'inclusion, l'ascension vers la béatitude qu'a lancée le premier mot du Psautier, qu'a inaugurée le Psaume 1 et dont les cinq parties du Psautier constituent les échelons. Par une extension maximum de l'universalisme combiné avec une perspective unificatrice, on atteint ici l'unique chœur où sont réconciliées la nature des hommes et la nature des anges et qui chantera à jamais la louange de Dieu, étendant à l'infini la véritable béatitude, celle qui dépasse toute connaissance discursive, toute faculté d'espérance, qui est indicible, incompréhensible, bref qui est au-delà de nos prises naturelles.

Au terme de cette analyse, peut-on dire que Grégoire a réussi à démontrer que les cinq Psaumes qui structurent selon lui la signification du Psautier aussi bien que sa présentation formelle, dessinent la progression logique d'une anabase spirituelle ? Oui, dans une certaine mesure. Renoncer au mal et adhérer au bien, désirer le bien ou Dieu jusqu'à la satisfaction transformante de ce désir, discerner d'un œil surnaturel biens illusoires et vrais biens, méditer sur la mutabilité humaine face à l'immutabilité de Dieu et sur les possibilités que cette mutabilité offre à la liberté, donc au progrès spirituel, recevoir la révélation de la plénitude du salut opéré par Jésus-Christ, tout cela, dans cet ordre, constitue une courbe plausible, sinon nécessaire, de l'ascension spirituelle. Courbe conforme en tout cas aux conceptions constantes de Grégoire qui, avant tout soucieux d'ontologie, voit le progrès spirituel comme détachement de plus en plus profond du mal, ce non-être, et comme adhésion de plus en plus intime à l'être. Cette perspective justifie la progression dégagée par Grégoire précisément là où nous, modernes, serions tentés de la trouver peu convaincante, c'est-à-dire aux quatrième et cinquième degrés. La suréminence respective de ceux-ci est réelle, aux yeux de Grégoire, parce qu'ils concernent le statut ontologique de l'homme, puis l'efficacité ontologique du salut triomphant totalement du non-être. La théologie spirituelle postérieure adoptera plus volontiers un point de vue existentialiste. Pourtant, la perspective de Grégoire n'est-elle pas tout aussi légitime ?

On note que cette ascension procède de la prise de conscience de couples successifs, dont la dualité, chaque fois surmontée dans une certaine union à Dieu proprement chrétienne (toutes les charnières impliquent des références néo-testamentaires), permet d'aborder un nouveau couple de façon à pouvoir le réduire ou l'assumer à son tour. Au Psaume 1, on se sépare des causes extérieures du mal et on adhère au bien, c'est-à-dire que l'on médite la Loi divine et qu'ainsi l'on acquiert la similitude avec le divin, exprimée par la ressemblance avec le bois toujours vert. Au Psaume 41, la dualité du Psaume 1 est reprise en termes plus intérieurs, ceux de passions et de participation à Dieu, et de telle sorte que l'ex-

13. *In Cant. Hom.* VI : *GNO* VI, 466-469. Voir dernièrement M. Canévet, *loc. cit.*, p. 156-157.

clusion du mal joue un rôle dans le progrès vers le bien : c'est en effet la destruction des passions qui creuse la soif ardente de la participation à Dieu. Lorsque l'homme rencontre enfin la source désirée et qu'il y boit à la mesure de son désir, celle-ci, qui est la source johannique, le transforme en ce qu'elle est elle-même, c'est-à-dire le divinise. Au Psaume 72, l'homme ainsi divinisé jette un regard divinement perspicace sur le couple formé par le bonheur des méchants et le malheur des bons : dans une optique renversée, il voit le caractère illusoire des biens terrestres et la réalité des biens eschatologiques; il met donc tout son espoir dans ces derniers et par là s'unit étroitement à Dieu, d'une union qui est celle dont parle saint Paul. Au Psaume 89, l'homme uni à Dieu médite sur le couple formé par la mutabilité humaine et l'immutabilité divine et, à l'intérieur de celui-ci, sur le couple offert par le fait que la mutabilité humaine peut se tourner soit vers le mal soit vers le bien; il opte pour la mutabilité vers le bien et ainsi s'unit à Dieu, d'une union exprimée en termes johanniques. Au Psaume 106, l'homme orienté irréversiblement vers le bien voit se dévoiler dans leur plénitude et leur universalisme les malheurs de l'homme et la grâce salvatrice de Dieu; sauvé, il rend grâces à Dieu. Et au Psaume 150, l'action de grâces de l'humanité sauvée s'unit en un seul chœur à celle des anges, les créatures raisonnables étant ainsi rétablies dans leur union première de façon à réaliser leur unique destin, la béatitude. On notera que dans cette trajectoire de l'ascèse à la louange en passant par le discernement des choses et de la nature des êtres, la vie de Moïse située en tête du Psaume 89 semble jouer un rôle de pivot. On relèvera surtout le caractère intégrant de cette anabase où, aux deuxième, quatrième et cinquième degrés, les données négatives elles-mêmes sont retournées pour servir d'auxiliaires ou au moins d'occasions aux données positives. C'est ce qui donne au traité son cachet remarquable d'optimisme.

Ascension spirituelle donc. Mais le résultat obtenu par Grégoire l'est au prix de limitations réciproques que s'imposent exégèse et théologie spirituelle. La plus visible des contraintes supportées par l'exégèse, c'est que Grégoire établit sa thèse uniquement, on l'a dit, sur les Psaumes initiaux des cinq parties du Psautier. Si l'assurance qu'il affiche d'avoir ainsi dégagé le sens des cinq parties elles-mêmes signifie quelque chose, ce ne peut être que de façon analogue à ce qui se passe dans l'emploi liturgique de l'antienne, formule lancée au début de la récitation d'un Psaume comme fil directeur de la prière, mais sans prétention à rendre compte de façon totale et contraignante de tous les détails du texte. Rien de plus.

D'autre part, la démonstration de Grégoire repose sur une exégèse sélective. Dans chaque Psaume étudié, il dégage et souligne le thème fondamental. Ensuite, il commente à plus ou moins grands traits, laissant tomber les parties qui l'intéressent moins (il n'explique en fait que les deux premiers versets du Psaume 41, que la seconde partie du Psaume 72), faisant un sort aux versets ou aux mots qui sont plus susceptibles de servir son dessein d'ensemble. Toutefois cette sélection n'est pas arbitraire. Ce qu'il retient est vraiment l'essentiel. Sa méthode consiste à focaliser d'abord le tout dans la partie : le Psautier dans le mot initial (« Bienheureux ») ou dans le Psaume 1, le Psaume 41 dans ses deux premiers versets, le Psaume 72 dans un mot de son premier verset, le Psaume 89 dans son titre, le Psaume 106 dans son schéma strophique. A partir de là, légitimement, il peut se dispenser au besoin d'une explication exhaustive.

Toujours en fonction de son dessein d'ensemble, il lui arrive d'allégoriser. Nous ne voulons pas parler ici de l'allégorie de détail, qui n'a pas d'importance, mais des cas où il glisse du sens fondamental d'un Psaume à une élaboration théologique personnelle. Ainsi au Psaume 89, il passe de la précarité humaine aux possibilités offertes à la liberté. Au Psaume 150, il explicite l'harmonie de la louange universelle de Dieu comme la réunion des hommes et des anges en un seul chœur. Ce dernier Psaume a moins de poids dans le discours spirituel que Grégoire tire de la structure du recueil, puisqu'il est ajouté comme conclusion.

On peut donc dire que sur les cinq Psaumes qui étayent la démonstration de Grégoire, un, mais un seul, le Psaume 89, subit partiellement un réel coup de pouce.

Enfin l'ingéniosité des charnières qu'on aura pu apprécier plus haut témoigne au maximum des contraintes qu'impose à l'exégèse le souci de prouver que le thème de l'ascension vers la béatitude constitue le principe organisateur qui préside à l'agencement du Psautier. Mais il est vrai aussi, l'analyse nous l'a montré, que ces charnières mettent en lumière de réels éléments de parenté entre degrés consécutifs, fondant ainsi de façon solide une ascension de proche en proche. Il est vrai encore que, par la place importante qu'y tiennent les allusions johanniques et pauliniennes, ces charnières obéissent à la règle fondamentale de l'herméneutique chrétienne, qui veut que toute la Bible, l'Ancien Testament comme le Nouveau, soit à lire à la lumière du Christ.

Par divers traits, donc, cette exégèse psalmique trahit ce qu'on appellerait volontiers des contraintes limitées. Elles sont limitées par l'extrême finesse et l'habileté de l'auteur, ainsi que par son respect du texte sacré. Elles existent pourtant. On pourrait qualifier la méthode de Grégoire de téléologique. De même qu'il a établi au début du traité que le terme de la vie vertueuse, c'est la béatitude et qu'il détaille ensuite les conditions nécessaires pour être vertueux (I, 1-5), de même, ayant posé que le *skopos* du Psautier, c'est de nous mener à la béatitude par les vertus, il garde les yeux fixés sur ce *skopos* qui joue le rôle de pôle aimanté. On a là une méthode critique au service d'une élaboration synthétique.

La théologie spirituelle, de son côté, subit elle aussi des contraintes. D'abord, le texte des Psaumes impose parfois à Grégoire la récurrence du même thème à des degrés divers de l'ascension. Par exemple, la vanité des biens terrestres figure à la fois au troisième et au quatrième degré. Les deuxième, troisième et quatrième degrés culminent tous dans l'union. Le choix à faire devant le mal apparaît à tous les degrés. Cela n'est pas la négation du progrès spirituel. Grégoire est le premier à savoir et à dire que les différents stades de la vie spirituelle se compénètrent, et que telle chose, virtuellement acquise à tel degré, reste à consolider et à approfondir dans les degrés suivants dont la dominante est autre. Mais cela donne une ascension spirituelle qui procède par déplacement des points de vue, enrichissement, progrès dans la complexité. Les différents degrés ne se déploient pas sur une ligne droite, comme le suggérerait l'image trop simple de l'échelle. Visant la béatitude sous des angles différents, ils sont plutôt disposés sur une hélice ascendante, dont l'axe serait constitué par la référence chrétienne, présente à toutes les charnières sauf la première. Mais peut-être cette image est-elle encore trompeuse. Car, en dépit de la cohérence introduite par l'élément chrétien, la progression grégorienne de la vie spirituelle, qui n'intègre des thèmes identiques à différents niveaux qu'en juxtaposant en fait des démarches assez différentes, souffre d'un certain manque d'homogénéité.

Ensuite le texte même des cinq Psaumes offre successivement à Grégoire des aspects de la vie spirituelle qui, mis à part le cas du Psaume 1, n'ont pas d'eux-mêmes de caractère progressif évident. En quoi le Psaume 72 est-il de soi supérieur au Psaume 41, le Psaume 89 au Psaume 72, le Psaume 106 au Psaume 89? C'est Grégoire qui attribue cette qualité à chacun de ces Psaumes par rapport au précédent à cause de la conviction, fortement affirmée en tête de chaque degré, que le contenu du degré antérieur a transformé l'homme en mieux de façon radicale, de sorte que le nouveau degré est abordé en tout état de cause à partir de dispositions supérieures à celles qui ont présidé à l'accès au degré précédent. Dans ces conditions, ce qui importe avant tout, c'est d'être transformé par l'efficace vertu du Psaume considéré. Au fil des degrés, l'homme est de plus en plus transformé, quel que soit chaque fois l'aspect particulier de la transformation, et il approche ainsi de plus en plus de la béatitude, terme de l'ascension. Chaque degré n'est pas, ou pas toujours, supérieur de soi au précédent. Il est tel parce qu'il succède à un degré qui a transformé l'homme en mieux et l'a élevé. Tout l'effort de Grégoire, hanté par un schéma fondamentalement ascen-

sionnel de la vie spirituelle, consiste à trouver dans chaque Psaume et à mettre en relief, au prix d'une exégèse sélective et orientée, l'élément propre à caractériser le degré considéré, puis à souligner que cet élément peut être considéré comme un progrès par rapport à ce qui précède. En quoi il peut vraiment l'être n'est pas toujours bien élaboré.

Ni exégèse proprement dite, ni théologie spirituelle proprement dite, le traité des Psaumes de Grégoire se situe au niveau d'une lecture spirituelle très personnelle, faite par un homme pour qui le thème de l'ascension vers Dieu joue le rôle de concept fondamental dans la compréhension des textes sacrés aussi bien que dans la conduite de la vie. Si une certaine ivresse et indiscrétion dans le maniement des catégories scientifiques de *skopos*, d'*akolouthia* et de structure rend partiellement contestable l'*In Inscriptiones Psalmorum*, l'idée directrice d'une identité foncière entre le dynamisme du Psautier et celui de la vie spirituelle est ce qui le sauve et en fait une grande œuvre. Par là, en effet, l'exégèse grégorienne se met au diapason du texte inspiré et de sa plénitude, en épouse le souffle, en révèle la puissance créatrice. Ce principe animera, on le sait, tous les autres commentaires scripturaires de Grégoire où, par ailleurs, l'utilisation des grilles exégétiques sera plus judicieuse. Il permettra dans les grands traités de la maturité un épanouissement mystique. Le traité des Psaumes, lui, sans être encore mystique — il y manque l'affleurement d'une expérience personnelle, comme aussi les traits caractéristiques du stade ultime de la mystique, la ténèbre et l'épectase —, se présente comme une lecture du Psautier vigoureusement orientée vers la mystique.

Caen. Université

HENRI-DOMINIQUE SAFFREY

HOMO BULLA

Une image épicurienne chez Grégoire de Nysse

Louis Méridier a consacré une longue étude à *L'influence de la seconde sophistique sur l'œuvre de Grégoire de Nysse* [1]. Les procédés propres aux sophistes que Grégoire dénonce comme indignes d'un théologien dans sa polémique contre Eunome [2], il les emploie lui-même volontiers, se souvenant qu'il avait pratiqué la rhétorique dans une période de son existence. La métaphore, la comparaison et l'image lui sont familières. En voici une, l'homme comparé à une bulle d'air [3]. Le P. Jean Daniélou a montré d'autre part dans son grand ouvrage sur la doctrine spirituelle de Grégoire de Nysse, *Platonisme et théologie mystique* [4], que chez Grégoire on trouve « une pensée purement chrétienne, mais qui a emprunté ses formes d'expression à la langue philosophique du temps où elle s'est constituée [5] ». La philosophie du temps était certes à dominante platonicienne, mais l'épicurisme n'était pas mort et, si l'on en croit notre auteur, l'expression qu'il nous rapporte : *homo bulla*, était employée par les Épicuriens pour formuler un point capital de leur doctrine. Naturellement Grégoire reprend cette formule en divers contextes, pour exprimer la fragilité de la vie humaine, sans pour autant adopter l'anthropologie épicurienne qui est derrière. L'emploi de cette image semble particulier à Grégoire de Nysse. Je ne l'ai pas retrouvée chez les autres Cappadociens, ses contemporains, ni chez saint Jean Chrysostome par exemple [6]. J'ai rassemblé les textes de Grégoire de Nysse où il fait usage de cette comparaison, et je voudrais les présenter non pas dans un ordre chronologique, trop aléatoire dans l'état actuel des recherches [7], mais dans un ordre raisonné. Il ne s'agit pas tellement en effet

1. Paris 1906.
2. *Ibid.*, le chapitre v : *la polémique de Grégoire de Nysse contre Eunomios*, p. 69-78.
3. Méridier (*ibid.*, p. 118) connaît cette comparaison comme appliquée à l'âme de l'homme dans *In Cant*, *Or.* XI, p. 334. 11 Langerbeck.
4. Paris 1944, nouvelle édition 1954.
5. *Ibid.*, p. 9.
6. Le *Patristic Greek Lexicon* de Lampe ne relève pas le mot πομφόλυξ, mais il a un article : πομφολυγώδης dans lequel il indique deux références, toutes les deux à Grégoire de Nysse, et rien d'autre.

Cependant, le P. Michel Van Parys me signale une référence dans le *Traité des huit esprits de malice*, communément attribué dans la tradition grecque et dans la Patrologie à saint Nil, mais restitué par A. et Cl. Guillaumont à Évagre le Pontique (vers 345-399), voir *Dict. de Spiritualité*, t. IV 2, s. v. *Évagre le Pontique*, col. 1737. Au chapitre 19, il compare le moine orgueilleux à une bulle d'air : πομφόλυξ ῥαγεῖσα ἀφανισθήσεται (*PG* 79, col. 1164 C). Bien qu'il soit possible que cette comparaison soit une réminiscence littéraire classique, il est plus probable que c'est une imitation de Grégoire de Nysse, surtout si l'on se souvient qu'Évagre a été ordonné lecteur par Basile et qu'il a vécu dans l'entourage de saint Grégoire de Nazianze. Le contexte est tout à fait comparable à celui du traité *Sur les Béatitudes* de Grégoire de Nysse, comme on le verra plus loin.

7. Voir J. Daniélou, *La Chronologie des sermons de Grégoire de Nysse*, dans *RSR* 29, 1955, 346-372 et *La chronologie des œuvres de Grégoire de Nysse*, dans *Studia Patristica* VII (Texte und Untersuchungen 92), Berlin 1966, p. 159-169.

de reconstituer une *doxa* épicurienne que de suivre Grégoire à l'œuvre dans l'interprétation qu'il en donne.

***

Le texte le plus clair est tiré du *De anima et resurrectione*. Une bonne analyse de ce dialogue a été faite par Karl Gronau, *Poseidonios und die jüdisch-christliche Genesisexegese* [8]. A vrai dire, tout ce traité reprend un thème tout à fait épicurien : il ne faut pas craindre la mort. Mais tandis qu Épicure rassure son disciple en le persuadant que la vie ne lui étant pas due, la mort ne peut lui nuire, n'étant que le terme d'une existence advenue par hasard [9], Grégoire tout à l'opposé montre que l'espérance de la résurrection apporte avec elle la victoire sur la mort. Macrine et Grégoire dialoguent ensemble peu après la mort de leur frère Basile — on a pu dire que le *De anima et resurrectione* est une sorte de *Phédon* chrétien — et Grégoire rappelle les arguments opposés à la doctrine de l'immortalité de l'âme : si l'âme est une chose composée, elle doit se dissoudre, et, si l'âme n'est pas un des éléments du composé humain, elle n'est rien; et Macrine : « Ce sont à peu près ces objections-là ou de semblables, dit-elle, qu'autrefois les Stoïciens et les Épicuriens développaient pour les opposer à l'apôtre Paul à Athènes (*Act.* 16, 18 et 32). De fait, je veux dire que c'est principalement Épicure qui est porté à ces doctrines par ses idées fondamentales, à savoir que l'on doit concevoir la nature des êtres comme quelque chose de fortuit et de soumis au hasard, puisqu'aucune providence ne parcourt la réalité. Et c'est pour cette raison que, en conséquence, *Épicure comparait la vie humaine à une bulle d'air*, car notre corps est comme gonflé de souffle, tant que le souffle reste enfermé dans son enveloppe, mais en même temps que se désintègre la molécule (corporelle), le souffle y contenu s'évanouit [10] ».

Ce texte fournit non seulement le nom d'Épicure, présenté comme l'auteur de cette conception de la vie humaine, mais aussi une quantité d'expressions pour lesquelles il existe des parallèles dans les fragments conservés. Ainsi : τυχαία τις καὶ αὐτόματος ἡ τῶν ὄντων φύσις, cf. Usener, *Epicurea* § 383, pp. 256-257; le corps comme un ensemble d'ὄγκοι, cf. *Ep.* I, p. 56.6 ss. Arrighetti, avec la note *ad loc.*, p. 464; τὸ ἐναπειλημμένον (scil. πνεῦμα), cf. Fr 23.19 Arrighetti (il y a une ἀλληλουχία entre l'enveloppe externe et le contenu interne). Aussi bien cette explication de la mort physique par Épicure est bien connue. On la retrouve chez Sextus Empiricus : « Les âmes séparées subsistent en elles-mêmes, et ne se dissipent pas une fois séparées du corps à la manière d'une fumée, comme le disait Épicure [11] ». Jamblique, dans son *De anima*, rappelle aussi cette doctrine : « Si l'âme est disséminée dans le corps et s'y trouve présente comme un souffle dans une outre, enclose en lui ou mélangée à lui et mue en lui à la manière des poussières voltigeant dans l'air qu'on voit apparaître à travers les fenêtres, il est clair de quelque manière que l'âme sans doute sort du corps, mais que, durant cette sortie, elle se disperse et se dissipe, comme le déclarent Démocrite et Épicure [12] ». Il est évident que le καπνοῦ δίκην de Sextus Empi-

8. Leipzig-Berlin 1914, pp. 220-221. Ensuite vient la recherche des sources des différents thèmes ou arguments qui composent le traité.

9. Dans *Épicure et ses dieux*, Paris 1946, A. J. Festugière a bien montré que le besoin de se délivrer de la crainte de la mort est le ressort de toute la philosophie et théologie d'Épicure.

10. *PG* 46, col. 21 AB : Τάχα που ταῦτα καὶ τὰ τοιαῦτα, φησί, πρὸς τὸν Ἀπόστολον ἐν Ἀθήναις ποτὲ συστάντες προέφερον Στωϊκοί τε καὶ Ἐπικούρειοι. Καὶ γὰρ ἀκούω πρὸς ταῦτα μάλιστα τὸν Ἐπίκουρον ταῖς ὑπολήψεσι φέρεσθαι, ὡς τυχαία τις καὶ αὐτόματος ἡ τῶν ὄντων ὑπενοήθη φύσις, ὡς οὐδεμιᾶς προνοίας διὰ τῶν πραγμάτων διηκούσης. Καὶ διὰ τοῦτο κατὰ τὸ ἀκόλουθον καὶ τὴν ἀνθρωπίνην ζωὴν πομφόλυγος δίκην ᾤετο πνεύματί τινι τοῦ σώματος ἡμῶν περιταθέντος, ἕως ἂν περικρατῆται τὸ πνεῦμα τῷ περιέχοντι, τῇ δὲ διαπτώσει τοῦ ὄγκου καὶ τὸ ἐναπειλημμένον συγκατασβέννυσθαι.

11. *Adv. math.* IX 72 : (αἱ ψυχαὶ) καθ' αὑτὰς διαμένουσι καὶ οὐχ, ὡς ἔλεγεν ὁ Ἐπίκουρος, ἀπολυθεῖσαι τῶν σωμάτων καπνοῦ δίκην σκίδνανται; cf. *Epicurea*, § 337.

12. *Apud* Stobée, *Anthol.* I 49, 43, p. 384. 12-18 Wachsmuth : Εἰ δὲ παρέσπαρται μὲν καὶ ἔνεστιν ἡ ψυχὴ τῷ σώματι καθαπερεὶ ἀσκῷ πνεῦμα, περιεχομένη ἢ συμμιγνυμένη πρὸς αὐτὸ καὶ ἐγκινουμένη ὥσπερ τὰ ἐν τῷ ἀέρι ξύσματα δια τῶν θυρίδων φαινόμενα, δηλόν που τοῦτο ὅτι ἔξεισιν μὲν ἀπὸ τοῦ σώματος, ἐν δὲ τῷ ἐκβαίνειν διαφορεῖται καὶ διασκεδάννυται, ὥσπερ Δημόκριτος καὶ Ἐπίκουρος ἀποφαίνονται. Trad. franç. de A. J. Festugière, *dans la Révélation d'Hermès*

ricus est un strict équivalent du πομφόλυγος δίκην de Grégoire de Nysse. Franz Cumont a bien résumé ces témoignages en disant : « Dès que l'âme n'était plus retenue et maintenue dans son enveloppe corporelle, elle se dissociait; la liaison transitoire des atomes qui l'avaient produite, était à jamais abolie. Le souffle vital que le moribond expirait, battu par les vents, se dissolvait dans l'air, disait Épicure, comme un brouillard ou une fumée, avant même que le corps fût décomposé [13] ». Ce nouveau témoignage de Grégoire de Nysse illustre donc cette doctrine épicurienne et nous donne un mot nouveau de son vocabulaire : il comparait l'homme, la vie humaine, ou l'âme humaine à une bulle d'air, πομφόλυξ [14].

Grégoire aime cette image et l'emploie relativement fréquemment, soit pour souligner la fragilité de l'homme, soit dans une intention polémique. Voici d'abord deux autres textes où il fait usage de cette comparaison pour rappeler l'homme à sa condition mortelle. *De pauperis amandis* or. II : « *Unique pour tout le monde l'entrée dans la vie* (*Sap.* 7, 6), unique pour tous la condition de la vie : manger et boire. L'acte de vivre est similaire; la constitution des corps est unique et aussi le dénouement de la vie. Tout composé marche vers sa dissolution (cf. *Phéd.*, 78 C); rien de ce qui est composé n'a une constitution solide; car, *à la manière d'une bulle d'air*, notre corps n'est gonflé que pour peu de temps d'un souffle; ensuite nous nous en allons, ne laissant au monde de la vie nulle trace de ce souffle passager [15] ». Dans un des sermons *De beatitudinibus*, il s'agit de la question : qu'est-ce que l'homme ? Grégoire répond d'une manière très oratoire que l'Écriture Sainte, qui pourtant exalte l'homme de toutes les manières n'a pas craint de lui donner pour origine la boue, selon le récit de la *Genèse*. Il ne faut donc pas se vanter et, interpellant l'auditeur, Grégoire ajoute : « Ainsi tu n'auras pas à rougir, toi qui n'as qu'une forme humaine faite de terre, toi qui seras cendre dans peu de temps (cf. *Gen.* 3, 19), toi qui enveloppes en toi-même, *à la manière d'une bulle d'air*, un souffle transitoire [16] ». On voit que Grégoire fait à cette image épicurienne l'honneur d'être mise sur le même pied qu'une allusion à la *Genèse* !

Comme on peut s'en douter, cette comparaison se prêtait facilement à une utilisation polémique. Dans ce même sermon *Sur les Béatitudes*, un peu plus loin, Grégoire stigmatise les différents âges de la vie, les jeunes d'abord, puis les hommes mûrs, « ceux qui, dans l'exercice de leurs fonctions, s'avancent en procession sur le théâtre de la vie, sans s'occuper ni de ce qui va un peu devant ni de ce qui vient un peu derrière, comme *les bulles d'air sont gonflées à bloc sous l'effet du souffle*, de la même façon, à la proclamation du héraut, eux aussi ils se rengorgent et se modèlent à eux-mêmes une expression du visage tout à fait étrangère [17] ». Dans ce texte, comme aussi, je crois, dans le suivant, il doit s'agir du jeu

Trismégiste t. III, Paris 1953, p. 233-234. Ces deux textes sur la mort chez Épicure sont rapprochés déjà par Usener, *Epicurea* § 337, p. 227.

13. *Lux Perpetua*, Paris 1949, p. 124. Voir aussi C. BAILEY, *The Greek Atomists and Epicurus*, Oxford 1928, p. 396. Pour un exposé complet de la doctrine de l'âme chez Épicure, cf. G. B. Kerferd, *Epicurus' doctrine of the soul*, dans *Phronesis* 16, 1971, 80-96.

14. Cette remarque a déjà été faite par Gronau, *op. cit.*, p. 226, n. 2. Toutefois il semblait incertain à Gronau si l'on devait attribuer à Épicure (ou à un Épicurien) l'emploi du mot πομφόλυξ. En vérité, ce texte tout rempli d'expressions épicuriennes semble bien une réminiscence précise d'un passage venant d'un traité issu de l'école du Jardin.

15. *Gregorii Nysseni Opera* IX, p. 120. 13-20 et A. VAN HECK, *Gregorii Nysseni De pauperis amandis orationes duo*, Leiden 1964, p. 30. 13-20 (= *P G* 46, col. 481 BC) : μία πᾶσιν ἐπὶ τὸν βίον ἡ εἴσοδος· εἷς ὁ τῆς ζωῆς ἅπασι τρόπος, βρῶσις καὶ πόσις· ἡ τοῦ ζῆν ἐνέργεια ὁμοιότροπος· ἡ κατασκευὴ τῶν σωμάτων μία καὶ ἡ καταστροφὴ τοῦ βίου· ἅπαν τὸ σύνθετον εἰς διάλυσιν ἔρχεται· οὐδὲν τῶν συνεστώτων παγίαν ἔχει τὴν σύστασιν, πομφόλυγος δίκην ἐπ' ὀλίγον ἡμῶν τῷ πνεύματι περιταθέντος τοῦ σώματος· εἶτα ἀπέσβημεν οὐδὲν ἴχνος τοῦ προσκαίρου τούτου φυσήματος καταλιπόντες τῷ βίῳ. Dans une note *ad loc.*, p. 129, Van Heck reconnaît : « Vitam hominis sicuti bullam esse Gregorius saepe repetit; auctorem huius dicti Epicurum dat ». Et il cite le texte du *De anima et resurrectione*, qui a été commenté plus haut. Ce sermon est, comme on le sait (cf. DANIÉLOU, *RSR* 29, 1955, 364) difficile à dater. Ce texte-là semble bien être un écho du *De anima et resurrectione* que l'on date de l'automne 380 (cf. DANIÉLOU, *Studia Patristica* VII, p. 163).

16. *De Beatudinibus* OR. I, *PG* 44, col. 1204 B : εἶτα οὐκ ἐρυθριᾷς, ὁ γήϊνος ἀνδριάς, ὁ μετ' ὀλίγον κόνις, ὁ πομφόλυγος δίκην ὠκύμορον ἐν σεαυτῷ περιέχων τὸ φύσημα. Voir une belle traduction de ce texte en anglais par HILDA C. GRAEF, *St. Gregory of Nyssa, The Lord's Prayer, The Beatitudes* (Ancient Christian Writers 18), London 1954, p. 92.

17. *De Beatitudinibus* OR. I, *PG* 44, col. 1205 B : οἱ δὲ διὰ τῆς ἀρχῆς πομπεύοντες ἐν τῇ τοῦ βίου σκηνῇ, οὔτε τὸ πρὸ βραχέος οὔτε τὸ μετὰ βραχὺ λογιζόμενοι, καθάπερ

enfantin des bulles de savon. En effet, dans un sermon sur l'*Oraison dominicale*, il commente le verset de *Matthieu* 6, 7 : « Dans vos prières, ne rabâchez pas comme les païens : ils s'imaginent qu'en parlant beaucoup ils se feront mieux écouter ». Or, ce rabâchage est pour Grégoire constitué de tous les désirs impossibles qui nous passent par la tête, et il énumère : les richesses, les royaumes, des cités qui portent ton nom ou, pire encore, avoir des ailes, briller comme les étoiles, transporter des montagnes dans ses mains, voyager à travers le ciel, vivre des milliers d'années, redevenir jeune, « et toutes les autres imaginations de cette espèce, *gonflées comme des bulles* et parfaitement vaines, que le cœur enfante chez les gens trop puérils [18] ». Cela est trop vrai : il y a comme deux hommes en nous, l'un qui porte les traits de la beauté de Dieu, l'autre qui présente la ressemblance à la bête. Le drame c'est lorsque le pouvoir de notre raison, au lieu de servir l'image de Dieu, s'asservit lui-même à la brute qui est en nous. « Car, dit Grégoire dans le traité *Sur la création de l'homme*, si la passion est dépouillée de son alliance avec le pouvoir de la raison, l'agressivité demeure chose transitoire et sans force, *à la manière d'une bulle d'air* qui tout ensemble naît et déjà crève [19] ».

Naturellement cette comparaison de la bulle convenait particulièrement bien au reproche le plus constant que Grégoire oppose à son adversaire Eunome, celui de la vanité de son langage, qui se manifeste en particulier dans les contradictions par lesquelles il tente d'exprimer la paternité de Dieu, et Grégoire de conclure : « Voilà pourquoi tout ce grand charabia qu'il emploie au sujet des noms (de Dieu), *à la manière d'une bulle d'air* crève et se dissipe [20] ». Dans un autre passage, Grégoire utilise une description du phénomène de la cascade pour illustrer la méthode de composition d'Eunome, qui consiste à juxtaposer des citations d'Isocrate ou de Philon — information qui ne manque pas d'intérêt — des mots et des phrases qui n'ont rien à voir avec un véritable argument, et, dit notre Grégoire, « ce qui arrive habituellement *aux bulles d'air* qui se produisent lorsque les gouttes tombant d'une hauteur sur quelque chose au sein d'une masse d'eau produisent une effervescence de mousse, qui en même temps se rassemble et aussitôt disparaît, en ne laissant sur l'eau aucune trace de sa formation, voilà le sort des pensées de notre faiseur de discours, qui sont comme du vent, sitôt formulées, sans toucher leur but, elles se dissipent... voilà comment son discours procédant au hasard et rencontrant la vérité sans l'avoir prévu, fait sombrer dans le néant cet ensemble de faussetés sans consistance et *semblable à des bulles d'air* [21] ».

L'utilisation par Grégoire de Nysse de l'image de la bulle d'air pour caractériser les défauts du style d'Eunome a un aspect négatif. Or Grégoire est aussi sensible à ce que l'on pourrait appeler la poésie de la bulle, sa propriété ascensionnelle, et l'on trouve chez lui

τῷ φυσήματι αἱ πομφόλυγες περιτείνονται, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ οὗτοι περιογκοῦνται τῇ μεγαλοφωνίᾳ τοῦ κήρυκος καὶ ἀλλοτρίου τινὸς προσωπείου μορφὴν ἑαυτοῖς περιπλάσσουσιν et H. G. Graef, *ibid.*, p. 94.

18. *De oratione dominica* Or. I, *PG* 44, col. 1128 C : ἢ ὅσα ἄλλα τοιαῦτα τοῖς νηπιωδεστέροις τίκτει πομφολυγώδη καὶ διάκευα ἡ καρδία ποιήματα et H. C. Graef, *ibid.*, p. 27.

19. *De hominis opificio* XVIII, *PG* 44, col. 193 B : εἰ γὰρ γυμνωθείη τῆς ἐκ τῶν λογισμῶν συμμαχίας τὸ πάθος, ὠκύμορός τις καὶ ἄτονος ὁ θυμὸς καταλείπεται, πομφόλυγος δίκην ὁμοῦ τε γινόμενος καὶ εὐθὺς ἀπολλύμενος. Voir la traduction de ce passage dans J. Laplace; *Grégoire de Nysse, La création de l'homme* (*SC* 6), Paris 1944, p. 169. Cette référence m'a été signalée par le P. Michel Aubineau.

20. *Contra Eunomium* II § 495, t. I, p. 371. 3-5 Jaeger² = *PG* 45, col. 1076 C : οὕτως ὁ πολὺς αὐτῷ περὶ τῶν ὀνομάτων ὕθλος πομφόλυγος δίκην ἀπορραγεὶς κατασβέννυται. Voir une traduction anglaise de tout ce long passage dans W. Moore and H. A. Wilson, *Select Writings and Letters of Gregory, Bishop of Nyssa* (Nicene and Post-Nicene Fathers, II Series, vol. V), London 1892, p. 299-300.

21. *Contra Eunomium III* v §§ 25-26, t. II, p. 168. 22-169.9 Jaeger² = *PG* 45, col. 748 CD : καὶ οἷόν τι περὶ τὰς πομφόλυγας συμβαίνειν εἴωθεν, ὅταν πρός τι διὰ σύστασιν ὑδάτων ἄνωθεν αἱ σταγόνες φερόμεναι τὰς ἀφρώδεις ἐπαναστάσεις ἐργάζωνται, αἳ ὁμοῦ τε συνέστησαν καὶ παραχρῆμα διέπεσον, μηδὲν τῆς ἰδίας συστάσεως τοῖς ὕδασιν ἴχνος ὑπολειπόμεναι, τοιαῦται τῶν τοῦ λογογράφου νοημάτων αἱ φυσαλίδες ὁμοῦ τῷ προβληθῆναι δίχα τῶν ἀπτομένων κατασβεννύμεναι... οὕτω κατὰ τὸ αὐτόματον ὁ λόγος φερόμενος καὶ ἀπροόπτως τῇ ἀληθείᾳ προσενεχθεὶς τὴν ἀνυπόστατον ταύτην καὶ πομφολυγώδη τοῦ ψεύδους σύστασιν εἰς τὸ μὴ ὂν διεσκέδασεν. Trad. angl. dans *Select Writings...*, p. 194.

deux utilisations théologiques de cette image, qui achèvent de marquer l'importance qu'il y attachait. Dans le *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, qui est une sorte de traité de la connaissance de Dieu, notre image lui fournit le beau passage suivant : « Et de même qu'un souffle d'air, qui sourd de la terre au fond de l'eau, ne reste pas sur le fond du lac, mais devenant *une bulle d'air* monte vers le haut, vers l'élément qui lui est apparenté, et que lorsqu'il franchit la surface de l'eau et se mêle à l'air, à ce moment de son mouvement vers le haut, s'arrête; quelque chose du même genre arrive à l'âme qui scrute les choses divines : lorsque des choses d'ici-bas elle se tend elle-même vers la connaissance des choses d'en-haut, ayant saisi les merveilles de l'activité de Dieu, elle ne peut pas avancer plus loin par le moyen de la curiosité, mais elle se contente d'admirer et de glorifier Celui dont elle ne connaît l'existence que par ses œuvres [22] ».

On reconnaît la même image, bien que le mot πομφόλυξ ne figure pas dans le texte, dans un passage du *Contre Eunome*, qui décrit la résurrection du Christ. « De même que de l'air n'est pas retenu par de l'eau lorsqu'entraîné par quelque chose de plus lourd il est libéré, au fond de l'eau, mais remonte vers l'élément qui lui est apparenté, et que dans cette remontée souvent l'eau est élevée avec l'air parce qu'elle est arrondie par la sphéricité de l'air sous la forme d'une surface légère et membraneuse, de la même façon non seulement la Vraie Vie incarnée dans le corps, après la Passion se redresse en elle-même, mais la chair aussi, qui lui est liée, se relève avec elle, arrachée qu'elle est à la corruption et emportée dans l'incorruption par l'immortalité divine [23]. » La force ascensionnelle de la bulle d'air au sein de l'eau, se prête en effet à merveille pour exprimer le mouvement de la résurrection de Jésus, et celui de chaque âme et de toute l'humanité vers Dieu sur le chemin que Jésus nous a tracé.

Il ne sera peut-être pas impie de rappeler ici un texte de Plutarque, non pas que nous voulions le considérer comme une source possible de Grégoire, mais parce qu'il exprime l'esprit du temps et le genre d'imaginations que les lecteurs du IVe siècle pouvaient connaître. En outre, puisqu'il s'agit du plus célèbre des écrits philosophiques de Plutarque, *Sur les délais de la vengeance divine*, il n'est pas inutile de rappeler que ce traité est tout entier contre Épicure. Le dialogue se passe sous un portique de Delphes, que précisément Épicure vient de quitter après un exposé de quelques points de sa théologie, et les interlocuteurs continuent entre eux à discuter ses arguments. Or, dans la deuxième partie du dialogue, le mythe, Thespésius est placé à la limite du monde sublunaire, au point où les âmes des morts entrent au ciel et passent du cercle de l'air à celui du feu. « Il racontait, dit Plutarque, que les âmes des morts montant d'ici-bas se présentaient sous l'aspect de *bulles de feu*, l'air s'en étant retiré, ensuite lorsque la bulle éclatait avec douceur les âmes en sortaient sous une forme humaine, mais de taille réduite, et douées de mouvements qui n'étaient pas tous semblables [24]. » Par là, nous revenons à notre premier texte de Grégoire. L'image épicurienne

22. *In Cant. Cant.* XI, p. 334.9-335.1 Langerbeck = *PG* 44, col. 1009 BC : καὶ ὥσπερ τὸ τῷ ὕδατι συναναδιδόμενον ἐκ τῆς γῆς πνεῦμα οὐχ ἵσταται περὶ τὸν πυθμένα τῆς λίμνης, ἀλλὰ πομφόλυξ γενόμενον ἐπὶ τὸ ἄνω πρὸς τὸ συγγενὲς ἀνατρέχει καί, ὅταν διέλθῃ τὴν ἄκραν τοῦ ὕδατος ἐπιφάνειαν καὶ καταμιχθῇ πρὸς τὸν ἀέρα, τότε τῆς ἐπὶ τὸ ἄνω κινήσεως ἵσταται, τοιοῦτόν τι πάσχει καὶ ἡ τὰ θεῖα διερευνωμένη ψυχή· ἐπειδὰν ἐκ τῶν κάτωθεν πρὸς τὴν τῶν ὑπερκειμένων γνῶσιν ἑαυτὴν ἀνατείνῃ, τὰ τῆς ἐνεργείας αὐτοῦ θαύματα καταλαβοῦσα περαιτέρω προελθεῖν δὶα τῆς πολυπραγμοσύνης τέως οὐ δύναται, ἀλλὰ θαυμάζει καὶ σέβεται τὸν ὅτι ἔστι μόνον δι' ὧν ἐνεργεῖ γινωσκόμενον. Ce beau texte n'a pas été retenu dans la sélection des textes traduits par MARIETTE CANÉVET sous le titre *La Colombe et la ténèbre*, Paris 1967.

23. *Contra Eunomium* III iii § 67, t. II, p. 131.22-132.7 = *PG* 45, col. 708 A : ὡς γὰρ οὐ κρατεῖται πνεῦμα ἐν ὕδατι, ὅταν τινὶ τῶν βαρυτέρων συγκατασπασθὲν ἐναπολειφθῇ τῷ βάθει τοῦ ὕδατος, ἀλλ' ἐπὶ τὸ συγγενὲς ἀνατρέχει, τὸ δὲ ὕδωρ πολλάκις τῇ ἀναδρομῇ τοῦ πνεύματος συνεπαίρεται, ἐν λεπτῇ τινι καὶ ὑμενώδει τῇ ἐπιφανείᾳ τῷ ἀερώδει κύκλῳ περικυρτούμενον, οὕτω καὶ τῆς ἀληθινῆς ζωῆς τῆς ἐγκειμένης τῇ σαρκὶ πρὸς ἑαυτὴν μετὰ τὸ πάθος ἀναδραμούσης καὶ ἡ περὶ αὐτὴν σάρξ συνεπήρθη, ὑπὸ τῆς θεϊκῆς ἀθανασίας ἀπὸ τῆς φθορᾶς συνανωσθεῖσα ἐπὶ τὸ ἄφθαρτον. Trad. angl. dans *Select writings*, p. 181.

24. *De sera numinis vindicta* 23 = *Mor.* 563 F : ἔφη τὰς ψυχὰς τῶν τελευτώντων κάτωθεν ἀνιούσας πομφόλυγα φλογοειδῆ ποιεῖν ἐξισταμένου τοῦ ἀέρος, εἶτα ῥηγνυμένης ἀτρέμα τῆς πομφόλυγος ἐκβαίνειν τύπον ἐχούσας ἀνθρωποειδῆ, τὸν δὲ ὄγκον εὐσταλεῖς, κινουμένας δὲ οὐχ ὁμοίως. Pour la célébrité de ce traité, on sait qu'il sera abondamment utilisé par PROCLUS dans son *De decem dubitationibus circa providentiam* au Ve siècle. Voir l'*index auctorum* de l'édition

de la vie humaine, bulle d'air qui crève à la mort, prépare celle de Plutarque selon laquelle les âmes sont des bulles d'air qui en montant au ciel s'emplissent de feu pour crever et laisser paraître la forme réduite de l'homme. Ce dernier trait ne peut évidemment plus être épicurien puisqu'il prépare l'idée d'une survie et d'un jugement des âmes [25].

Au siècle suivant, c'est-à-dire au IIe siècle après J.-C., ces idées continuaient à être très populaires, et l'on doit rappeler ici le célèbre texte de Lucien dans le dialogue entre Charon et Mercure. « Je veux te dire, Mercure, à quoi ressemblent les hommes et leur vie tout entière. Tu as vu quelquefois *les bulles d'air* soulevées par la chute d'un torrent dans l'eau, je veux dire les bulles qui forment la mousse ; quelques-unes toutes petites s'évanouissent à peine formées ; d'autres durent plus longtemps et se grossissent du mélange avec leurs voisines, qui les enflent outre mesure ; bientôt donc elles crèvent elles aussi ; et il n'est pas possible qu'il en soit autrement. Voilà la vie des hommes. Tous sont gonflés par un souffle, les uns plus, les autres moins ; les premiers périssent vite, leur gonflement ne dure qu'un instant ; les seconds meurent au moment même où ils atteignent leur pleine constitution, mais tous finissent nécessairement par crever. — Voilà, Charon, une comparaison aussi belle que celle d'Homère (*Iliade* VI, 148-149), lorsqu'il dit que la race des hommes est semblable aux feuilles des arbres [26]. »

On ne peut s'empêcher de rapprocher de ce texte la seconde invective de Grégoire contre le style d'Eunome, citée plus haut, p. 536. On entend aussi, par delà le cynisme de Lucien, celui de Pétrone, dans le singulier éloge funèbre de Chrysanthus par Séleucus dans le *Satiricon :* « Homo bellus, tam bonus, Chrysanthus, animam ebuliit. Heu, eheu ! Utres inflati ambulamus. Minoris quam muscae sumus. < Muscae > tamen aliquam uirtutem habent, nos non pluris sumus quam bullae [27] ». D'ailleurs d'après une scholie sur Perse, le verbe *ebullire* pour signifier la mort, vient de *bulla :* « ebullire... est metaphora a bulla, quae aliquo venti tenore sustentatur ; quae < si > in aqua fit cadentibus guttis rumpitur et spiritum, quo continetur, amittit ; ex quo etiam proverbialiter dicitur : homo bulla est [28] ».

Si donc cette image de l'homme-bulle d'air vient d'Épicure où elle exprimait la réalité physique de la constitution de l'âme humaine dans le corps, la voilà devenue proverbe populaire, et il n'est pas étonnant qu'Érasme l'ait recueilli dans ses *Adages.*



Dans la seconde partie de cet article, je voudrais donc reproduire cet adage d'Érasme : *Homo bulla.* C'est un texte un peu long, mais dans lequel la science de l'humaniste et son attention aux événements de son siècle se donnent libre cours. On ne peut guère trouver plus grand lecteur de textes anciens, païens et chrétiens, qu'Érasme lui-même. Chez lui, donc, nous allons trouver rassemblés presque tous les textes de l'Antiquité relatifs à ce thème. Or, Grégoire de Nysse est totalement absent de ce catalogue, et cette observation a son intérêt. Comme on le sait [29], on doit pour éditer un adage d'Érasme en suivre le

Bœse, *Procli Diadochi Tria opuscula,* Berlin 1960, p. 277, s.v. Plutarchus.

25. Cette description reparaît dans le *Non posse suaviter vivi secundum Epicurum* 28 = *Mor.* 1105 D dans un contexte anti-épicurien.

26. Lucien, *Charon* 19, 515-516, t. I, p. 218 Jacobitz, et cf. V. D'Agostino, *Figurazione simboliche della vita umana nelle opere di Luciano,* dans *Riv. di Studi classici* 4, 1956, 203-215. Noter en plus le jeu de mots sur *Homo bellus — Homo bulla,* sur lequel H. Weis, *Bella bulla. Lateinische Sprachspielereien,* 3 Aufl., Bonn 1960.

27. Pétrone, *Satiricon* XLII 3-4, p. 41.11-16 Müller.

28. *Schol. Pers.* 2.10 éd. Kurz.

29. Voir à ce sujet la méthode suivie dans mon article de la *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 55, 1971, p. 601-602.

développement à travers les éditions successives. Ici, il suffit de consulter quatre éditions, à savoir :

1. Venise, Alde Manuce, 1508, fol. 137r-138r, nº 1252.
2. Bâle, Jean Froben, 1515, pp. 308-310, nº 1248.
3. Bâle, Jean Froben, 1518, pp. 330-332, nº 1248.
4. Bâle, Jean Froben, 1526, pp. 413-415 ; nº 1248.

J'ajoute entre crochets droits les références modernes aux textes cités et j'indique par des allers à la ligne avec indication de l'année les additions successives.

ADAGE : HOMO BULLA.

[**1508**] Πομφόλυξ ὁ ἄνθρωπος, id est, *Homo bulla*. Prouerbium hoc admonet, humana uita nihil esse fragilius, nihil fugacius, nihil inanius. Est enim bulla tumor ille inanis, qui uisitur in aquis momento temporis enascens simul et euanescens. M. Ter. Varro, in praefatione quam scripsit in libros *De re rustica* [(**1518**) *De agricultura ; Rer. rust.* I 1, p. 7.6-9 Gœtz] : *Cogitans*, inquit, *esse properandum, quod si, ut dicitur, homo* est *bulla, eo magis* et *senex. Annus enim octogesimus admonet me, ut sarcinas colligam, antequam proficiscar e uita.* Lucianus item in *Charonte* [*Charon* 19, 515-516 ; I, p. 218 Jacobitz], uitas hominum bullis huiusmodi similes facit, quarum aliae simul atque natae sunt, protinus euanescunt, aliae paulo diutius durant, omnes breuissimis quibusdam interuallis, aliae succedunt aliis. Neque quicquam profecto potuit excogitari, quod melius representaret, quam nihili sit haec uita nostra. Primum quanto discrimine prodimus in lucem, deinde quam destituta, quantis obnoxia periculis infantia. Quam fugax adulescentia, quam praeceps iuuenta. Aristoteles in libris *Politicis* [*Pol.* VI 16, 1335 a 28-32], itemque *Rhetoricorum* libro tertio [*Rhet.* II 14, 1390 b 10-11], uigorem humani corporis tradit iam euanescere anno ferme trigesimoquinto, animi, undequinquagesimo. Hippocrates [*De hebd.* 5, t. VIII, pp. 636-637 Littré] extremam hominis aetatem terminat quadragesimonono. Iam si pueritiam et senectam deducas de ratione aeui, quaeso quantulum est hoc quod relinquetur ? Et hoc ipsum, tantis circumscriptum angustiis, sexcenta morborum genera quotidie infestant, nec pauciores impetunt casus, ruinae, uenena, naufragia, bellum, terraemotus, lapsus, fulmen, et quid non ? Alius acini granum glutiens praefocatus est. Est quem potus cum lacte pilus strangularit. Neque defuit, cui stiria gelu durata delapsa tecto, subitum attulerit exitium. Et hoc est animal illud, quod tantos molitur tumultus, cuiusque cupiditatibus orbis hic angustus est.

[**1515**] Nec mihi temperare possum, quin hoc loco Plinii uerba adscribam ex libro septimo [*Hist. nat.* VII, 167-168], uitae fragilem breuitatem scite depingentis : *Incertum ac fragile nimirum est hoc munus naturae, quicquid datur nobis. Malignum uero et breue, in iis etiam quibus largissime contingit, uniuersum utique aeui tempus intuentibus. Quid quod aestimatione nocturnae quietis dimidio quisque spacio uitae suae uiuit, pars aequa morti, similis exigitur, aut poenae, nisi contingit quies, nec reputantur infantiae anni, qui sensu carent, nec senectae in poenam uiuacis, tot periculorum genera, tot morbi, tot metus, tot curae, toties inuocata morte, ut nullum frequentius sit uotum. Natura uero nihil hominibus breuitatae uitae, praestitit melius. Hebescunt sensus, membra torquentur, praemoritur uisus, auditus, incessus, dentes etiam ac ciborum instrumenta. Et tamen uitae hoc tempus annumeratur.*

[**1508**] Ad bullarum similitudinem accedit nobilis illa Homeri comparatio de caducis arborum foliis. Sic enim Glaucus apud hunc loquitur *Iliados* sexto [*Il.* VI, 146-148] :

οἵη περ φύλλων γενεή, τοίη δὲ καὶ ἀνδρῶν·
φύλλα τὰ μέν τ'ἄνεμος χαμάδε χέει, ἀλλὰ δέ θ'ὕλη
τηλεθόωσα φύει, ἔαρος δ'ἐπίγιγνεται ὥρη,

id est : *Tale quidem genus est hominum, quale est foliorum ;*
Quorum haec uentus humi fundit, rursum illa uirescens
Profert sylua, simul ueris iam afflauerit aura.

Hoc carmine Pyrrhonem Academicum peculiariter delectatum fuisse, testatur Diogenes Laertius [Diog. Laert., IX 67]. Rursum Homerus *Iliados* Φ [*Il.* XXI, 464-466] :

οἳ φύλλοισιν ἐοικότες ἄλλοτε μέν τε
ζαφλεγέες τελέθουσιν, ἀρούρης καρπὸν ἔδοντες,
ἄλλοτε δ' αὖ φθινύθουσιν ἀκήριοι,

id est : *Frondibus arboreis similes nunc ubere foetu*
Exuperant laetique satis uescuntur agrorum
Nunc rursum intereunt euanescuntque caduci.

Idem alio rursum loco quopiam [*Od.* XVIII, 130] :

οὐδὲν ἀκιδνότερον γαῖα τρέφει ἀνθρώποιο,

id est : *Nil homine enutrit tellus infirmius alma.*

Menander apud Plutarchum in libello consolatorio ad Apollonium [*Cons. ad Apoll.* 5 = *Mor.* 103 D] :

τὸ δὲ κεφάλαιον τῶν λόγων, ἄνθρωπος εἶ,
οὗ μεταβολὴν θᾶττον πρὸς ὕψος καὶ πάλιν
ταπεινότητα ζῷον οὐδὲν λαμβάνει.
καὶ μάλα δικαίως· ἀσθενέστατον γὰρ ὂν
φύσει μεγίστοις οἰκονομεῖται πράγμασιν,

id est : *Caput atque summa orationis haec, homo es,*
Quo non aliud est animal usquam quod modo
Surgat, modo cadat, citius atque crebius.
Ac iure sane : quippe debilissimum
Cum sit negocia administrat maxima.

Euripides apud eundem [Plut., *Cons. ad Apoll.* 6 = *Mor.* 104 A] :

ὁ δ' ὄλβος οὐ βέβαιος ἀλλ' ἐφήμερος.
.... καὶ ἡμέρα μία
τὰ μὲν καθεῖλεν ὕψοθεν τὰ δ' ἦρ' ἄνω,

id est : *Nec stabilis est felicitas sed in diem durans.*
.... *et unicus dies*
Et haec ab alto traxit haec et sustulit ab imo in altum.

Quo quidem in loco [Plut., *Cons. ad Apoll.* 6 = *Mor.* 104 B] Demetrius Phalareus poetam alioqui laudatum ob elegantiam, taxasse legitur, qui non ἡμέραν μίαν, id est *unum dies*, sed στιγμὴν χρόνου, id est *temporis punctum* dicere debuerit.

Pindarus uicit etiam Homericam similitudinem, ut qui hominem non frondes, sed umbrae somnium uocarit. [(**1526**) Locus est in *Pythiis* hymno VIII [*Pyth.* VIII 135-136] : ἐπάμεροι·]

τί δέ τις;
τί δ' οὔτις; σκιᾶς ὄναρ
ἄνθρωπος,

id est : [(**1526**) *Diurni :*]
Quid autem aliquis
Quid autem nullus? Umbrae somnium
Homo.

Nihil inanius umbra. Videtur enim esse, cum nihil sit. At hac quoque reperit quiddam inanius, [(**1515**) nimirum] umbrae somnium.

[**1526**] Ut nemo possit dicere, hic est aliquis; neque rursum, his est nullus,

quod tam subita sit rerum humanarum immutatio, ut qui uidetur aliquid esse, mox sit nullus; et qui uidetur perisse, mox sit aliquis.

[1508] Aeschylus apud Stobaeum [*Anth.* IV 34, 44 Hense] umbrae fumi similem facit hominis uitam :

τὸ γὰρ βρότειον σπέρμ' ἐφήμερα φρονεῖ,
καὶ πιστὸν οὐδὲν μᾶλλον ἢ καπνοῦ σκιά,

id est : *Caduca molitur genus mortalium,*
Neque certa res est ulla nec tuta, haud magis
Atque umbra fumi.

Sophocles item in *Aiace* [*apud* Stob., *Anth.* IV 34, 52 Hense] :

ἄνθρωπός ἐστι πνεῦμα καὶ σκιὰ μόνον,

id est : *Nil aliud ac umbra atque flatus est homo.*

[1526] Pindarus in *Nemeis* hymno undecimo [*Nem.* XI, 16-21] :

εἰ δέ τις ὄλβον ἔχων μορ-
φᾷ παραμεύσεται ἄλλων,
ἔν τ' ἀέθλοισιν ἀριστεύ-
ων ἐπέδειξεν βίαν,
θνατὰ μεμνάσθω περιστέλλων μέλη,
καὶ τελευτὰν ἁπάντων
γᾶν ἐπιεσσόμενος,

id est : *Si quis autem opes possidens, forma praecellat caeteris et in certaminibus fortiter se gerens ostendit robur, meminerit quod membra circumfert mortalia, quod finem omnium terram aditurus est.* Hanc sententiam inscribi conueniebat aulis, poculis, auleis et insignibus principum, potius quam illa gloriosa : « qui uolet et adhuc longius », aliaque huius generis.

[1508] Nil autem uenustius illa comparatione rosarum repente nascentium, senescentium et intereuntium cum hominum uita. Carmen extat titulo Maronis, quod etiam si Vergilianam uenam non admodum resipit, tamen ita scatet gratiis leporibusque ut ab autore non solum eruditissimo uerum etiam festiuissimo, quisquis is fuit, profectum appareat [*De rosis nascentibus*, dans *Appendix Vergiliana*, pp. 175-178 Clausen]. Huc pertinet quod poetae fingunt mortales omneis a Parcarum filis pendere, quibus insectis protinus decidant [cf. *Thes. ling. lat.*, s.v. filum, col. 761.3-32 et 763.54-65]. Atque alios quidem a candidis, alios a pullis suspendi filis. Rursum alios in sublime sublatos pendere, alios terrae uicinos. Omnium tamen hanc eandem esse sortem, ut simul atque inexorabilis Atropos pollice filum secuerit, ilico decidat is qui pendebat. Nec ullum esse discrimen, nisi quod maiore tumultu decidit is qui pendebat altius. Rides ? et hos lusus esse iocosque poeticos existimas ? Lusus quidem, sed saeuus ille nimiumque procax fatorum lusus, quem utinam in gregarios et inutiles homines duntaxat exercerent, in quos conuenit Homericum illud

ἐτώσιον ἄχθος ἀρούρης [*Il.* XVIII, 104],

ac non etiam uiros coelesti praeditos ingenio, tum autem principes optimos ante diem e medio tollerent. A quibus non solum non abstinent hanc ludendi licentiam, uerum etiam his quasi dedita opera uidentur insidiari, nimirum ambitiosa quadam inuidentia, ut hoc ipsum sibi licere declarent palamque faciant, omnem mortalem quicunque is fuerit ex aequo bullam esse.

Quanta rei literariae iactura, nuper mors immatura, terris eripuit Paulum Canalem [† 1508, cf. Érasme, *Ep.* 1347.252-255 Allen], patricium Venetum, iuuenem quidem illum uix dum annos natum uigintiquinque sed, Deum immortalem, quam felici ingenio, quam acri iudicio, quam ubere facundia, quanta linguarum, quanta disciplinarum omnium scientia praeditum ? Nihil sua referre putauit inexorabile fatum, quod tantum adferret dispendium bonis literis quibus ille iam succurrere

non instrennue coeperat, quod tam graue desyderium excitaret literarum cultoribus, quod tantos fructus, tantas studiosorum spes repente incideret.

Iam uero Philippi [= Philippe le Beau, 1478-25 sept. 1506] Principis mei, tam immaturum interitum equidem nec memorare possum, ob acerbissimum illius desyderium, neque rursus, quandoquidem locus admonuit, praeterire fas est, propter singularem etiam illius in me benignitatem [cf. Érasme, *Epp.* 179 et 205 Allen]. Hunc unum fortuna principum omnium, quos unquam sol uidit, optimum, maximum, ornatissimum terris ostendit, sed heu facinus ostendit tantum ac protinus subduxit. Nam quaenam sunt, uel naturae dotes, uel ornamenta fortunae, quid diuinitus a superis dari potest mortalibus, quod in illo non fuerit et eximium et cumulatissimum? Primum quam heroica corporis proceritas, quanta formae, tum dignitas, tum gratia? Quis oculorum uigor? Quam felix indoles, quae firmitas membrorum, quod robur, qui status, quae habitudo? Nam de natalium splendore, quid attinet dicere, in quibus tot reges, tot imperatores, tot heroas inuenies, ut ne fingi quidem possit quicquam illustrius, amplius, luculentius. Accedebat ad haec arcana uis quaedam diuinitus insita, qua fiebat, ut non secus ac magnes quidam regum, gentium, suorum, externorum, breuiter omnium mortalium animos in sui raperet amorem, adeo ut non solum conspectus congressusque sed uel auditum modo Philippi nomen, nescio quomodo miram quandam excitaret beneuolentiam. Qua quidem re quid potest summo Principi contingere felicius? Augebat fatalem hanc amabilitatem, singularis quaedam morum comitas dexteritasque. Itaque regum ac nationum omnium tam mirus in hoc amando consensus [(**1518**) erat], ut etiam, qui paulo ante bello conflictabantur, iam positis armis, pari studio ad ornandum Philippum incumberent. Adeo pacis, concordiae, gratiarum ac gaudiorum plena erant omnia, ubicunque terrarum affulsisset ille. Quem ueterum ducem, quem triumphum, non contemnat is qui spectarit quantum uerae beneuolentiae, quantum studiorum, quantum ornamentorum duabus illis in Hispaniam profectionibus, certatim contulerunt tot reges, tot proceres, tot nationes, Gallia, Sabaudia, Hispania, Germania, Britannia. Multum ornamenti sibi putabat adiungi, quisquis in Philippum ornamenti quippiam contulisset. Quibus de rebus noster extat Panegyricus [*Antuerpiae, Th. Martens, s. a.* <1504>]. Adiunge ad haec uxoris foecunditatem, liberos omneis incolumes, patrem (ut infinita decora uerbo complectar) Maximilianum. Adde tot reges adfinitatis etiam uinculis adglutinatos. Adde imperii magnitudinem, in qua natus, adde regni luculentiam, in quod ascitus, adde paternae maiestatis successionem, adde tantarum rerum spes, quae tali indoli, talibus fatis, talibus debebantur moribus, certas, si quid omnino certum esse Superi uoluissent in rebus mortalium. Quae iam contigerant, erant maxima atque hoc maiora quod non quemadmodum plerisque ui, sanguine et alienis calamitatibus accreuerant. Vix enim aliter ingentia possidentur imperia. Nihil erat in tot felicitatis Philippi nostri calculis cruentum, nihil cum ullius dolore iacturaue coniunctum. Quae uero impendebant, sic impendebant, non ut inuasurus ea uideretur, sed ut recusare non liceret. Tot, inquam, dotes, tot ornamenta, tot gentium studia, tot regum optata, tam iusta, tam pia patris amantissimi uota, tot patriae gaudia, tam amplas spes, tantam orbis expectationem repente properata mors intersecuit, nimisque crudeli docuit exemplo, neminem esse mortalem, usque adeo coelitibus uicinum, quin bulla sit.

Sed iam dudum tempus est ut his omissis ad institutum negocium recurrat oratio, ne quis merito calumniari possit nos in mediis adagiis declamare. Quanquam uideo Plinium in huiusmodi locos causa uoluptatis frequenter digredi. Me dolor a proposito nonnihil transuersum egit, non illectauit amoenitas.

Comme on le voit, ce développement se divise en deux parties : dans la première Érasme illustre l'adage *Homo bulla* par des textes évoquant la fragilité et la brièveté de la vie humaine, dans la seconde il évoque deux événements contemporains du temps où il écrit (1508), la mort de Philippe le Beau, le fils de l'empereur Maximilien et le père de Charles Quint,

mort en 1506, à l'âge de vingt-huit ans, et celle du vénitien Paul Canale, mort pendant son séjour à Venise chez Alde, alors qu'on imprimait les *Adages*, en 1508, à l'âge de vingt-cinq ans. Les images de la bulle d'air, de la caducité des feuilles, de l'ombre, et même de l'ombre de la fumée, celle enfin de « ce que vivent les roses, L'espace d'un matin », toutes ces images renforçant la première montrent qu'au temps d'Érasme l'adage *Homo bulla* n'avait plus toute la variété de sens que Grégoire de Nysse lui connaît.

D'ailleurs, c'est aussi ce sens-là qui reparaît dans deux auteurs de la deuxième moitié du XVIe siècle : Shakespeare et Francis Bacon. Dans *Macbeth*, en parlant des sorcières, Banquo dit à Macbeth :

« The earth hath bubbles, as the water has,
And these are of them : whither are they vanished. »

Et dans *The World*, Bacon prononce : « The world's a bubble, and the life of man less than a span [30] ».

Que ce proverbe ait été très connu et bien compris des lettrés du XVIe siècle, c'est ce que prouve une lettre dans la correspondance de Huldreich Zwingli, qui a été mal interprétée par son dernier éditeur, dans l'ignorance qu'il était de cet adage. Il s'agit d'une lettre de Zwingli à Beatus Rhenanus, du 8 septembre 1521. Viennent alors de paraître deux pamphlets luthériens contre le pape et le théologien Jean Eck. L'un était de Hutten et commentait ironiquement la Bulle apostolique qui condamnait Luther; l'autre était de Willibald Pirckheimer et tournait en dérision Jean Eck, sous le titre « Eccius dedolatus ». Zwingli veut dire à Rhenanus que Froben lui a envoyé ces pamphlets, mais pour prolonger la plaisanterie, il substitua *homo* à *Bulla* dans le titre du Pamphlet de Hutten, ce qui donne le barbarisme voulu suivant : « Dono misit mihi superioribus diebus Ioannes Frobenius Hutteni querimoniam " Hominem apostolicam " (homo enim bulla est), " Eccium dedolatum " et... ». Sans compter que, par delà, l'intention de Zwingli devait être d'évoquer le pape Léon X sous l'image de la bulle d'air pour signifier son insignifiance [31]. L'adage *Homo bulla* servait alors à constituer un langage chiffré pour la correspondance secrète des Réformateurs.

***

Remarquons, pour finir, que Grégoire de Nysse est le seul témoin qui rapporte à Épicure lui-même ou à ses écrits cette image de la bulle d'air pour désigner la vie humaine. Pour admettre la vraisemblance de ce témoignage, ne faut-il pas préciser, autant qu'on le peut, le contexte philosophique dans lequel il a été donné et se demander qu'elle était la vitalité de l'École d'Épicure au siècle des Cappadociens et ce qu'ils pouvaient en connaître [32].

Sans du tout prétendre être complet, on peut rassembler quelques textes. C'est Origène d'abord, dans le *Contra Celsum*, qui se demande pourquoi l'on choisit telle ou telle école philosophique : « Ce n'est point après avoir suivi l'exposé des doctrines de tous les philosophes et des différentes écoles, que l'on fait ce choix d'être stoïcien, platonicien, péripa-

30. SHAKESPEARE, *Macbeth* I, 3 79-80 et FRANCIS BACON, *The World*, œuvre posthume, publiée par THOMAS FARNABY, *Florilegium epigrammatum graecorum*, London 1629, p. 8-11, sur laquelle voir R. W. GIBSON, *Bacon Bibliography*, Oxford 1950, p. 256. Cette dernière référence m'a été indiquée par M. N. G. Wilson.

31. *Corpus Reformatorum*, vol. XCIV = Huldreich Zwingli, *Sämtliche Werke*, Bd. VII, Leipzig 1911, p. 47 = Ep. 188. L'ouvrage de ULRICH VON HUTTEN est décrit dans J. BENZING, *Ulrich von Hutten und seine Drucker* (Beiträge zum Buch-und Bibliothekswesen, Bd. 6), Wiesbaden 1956, pp. 123-124. Il y eut deux éditions en 1520, toutes deux à Strasbourg. La page de titre porte les armes de Léon X, avec cette légende : « Astitit Bulla a dextris eius, in vestitu deaurato, circumamicta varietatibus », où l'on aura reconnu une parodie du Psaume 44, 10. Le vêtement doré est évidemment une allusion à la politique des indulgences. Voir là-dessus la lettre de Beatus Rhenanus à Boniface Amerbach du 8 novembre 1520 dans A. HARTMANN, *Die Amerbachkorrespondenz*, II Bd., Basel 1943, p. 262 = Ep. 749.23-28. Il faut remarquer que la date de la lettre de Zwingli implique pour la première impression de l'ouvrage de Hutten une date antérieure au 8 septembre. D'autre part la tentative de P. MERKER, *Der Verfasser des Eccius dedolatus und anderer Reformationsdialoge*, Halle 1923, pour retirer à Pirckeimer la paternité de l'ouvrage anonyme et l'attribuer à Nicolas Gerbell n'a pas été couronnée de succès.

32. Sur cette question, voir l'excellent exposé de WOLFGANG SCHMID, dans *Reallexikon für Antike und Christentum*, Bd. V, Stuttgart 1962, s.v. Epikur, col. 767-774 : Der Epikureismus in der Kaiserzeit.

téticien, épicurien, ou disciple de l'école philosophique que l'on voudra [33] ». Au milieu du Ier siècle après J.-C., les philosophes épicuriens qui cherchaient à discuter avec saint Paul sur l'agora d'Athènes (*Act.* 17, 18) témoignent de la vitalité de l'École d'Épicure au lieu même où elle était née. Comme aussi Sénèque lorsque, écrivant à Lucilius (*Ep.* II, 21, 10), il imagine le gardien du Jardin d'Épicure, qui recevra son correspondant, s'il se présente. Dans le courant du IIe siècle, l'opposition que rencontra le prophète Alexandre d'Abonuteichos, lui vient principalement des Épicuriens et subsidiairement des chrétiens [34]. Preuve qu'ils étaient actifs dans cette seconde moitié du siècle où même le philosophe épicurien Diogène fit élever à grands frais dans sa petite patrie, Oinoanda, à la frontière de la Pisidie et de la Lycie, un étrange monument qui portait gravée dans la pierre, comme des rouleaux de papyrus déroulés, toute la doctrine de l'École offerte à l'édification des contemporains et de la postérité (cf. R. Philipson, dans *P. W.*, Suppl. Bd. V, col. 153-170). Au siècle suivant, Origène, en nommant les Épicuriens à côté des Stoïciens, des Platoniciens et des Péripatéticiens, leur reconnaissait toujours une existence réelle. Encore un siècle après, un contemporain des Pères Cappadociens, l'empereur Julien, en écrivant au grand prêtre d'Asie, Théodore, sa lettre-programme dans laquelle il précise les études que devrait accomplir le clergé païen en voie de formation : « Fermons tout accès, dit-il, aux traités d'Épicure et à ceux de Pyrrhon. Déjà, il est vrai, un bienfait des dieux a détruit leurs ouvrages au point que la plupart ont disparu. Rien n'empêche cependant de les mentionner ici à titre d'exemple, et pour préciser quel genre de discours les prêtres doivent avant tout exclure [35] ». Il fallait bien que cette ordonnance de l'empereur réponde à une nécessité, c'est-à-dire que les livres d'Épicure soient toujours lus dans les écoles, pour être spécialement interdits.

C'est bien le témoignage que nous donnent les Cappadociens. Déjà P. Von der Mühll a pu déceler dans la lettre 11 de saint Basile un écho de la dernière lettre d'Épicure à Idoméneus, rapportée par Diogène Laerce, X, 22 [36]. Le P. Daniélou a aussi souligné le reproche qu'Eunome faisait à Basile de suivre, pour le réfuter, les doctrines impies des païens, qui n'étaient autres que les Épicuriens [37]. Voilà maintenant Grégoire de Nysse, le frère et le disciple de saint Basile qui trouve chez Épicure la comparaison de la vie humaine avec une bulle d'air, et qui fait sortir cette image de son contexte primitif. Pour lui elle n'exprime pas seulement la caducité de la vie humaine, mais aussi la force ascensionnelle de l'âme vers Dieu, en vérité son mouvement sublime d'*epektasis* [38]. Rappelons seulement le beau texte déjà cité plus haut : « De même qu'un souffle d'air, qui sourd de la terre au fond de l'eau, ne reste pas sur le fond du lac, mais devenant une bulle d'air monte vers le haut, vers l'élément qui lui est apparenté, et que lorsqu'il franchit la surface de l'eau et se mêle à l'air, à ce moment de son mouvement vers le haut, s'arrête; quelque chose du même genre arrive à l'âme qui scrute les choses divines : lorsque des choses d'ici-bas elle se tend elle-même vers la connaissance des choses d'en-haut, ayant saisi les merveilles de l'activité de Dieu, elle ne peut pas avancer plus loin par le moyen de la curiosité, mais elle se contente d'admirer et de glorifier Celui dont elle ne connaît l'existence que par ses œuvres ».

PARIS. C.N.R.S.

33. ORIGÈNE, *Contra Celsum* I 10, p. 62.27 Kœtschau; trad. franç. M. BORRET dans *SC*, n° 132, Paris 1967, p. 103.
34. Cf. E. R. DODDS, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, Cambridge 1965, p. 56, avec la note 2.
35. Cf. J. BIDEZ, *L'empereur Julien, Lettres*, 2e éd., Paris 1960, p. 169. 15-20; et voir là-dessus J. BIDEZ, *L'évolution de la politique de l'empereur Julien en matière religieuse*, dans *Bull. de l'Acad. roy. de Belgique* (Classe des Lettres...); 1914, p. 438. Nous ne savons pas à quel cataclysme Julien fait allusion, qui aurait détruit une collection importante de livres épicuriens.
36. P. VON DER MÜHLL, *Basilius und der letzte Brief Epikurs*, dans *Museum Helveticum* 12, 1955, 47-49.
37. J. DANIÉLOU, *Eunome l'Arien et l'exégèse néoplatonicienne du Cratyle*, dans *Rev. des études grecques* 69, 1956, 412-432, en particulier 414 ss.
38. Cf. J. DANIÉLOU, *Platonisme et théologie mystique*, 2e éd., Paris 1954, pp. 296-299.

JEAN SZYMUSIAK

LES SITES DE NAZIANZE ET KARBALA

La patrologie, discipline historique, est ordinairement mise au service de la recherche théologique; aussi la lecture des trop brèves biographies d'écrivains chrétiens de l'antiquité est décevante pour qui voudrait se faire une idée du cadre naturel où vécurent, et se formèrent l'esprit et le cœur, ces maîtres de la pensée théologique. Après un aperçu chronologique des étapes connues de leur vie, une énumération des œuvres, on donne bien de temps en temps une brève étude de la psychologie des auteurs [1], mais on néglige habituellement les détails matériels du cadre où, par exemple, s'est déroulé leur enfance. Il est vrai que, en général, les documents sont rares, les biographies antiques sommaires, les souvenirs personnels, glanés de-ci de-là, sont repris sous leur forme stéréotypée traditionnelle : Origène retenu à la maison par sa mère, qui lui cache ses vêtements pour l'empêcher de courir au martyre, Augustin qui vole des poires vertes dans un verger. Nous avons bien quelques autobiographies, mais elles traitent surtout de la vie intérieure, de l'évolution intellectuelle, des luttes de l'âge mûr.

Pour Grégoire de Nazianze, un grand poème autobiographique raconte les déboires de son séjour à Constantinople [2] : une brève présentation de ses parents, une esquisse de ses années d'études et des étapes qui l'ont mené sur le siège de la Nouvelle Rome, ne représentent pas le quart de l'ensemble du poème, alors qu'elles résument les quatre cinquièmes de sa vie. Pourtant, dans l'ensemble de son œuvre, il laisse volontiers échapper des allusions à sa Cappadoce natale, « le pays des beaux chevaux » [3], où « prospèrent la vigne et le blé [4] », sa « patrie bien aimée [5] ». Lieux communs de rhétorique, sans doute, mais qui témoignent de son attachement au pays de ses pères [6]. Cependant les études les plus savantes sur la Cappadoce ne se risquent pas à identifier avec précision l'emplacement de Nazianze [7]. On discute de trois localisations possibles : sur le flanc nord-est du Hasan Dağ (Viranšehir pour Ch. Texier [8], au sud-est d'Aksaray (Halvadere) pour Hamilton [9], au sud-ouest

1. Des manuels connus, seul F. Cayré le fait systématiquement.
2. *Carmen* II.I.11, *PG* 37, 1029-1166. Trad. fr. P. GALLAY, Paris-Lyon 1941 (partiellement repris par E. DEVOLDER, Namur 1960. Les autres Poèmes qui traitent du même sujet (Carm. II.I.1; 5; 6; 12; 15; 19; 45 etc.) sont surtout lyriques.
3. *Disc.* 43, 3 *PG* 36, 497 C; *Epitaphion* 21, v. 4 *PG* 38, 21 etc. cf. PAULY-WISSOWA, Real-Encyklopädie, article Kappadokia.
4. *Disc.* 16, 6 *PG* 35, 941 B; *Lettre* 57 *PG* 37, 112 B; *Epitaphion* 71 *PG* 38, 43 v.l.
5. *Disc.* 21, 14 *PG* 35, 1097.
6. Voir par exemple ses *Disc.* 17 et 19, prononcés pour la défense de ses compatriotes; ses nombreuses lettres de recommandation.
7. Voir par ex. Real-Encyklopädie t. 16, 2099-2101, art. *Nazianzos*; *DACL* t. 12, 1054-1055, art. *Nazianze.* Depuis ces publications (1935) il y eu cependant des progrès réalisés : cf. infra.
8. CH. TEXIER, *Asie Mineure, description géographique, historique, archéologique*, Paris 1862, p. 565.
9. W. J. HAMILTON, *Researches in Asia Minor, Pontus, Armenia*, London 1842, t. II, p. 300.

d'Aksaray (Nenezi) pour Ramsay [10]. Si l'on s'en tient aux ouvrages récents, souvent prestigieux, qui traitent de la Cappadoce [11], on peut se faire une idée de la localisation de Nazianze, mais l'on aurait tendance à imaginer Grégoire comme un enfant de la région tourmentée de Göreme, élevé à proximité des colonies monastiques rupestres. On le voit rêvant devant ces paysages lunaires, aux cônes fantomatiques, creusés de l'intérieur, troués d'ouvertures orientées vers le soleil levant, aménagés en demeures, en lieux de vie commune, en sanctuaires aux colonnes taillées directement dans la roche calcaire, aux fresques multicolores, renouvelées de génération en génération jusqu'aux invasions destructrices des Seldjoukides.

Que savons-nous de Nazianze par Grégoire lui-même ? — C'est une ville d'importance modeste, sise à une centaine de kilomètres au sud-est de Césarée (trois jours de marche), sur la route qui mène des Portes Ciliciennes à Césarée, non loin de la frontière administrative fixée par l'empereur Valens en 372 entre les deux provinces de Cappadoce (Cappadoce I et II [12]), mais à plus ou moins égale distance de la limite nord et de la limide sud de la province de Cappadoce II, puisqu'elle sera englobée, en 536, par Justinien dans la Cappadoce III, qui aura pour capitale Mokissos (Justinianopolis).

Par ailleurs nous savons que la famille de Grégoire possédait une propriété nommée Karbala, dans le bourg d'Arianze. C'était sans doute une campagne où la famille se retirait, en altitude, pour les mois d'été. Ce fut en tout cas le refuge, choisi par Grégoire, pour y vivre ses dernières années [13], comme il y avait vécu ses premières expériences érémitiques [14].

Si l'on parcourt une nomenclature des villes de la Turquie actuelle, on est frappé par le fait que les anciens noms grecs de centres importants ont subsisté sous une forme plus ou moins profondément modifiée : Kayseri, Konya, Antalya, Antakya [15]. Sans trouver dans ce fait une preuve irréfutable du site des villes antiques, on ne peut rejeter systématiquement l'indication contenue dans cette nomenclature. C'est ce qui nous a incité, lors d'un voyage en Turquie, à rechercher le site possible des lieux qui ont vu naître et grandir le Théologien. Les deux noms modernes de Gelvere et Nenezi nous servirent de jalon initial.

L'identification de Gelvere et Karbala ne semble plus devoir être démontrée [17]; mais le nom ne figurait pas sur la carte routière éditée par le Bureau du Tourisme à Ankara en 1966. Des cartes plus anciennes, bien moins précises il est vrai, l'indiquaient. Partis en voiture d'Ürgüp vers Aksaray [18] par Nevšehir (Nysse ?), nous tentâmes l'aventure

10. W. M. Ramsay, *The historical Geography of Asia Minor*, London 1890, p. 285. P. Gallay (*La vie de saint Grégoire de Nazianze*, Lyon-Paris 1943, pp. 12-17) rapporte et critique les diverses opinions présentées dans le *D A C L* et dans le *Real-Encyklopädie*, pour se rallier à Ramsay. Riche de l'apport de toutes ces discussions et mieux à même, peut-être, de comprendre les textes de Grégoire lui-même, nous avons voulu aller voir sur le terrain.

11. *Les merveilles de Cappadoce*, Ankara 1951 (Ministère du tourisme turc); M. de Saint-Pierre, *Les trésors de Turquie*, Paris 1959; *Arts de Cappadoce*, Genève-Paris-Munich 1971; sans parler de l'ouvrage classique du P. L. de Jerphanion sur les *églises rupestres de Cappadoce* (1925-1942) ni de son complément rigoureux et indispensable : N. et M. Thierry, *Nouvelles églises rupestres de Cappadoce*, Paris 1963 (avec un Avant-propos d'A. Grabar).

12. Réunifiée d'ailleurs pour trois ans, à la mort de Valens (379), ce qui permettra à Grégoire de reconnaître la juridiction du métropolite de Tyane, Basile étant mort et le nouvel empereur, Théodose, qui introduira la nouvelle division, ne pouvant passer pour un persécuteur. Cf. lettre 152, *PG* 37, 257-260 (éd. P. Gallay, *CUF* t. II, 1967, p. 43-44).

13. Lettre 203, *PG* 37, 336 *AB* (éd. Gallay, *CUF* t. II, 1967, p. 93). Il se verra contraint de l'abandonner par l'indélicatesse d'un de ses jeunes parents, Valentinien, le destinataire de la lettre de protestation citée ci-dessus (lettre 203), qui ouvrit un tripot dans le voisinage. Grégoire ira sans doute mourir à Nazianze.

14. Administrateur du domaine paternel après ses années d'études, il se plaint de devoir descendre en ville, sans doute à Nazianze, pour traiter avec les commerçants et les fonctionnaires (cf. nombreuses allusions dans ses poèmes, recueillies dans *Grzegorz Teolog*, Poznań 1965, p. 76-77).

15. Cf. L. Robert, *Villes d'Asie Mineure*, Paris 1935, p. 120-121 (cité par P. Gallay, *La vie de saint Grégoire de Nazianze*, *o.c.p.* 13). Des connaisseurs de la Cappadoce, comme Nicole et Michel Thierry (voir ci-dessous) reconnaissent que nous ne possédons bien souvent aucun autre élément d'identification.

17. Voir P. Gallay, *o.c.p.* 13.

18. L'orthographe que nous donnons diffère des transcriptions utilisées par les géographes et les voyageurs du XIXe siècle, car elle n'a été fixée que par la réforme d'Atatürk, qui imposa l'alphabet latin, en 1924. Nous empruntons celle de la carte routière Türkiye Karayollari Haritasi, Ankara 1966.

d'emprunter des chemins, signalés sur la carte comme impraticables, vers le sud-est d'Aksaray. Il s'avérèrent excellents. Après avoir longé le barrage de Mamasin et laissé sur notre droite les chemins qui conduisent à la vallée de Peristrema, décrite par Nicole et Michel Thierry [19], nous saluons de loin les sources chaudes de Xanxaris, où Grégoire soigna ses rhumatismes [20], puis nous traversons le Melendiz suyu un peu après le village de « la roche rouge » (Kizilkaya). A quelque dix kilomètres au-delà du pont, nous nous arrêtons au village de Gözelyurt, avec l'espoir de n'avoir pas dévié de la bonne route. Un vieux paysan, interrogé par notre interprète sur la direction à prendre pour trouver Gelvere, nous affirme que nous y sommes. La recrudescence de l'antagonisme entre Grecs et Turcs à Chypre se répercutait jusqu'ici : le nom venait d'être changé pour effacer jusqu'à cette trace infime d'une ancienne présence grecque dans la région. On n'a cependant pas détruit l'église, construite en forme de croix grecque et depuis longtemps convertie en mosquée. Dédiée à Grégoire le Théologien, elle a conservé, dans le narthex, sous une couche de plâtre, une Deisis qui peut dater du XIe siècle. Les maisons modernes occupent la crête d'une colline et plusieurs portent, gravées dans la pierre, les dates de 1906 et 1910. En contrebas, sur la pente nord-est, subsistent de nombreuses traces d'habitations, à demi creusées dans la paroi. Tout au bas du village, nous visitons trois grottes profondes. Dans l'une d'elle restent visibles des traces de fresque, avec peut-être un XP gravé. Les parois des autres grottes sont nues, mais on reconnaît les salles communes, les réfectoires, les églises souterraines (l'une d'elle a gardé son autel), les cellules individuelles, des sépultures. L'ensemble mériterait une exploration, menée par des archéologues. Mais, comme le signalent Nicole et Michel Thierry, tout reste à faire dans cette région. Plus d'une montagne, et le vieux Mont Argée ui-même, qui domine Kayseri (Erciyes Dağ) est couramment appelé par la population Kesis Dağ (la montagne des Moines).

Encouragés par ce premier contact, nous nous informons de la direction de Nenezi. C'est vers la gauche, donc vers l'est : une piste y mène en deux ou trois heures à pied à travers la montagne. Dans cette direction, au village de Sivrihisar, subsistait, au début du siècle, une église dédiée à Grégoire le Théologien, où l'on gardait de ses reliques [21]. En contrebas du même village, dans une cuvette naturelle, tapissée d'herbe, comme tous les coins de Cappadoce quelque peu protégés du vent, se dressent les ruines très bien conservées de l'ancienne église Saint-Pantaleimon, que d'aucuns affirment avoir été bâtie sur l'emplacement d'Arianze, où naquit Grégoire [22]. C'est là une hypothèse invérifiable. Elle s'appuie cependant sur des indices qu'il ne faudrait pas rejeter inconsidérément et qui témoignent d'une tradition populaire grecque constante dans ce canton perdu.

En voiture, il faut revenir en arrière, sur Kizilkaya. Juste avant le pont qui traverse le Melendiz suyu, s'ouvre une route praticable vers Agaçli (prononcer Ayechli). Cette fois c'est sur des madriers branlants qu'il faut traverser un mince filet d'eau. Nenezi se trouve à 9 kilomètres après ce dernier village, dans une vallée, largement ouverte vers le nord et l'ouest, limitée devant nous, c'est à dire vers le sud-est, par une ligne de collines herbeuses aux pentes molles, et sur notre droite par des roches basaltiques, en direction de Gözelyurt (Karbala). De loin se laisse apercevoir une bourgade, quelques carrés de maisons grisâtres,

19. N. et M. THIERRY, *Nouvelles églises rupestres de Cappadoce*, Paris 1964.

20. Lettre 125, *PG* 37, 220 A (éd. P. GALLAY, t. II, p. 15). Xanxaris semble devoir se trouver là, à la hauteur de Selime et non dans la région de Tyana, comme le croit P. Gallay, à la suite de Ramsay : P. GALLAY, *Vie o.c.* p. 220 et édition des Lettres, l.c. C'est une opinion que N. et M. Thierry avancent, non sans réserves, car le cadre décrit par Grégoire ne correspond pas en tout point à ce qu'ils y ont vu (*o.c.*, p. 10).

21. H. ROTT, *Kleinasiatische Denkmäler aus Pisidien, Pamphylien, Kappadokien und Lykien*. Studien über christliche Denkmäler, 5/6 Heft, Leipzig 1908, p. 277. N. et M. THIERRY (*o.c.*, p. 25) la signalent et décrivent, photos à l'appui, la suivante (Kizi kilise), qui a belle allure.

22. H. ROTT, *o.c.*, p. 282.

dominées par un minaret, à demi masqué par un monticule. Sur la gauche de la route, un mausolée seldjoukide ou mongol ne retient pas notre attention, mais sur la droite, à peu de distance de Nenezi, un tumulus hittite, au dire de notre guide, signale la proximité d'un ancien centre actif, d'un marché agricole, d'un nœud routier. Or Nazianze, sous différents noms, que l'on a identifiés, est signalée comme une étape par les Itineraria antiques [23]. Le village compte une centaine de maisons serrées autour de la mosquée. La route qui, aujourd'hui, y aboutit, ne semble pas mener plus loin.

C'est là que des membres du Conseil de la localité nous fournissent quelques détails sur le véritable sens de l'emplacement de ce village. Nenezi se trouve à une altitude de près de 1 000 mètres (d'après la carte). Or entre deux collines qui ferment son horizon, à plus de 1 200 mètres, se croisaient les routes qui conduisaient de Bagdad à Istambul (au moins de Tarse à Ankara) et de Kayseri à Ankara. Cela nous explique la présence de plusieurs évêques de Cappadoce, et sans doute de Petite Arménie, à Nazianze, au printemps de 325, lorsqu'ils se rendaient, par la poste impériale, au concile de Nicée [24]. C'est alors que le métropolite de Césarée, Léonce, reçut Grégoire l'Ancien au nombre des catéchumènes.

Un des compagnons du mukhtar (le maire du village) nous explique également que le « souverain » du pays avait l'habitude d'aller passer les mois d'été dans la montagne de basalte, au sud de Nenezi, donc en direction de Gözelyurt (Karbala). Lorsque, après un repas pris en commun selon un rituel d'une simplicité antique, nous nous retrouvons entourés de tous les hommes de l'agglomération sur un petit tertre qui domine (!) la terrasse de la mosquée, nous apprenons sans grande surprise que nous foulons l'emplacement d'une ancienne église chrétienne, dont on a abattu le campanile et qui a été recouverte de terre rapportée. Un paysan y avait découvert, sous une pierre, une quinzaine de pièces de monnaies « romaines » (sans doute byzantines).

Enfin l'un des conseillers du mukhtar nous amène un paysan porteur d'une demi-borne romaine en marbre, fendue dans le sens de la hauteur, trouvée dans son champ sur la colline. Le début de l'inscription est très net : sur la ligne du haut ΔΙΟ (Diokaisaraia ?) et sur la ligne du bas NAZ (Nazianzos ?).

Voilà donc les indices qui inciteront peut-être des archéologues à fouiller le site de Nenezi [25]. Pour un profane en la matière, ami de Grégoire le Théologien, ces traces permettent de réviser certaines conceptions qu'il se faisait de la formation psychologique du grand Cappadocien, tant qu'il n'avait pas vu de ses yeux le pays qui l'a vu naître et grandir.

Paris. Institut catholique

23. Anathiango dans l'*Itinerarium Burdigalense* 577, 2 éd. P. Geyer et O. Cuntz, Corp. Christ. Ser. Lat. t. CLXXV (1965) p. 10 (Cf. *CSEL* 39, 1898, p. 16); Nantianulus dans *l'Itinerarium Antonini*, 144, 5 éd. G. Parthey et L. Pinder, Berlin 1840. La table de Peutinger (éd. K. Miller, Stuttgart 1962), itinéraire 92, de Constantinople à Ankara et Antioche par le Taurus, ne nomme pas Nazianze mais elle ne signale pas toutes les étapes.

24. Grégoire de Nazianze, *Discours* 18, 12 *PG* 35, 1000 (Éloge funèbre de son père).

25. Une première inscription a été trouvée par H. Grégoire. Voir son « *Rapport sur un voyage d'exploration dans le Pont et la Cappadoce* » in Bulletin de Correspondance Hellénique 33 (1909) p. 95. Le nom de la ville n'y figure pas, mais il y a : πόλιν κ[ατασ] τήσας, et, pour le savant belge, « le mot πόλις suffirait à prouver, s'il en était besoin, que Nénizi [*sic*] est l'ancienne Nazianze ».

IV

LE CHRISTIANISME SOUS THÉODOSE

YVES-MARIE DUVAL

SAINT CYPRIEN ET LE ROI DE NINIVE DANS L'IN IONAM DE JÉRÔME

La conversion des lettrés à la fin du IVe siècle

Dans son *In Ionam*, au moment de donner l'interprétation spirituelle de la conversion du roi de Ninive, Jérôme commence par repousser avec violence l'opinion d'Origène qui voyait dans cette ultime conversion l'annonce de celle du diable à la fin des temps [1] : en 396, au moment où la controverse origéniste bat son plein, Jérôme ne peut accepter une telle assertion [2]. Il va proposer un autre rapprochement qui a déjà retenu l'attention d'un certain nombre de critiques. A deux reprises, en effet, Dom Antin a signalé la méprise d'A. Feuillet qui avait pris à la lettre l'indication de Jérôme selon laquelle Cyprien de Carthage aurait « fini par entendre la parole de Jonas [3] ». A. Feuillet en concluait trop vite que saint Cyprien se serait converti à la lecture du *Livre de Jonas* [4]. Dom Antin a montré avec raison qu'une telle façon de voir se heurtait à ce que Jérôme nous dit par ailleurs de la conversion de saint Cyprien [5] : « Le roi obéissant à Jonas symbolise les lettrés qui s'humilient pour suivre le Christ. Cyprien est un exemple de ces maîtres de l'heure qui se soumettent à Jonas, à Dieu [6]. » Le développement sur les lettrés a précisément retenu un certain nombre d'historiens de la culture [7], cependant que les biographes de

1. Jérôme, *In Ionam*, 3, 6-9 (Éd. P. Antin, *SC* 43, pp. 97-99 = *PL* 25, c. 1141 B-1142 C). Ce développement constitue l'une des attaques les plus violentes de Jérôme contre l'apocatastase. Malgré le vague et normal *plerique* (au sens affaibli de *d'aucuns* : p. 97, 1.10), il est certain que c'est Origène qui est ici visé. Il importe peu de le montrer ici. Disons simplement que le roi de Ninive s'identifie à Nabuchodonosor et au Pharaon selon une opinion qui est courante chez Origène, mais qui lui vient très probablement d'une source juive (voir le *Midrasch sur Jonas* édité par A. Jellinek, *Bet ha Midrasch*, I, Wien, 1853, pp. 96 sq., trad. A. Wünsche, *Aus Israels Lehrhallen*, Leipzig, 1907, 2, p. 46 et, surtout, les *Pirké R. Eliézer*, 43; Éd. G. Friedlaender, London, 1916. pp. 341-342).

2. La date de cet *In Ionam* est connue avec précision. J'ai montré ailleurs qu'il était contemporain du *Contra Iohannem Hierosolymitanum*, puisant comme lui dans le *De resurrectione carnis* de Tertullien. Voir mon art. *Saint Augustin et le commentaire sur Jonas de saint Jérôme* in *REAug.* 12, 1966, p. 25, n. 83 et p. 40, n. 141 et surtout mon art. *Tertullien contre Origène sur la résurrection de la chair dans le Contra Iohannem Hierosolymitanum 19-26 de Jérôme*, *Ibidem* 17, 1971, pp. 227-278.

3. Jérôme, *In Ionam*, 3, 6-9 (pp. 100-101). Texte cité *infra*, n. 9 (l. 33-39).

4. A. Feuillet, *Le sens du Livre de Jonas* in *R. Bibl.* 54, 1947, p. 360-361. L'auteur a corrigé son erreur dans la 3e édition du fascicule de *La Bible de Jérusalem* consacré à *Jonas* (1966).

5. P. Antin, *op. cit.*, p. 31 et *Saint Cyprien et Jonas* in *RBibl* 68, 1961, pp. 412-414, repris dans *Recueil sur saint Jérôme*, Bruxelles, 1968, pp. 225-228 d'après lequel je cite ici.

6. *Op. laud.*, p. 226. Il faudrait peut-être plutôt dire que ces « maîtres de l'heure » font attendre leur conversion, au gré de Jérôme. Néanmoins, il n'est aucunement question de contester cette présentation de Dom Antin. Mon objet est tout autre, ce qui ne veut pas dire que je n'aie pas tiré le plus grand profit de l'annotation si vivante du très savant et si spirituel Bénédictin.

7. G. Grützmacher, *Hieronymus*, t. II, Berlin, 1906, p. 210 écrit au sujet de ce passage : „Es spricht ein tiefer, verhaltener Hasz aus seinen Worten wenn er die heidnischen Philosophen schildert, deren Worte man noch immer wie göttliche Orakel aufnehme, und die hochmütig auf die christliche Religion herabschauen. Nichts schmerzt Hieronymus mehr, als die Erkenntnis, dasz die Geistesaristokraten dem Christentum noch immer nicht die wissenschaftliche Gleichberichtigung mit dem Heidentum zuerkennen wollen". H. Hagendahl (*Latin Fathers and the Classics*, Göteborg, 1958, p. 210) se

Cyprien ont tiré parti des précisions données par Jérôme sur leur héros [8]. Je voudrais montrer comment Jérôme a été amené à évoquer Cyprien par les propres propos du converti — tout détournés qu'ils aient été de leur sens premier —, comment les renseignements qu'il nous donne sur la vie de Cyprien s'expliquent à la fois par l'influence de Lactance et par le caractère religieux que revêtent les études littéraires dans la deuxième partie du IVe siècle. Ce n'est pas, en effet, le moindre intérêt de ce texte que de refléter les goûts de l'époque autant que les préoccupations de Jérôme, de nous faire deviner l'arrière-plan politique et culturel des relations de Jérôme avec l'aristocratie romaine.

L'éminent patristicien auquel je suis heureux de pouvoir offrir ces quelques pages, en remerciement de tant de découvertes faites grâce à lui, n'aura pas de peine à transposer la situation romaine sous Théodose à celle de la Cappadoce ou de Constantinople. Surtout, et ce n'est pas rhétorique, il retrouvera beaucoup mieux que moi tout ce qui, malgré l'impression première, provient d'Origène dans l'argumentation de Jérôme.

* * *

I. Jérôme a l'école de Cyprien et de Lactance : de la conversion de vie a la conversion du style.

Pour comprendre cette page, il faut bien apercevoir que son développement revient plusieurs fois sur lui-même [9]. Jérôme commence par relever l'estime dans laquelle sont

rallie à l'interprétation du Grützmacher. Les sentiments de Jérôme sont plus complexes que cela. G.Q.A. Meershoek (*Le Latin biblique d'après saint Jérôme*, Nimègue, 1966, p. 6-7) est plus équilibré.

8. A époque ancienne, voir Le Nain de Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, t. IV, Paris 1701, p. 47. Vallarsi, dans son édition de l'*In Ionam* (in *PL* 25, c. 1143, n. *b*) renvoie au début de l'*Ad Donatum* 3, mais, à moins qu'il ne faille penser qu'il a écourté le texte qu'il citait, il ne me semble pas qu'il ait aperçu la parenté véritable de l'*In Ionam* avec l'*Ad Donatum*. Pour les Modernes, voir *infra*, n. 75, 85 sq.

9. Je donne ici la page de Jérôme dont l'étude présente constitue pour une part un commentaire : Jérôme, *In Ionam*, 3, 6-9 (*PL* 25, c. 1142 C-1143 C. = Éd. P. Antin, *SC* 43, pp. 99-101) : « Sufficit nobis indicasse quod de hoc testimonio senserimus et quasi in commentariis breuiter intimare quis sit rex Nineue ad quem extremum Dei sermo perueniat. Quid ualeat apud homines saeculi eloquentia et sapientia saecularis, testes sunt Demosthenes, Tullius, Plato, Xenophon, Theophrastus, Aristoteles, et ceteri oratores ac philosophi qui uelut reges habentur hominum et praecepta eorum non ut praecepta mortalium sed quasi oracula accipiuntur deorum. Vnde et Plato dicit : Felices fore respublicas si aut philosophi regnent aut reges philosophentur. Quam autem difficile istiusmodi homines credant in Deum, ut cotidiana exempla praeteream et sileam de ueteribus historiis ethnicorum, sufficit nobis Apostoli testimonium qui ad Corinthios scribens ait : 'Videte fratres uocationem uestram quia non sunt multi sapientes secundum carnem, non multi potentes, non multi nobiles, sed stulta mundi elegit Deus ut confundat sapientes et infirma mundi elegit Deus ut confundat fortia et ignobilia mundi et ea quae erant contemptibilia elegit Deus' (1 *Cor.* 1, 26-28) et cetera. Vnde rursum dicit : 'Perdam sapientiam sapientium et intellegentiam prudentium reprobrabo' (*Is.* 29, 14; 1 *Cor.* 1, 19). Et : 'Videte ne quis uos spoliet per philosophiam et inanem seductionem' (*Col.* 2, 8). Ex quo perspicuum est praedicationem Christi reges mundi audire nouissimos et, deposito fulgore eloquentiae et ornamentis ac decore verborum, totos se simplicitati et rusticitati tradere et in plebeium cultum redactos sedere in sordibus et destruere quod ante praedicauerant. Proponamus nobis beatum Cyprianum (qui prius idolatriae assertor fuit et in tantam gloriam venit eloquentiae ut oratoriam quoque doceret Carthagini) audisse tandem sermonem Ionae et ad paenitentiam conuersum in tantam uenisse uirtutem ut Christum publice praedicaret et pro illo ceruicem gladio flecteret. Profecto intellegimus regem Nineve descendisse de solio suo et purpuram sacco, unguenta luto, munditias sordibus commutasse : non sordibus sensuum sed uerborum. Vnde et de Babylone in Hieremia dicitur : 'Calix aureus Babylon inebrians omnem terram' (*Ier.* 51, 7). Quem non inebriauit eloquentia saecularis ? Cuius non animos compositione uerborum et disertitudinis suae fulgore praestrinxit ? Difficile homines potentes et nobiles et diuites et multo his difficilius eloquentes credunt Deo : obcaecatur enim mens eorum diuitiis et opibus atque luxuria et circumdati uitiis non possunt uidere uirtutes, simplicitatemque Scripturae sanctae non ex maiestate sensuum sed ex uerborum iudicant uilitate. Cum autem ipsi qui prius mala docuerant, uersi ad paenitentiam docere coeperint bona, tunc uidebimus Nineuiticos populos una praedicatione conuerti et fieri illud quod in Esaia legimus : 'Si nata est gens semel' (*Is.*, 66, 8 LXX) ». L'édition de M. Adriaen

tenus orateurs et philosophes [10]. C'est alors qu'il note qu'il est difficile, en ces conditions, que ces hommes, qui sont de véritables rois, voire même les interprètes des dieux, croient en Dieu [11]. C'est cette difficulté qui sera rappelée à la fin du développement [12] et c'est elle qui a, me semble-t-il, entraîné l'introduction de l'exemple de Cyprien. Celui-ci a en effet donné, dans son *Ad Donatum*, un récit de sa conversion. Se penchant sur son passé, il rappelle combien la conversion lui paraissait difficile avant son baptême [13]. Il énumère les difficultés du jouisseur à vivre désormais sobrement, celles de l'homme riche à abandonner ses habits luxueux pour une tenue plus simple, celles de l'ambitieux à vivre sans les honneurs publics et sans sa troupe de clients [14]. Nous avons là le point de départ de deux passages du texte de Jérôme. Dans le premier, l'exégète a appliqué à la parure des mots [15] ce qui était dit des vêtements de l'homme riche... et du roi de Ninive [16]; dans le second il a repris trois des quatre catégories énumérées par Cyprien en leur ajoutant les lettrés [17]. Les ressemblances matérielles des deux écrits ne sont pas nombreuses; leur parenté est cependant visible [18].

Cyprien, *Ad Donatum*, 3 (*CSEL* 3, 1, p. 5, l. 8-20) :	Jérôme, *In Ionam*, 3, 6-9 (*SC* 43, p. 100, l. 14-20) :	Jérôme, *In Ionam*, 3, 6-9 (*Ibidem*, p. 101, l. 3-6) :	Jérôme, *In Ionam*, 3, 6-9 (*Ibidem*, p. 101, l. 10-15) :
« Qui possibilis aiebam tanta conuersio ut repente ac perniciter exuatur quod uel genuinum situ materiae obduruit uel usurpatum diu senio uetustatis inoleuit? Alta haec et profunda penitus radice sederunt. Quando parcimoniam discit qui epularibus cenis et largis dapibus adsueuit?			
Et qui pretiosa ueste conspicuus *in auro atque in purpura* FVLsit, ad PLEBEIVM se ac SIMPLICEM CVLTVM	Ex quo perspicuum est praedicationem Christi *reges mundi* audire nouissimos et DEPOSITIS FVLgore eloquentiae et orna-	Profecto intellegimus regem Nineue descendisse de solio suo et *purpuram* sacco, unguenta luto, munditias sordibus commutasse, non	Difficile homines potentes et nobiles et diuites et, multo his difficilius, eloquentes, credunt Deum. Obcaecatur enim mens

(*CC* 76, p. 408, l. 163-p. 409, l. 208) reproduit exactement le texte de Vallarsi, y compris sa ponctuation. Sur la ponctuation des lignes 12 sq., voir, *infra*, n. 121.

10. Texte ci-dessus, l. 6-11. Jérôme témoigne, de par lui-même, de l'importance que son époque accorde à l'éloquence et à la philosophie. Il s'agit en réalité d'un lointain héritage qui est allé en se sacralisant ou, si l'on préfère, en retrouvant le caractère sacré de ses débuts. On ne peut que citer quelques exemples au hasard. Rappelons la vénération des Pythagoriciens pour les oracles de leur maître, de Lucrèce pour Épicure, des Athéniens pour Démonax (Lucien, *Démonax*, 63). Apulée se défend à peine d'être un *magus* (*Apol.* 26-27) et, en tout cas, en tant que philosophe, se sait « l'haruspice de tous les animaux, le prêtre de tous les dieux » (*Apol.* 41, 3). C'est justement dans ce contexte platonicien que le poète apparaît de plus en plus comme un interprète des dieux, dans les textes (v. par ex. la présentation de Virgile par Macrobe dans les *Saturnales*) comme dans les représentations figurées (v., par ex. L. Foucher, *L'art de la mosaïque et les poètes latins*, in *Latomus*, 23, 1964, p. 254 sq.). Cela vaut également pour l'orateur : chez Tacite, Aper parle du *numen et caelestis uis* de l'éloquence (*Dialogue des orateurs*, 8, 2), tandis que Maternus rappelle que les poètes passaient pour les interprètes des dieux (*Dial.* 12, 4). Quant à l'épithète de *divin* appliquée aux philosophes, elle est trop fréquente pour qu'on s'y arrête ici sinon pour remarquer que Jérôme la recharge de sens alors qu'elle s'était affaiblie malgré la croyance en la divinisation par la culture. Pour l'énumération des auteurs on rapprochera avec Dom Antin (*op. laud.*, p. 99, n. 3) la liste de l'*Ep.* 49, 13 où l'influence de Quintilien (*Inst. Orat.* 10, 1, 76 sq. — Hagendahl, *op. cit.*, p. 158, n. 2) est décelable. Ce n'est là qu'une des listes de Jérôme (Dom Antin, *Ibid.*). Jérôme évoque ici des orateurs antiques, mais il ne faut pas éliminer pour autant de ses préoccupations les gloires plus récentes. Lui-même a donné dans sa *Chronique* une bonne place aux orateurs et professeurs de son enfance. Il a peint son enthousiasme à aller, unissant l'ancienne à la nouvelle éducation (Tacite, *Dial.* 34-35), écouter les orateurs en renom (*In Galatas* 2, 11; *PL* 26, c. 340 B-C) : la description du *Dialogue des orateurs* (ch. 7, 3-4) demeurait sans doute vraie vers 350.

11. *Ibid.*, l. 13 sq.

12. *Ibid.*, l. 47 sq.

13. Cyprien, *Ad Donatum*, 3 (Éd. W. Hartel, *CSEL* 3, 1, p. 5, l. 4) : « ... *difficile* prorsus *ac durum* pro illis tunc moribus opinabar... »; *Ibid.* (l. 8) : Qui *possibilis*, aiebam... (texte cité *infra*, colonne de gauche); 4 (p. 5, l. 22) : « ... quibus exeri me *non posse* non crederem... »; *Ibid.* (p. 6, l. 7 sq.) : « ... facultatem dare quod prius *difficile uidebatur*, *geri posse quod impossibile* putabatur... ».

14. Voir texte cité *infra*, colonne de gauche.

15. Texte cité *infra*, deuxième colonne.

16. Cet homme riche qui a pour habit l'or et la pourpre est un sénateur avec le laticlave. Jérôme pense ici à la pourpre royale, impériale. Sur la pourpre du sénateur opposée à l'habit du moine, voir n. 168.

17. Texte cité *infra*, quatrième colonne.

18. Le texte de Jérôme est disposé de manière à faire

quando DEPONIT ? Fascibus ille oblectatus et honoribus esse privatus et inglorius non potest. Hic stipatus clientium cuneis frequentiore comitatu officiosi agminis honestatus, poenam putat esse cum solus est. Tenacibus semper inlecebris necesse est, ut solebat, uinolentia inuitet, inflet superbia, iracundia inflammet, rapacitas inquietat, crudelitas stimulet, ambitio delectet, libido praecipitet. »	mentis ac decore uerborum, totos se SIMPLICitati et rusticitati tradere et in PLEBEIVM CVLTVM redactos sedere in sordibus et destruere quod ante praedicauerant. Proponamus beatum Cyprianum[19]...	sordibus sensuum sed uerborum...	eorum diuitiis et opibus atque luxuria et, circumdati uitiis, non possunt uidere uirtutes, simplicitatemque Scripturae sanctae non ex maiestate sensuum sed ex uerborum iudicant uilitate.

Étant donné l'appel au cas de Cyprien, il est plus facile d'affirmer que les ressemblances matérielles entre les deux premiers textes ne peuvent être l'effet du hasard. Le texte qui, par son contenu, est le plus proche de celui de Cyprien, est pourtant le dernier : en nommant les *potentes*, les nobles et les riches et en indiquant les biens qui les aveuglent, Jérôme n'est pas très éloigné de l'énumération de Cyprien [20]. Mais, dans chacun de ces passages, Jérôme ne donne pas la première place aux richesses — ni aux obstacles matériels. Il insiste essentiellement sur les obstacles intellectuels, et surtout *esthétiques*... ce dont Cyprien ne souffle mot dans sa *Confession.* La dépendance de Jérôme se bornerait-elle là et serait-il simplement passé de la recherche ou du luxe vestimentaire à la recherche et au luxe du style [21] ? Non pas, comme il est possible de l'apercevoir en remontant plus avant dans l'*Ad Donatum.*

Mais l'influence du traité de Cyprien ne s'exerce pas seule. Il faut en premier lieu remarquer que Jérôme ajoute à l'Écriture une précision qu'elle ignorait. Il déclare en effet que la parole de Dieu parvient *en dernier lieu* au Roi, que celui-ci est le *dernier* à se convertir [22]. Cela lui permet d'affirmer que les *intellectuels* sont les *derniers* à se convertir [23]. En réalité, les deux propositions ont des garants parmi les auteurs que connaît Jérôme. Tout d'abord, Jérôme demeure inconsciemment sous l'influence d'Origène qui, on l'a dit [24], reconnaissait dans le *roi* de Ninive l'ultime converti de l'histoire : Nabuchodonosor réapparaîtra à la fin de cette page, dans l'un des rôles qu'Origène lui attribue [25]. L'application aux orateurs et aux philosophes de ce qui est dit d'un roi n'est pas isolée dans l'œuvre de Jérôme. Elle a toute chance de remonter, en définitive, à Origène. Dès le *Commentaire sur l'Ecclésiaste*, Jérôme reconnaît dans les « richesses des rois » (*Eccl.* 2, 8) les « opinions

apparaître le retour de la pensée sur elle-même. Sont imprimés en capitales les termes identiques, en italiques les affirmations analogues.

19. Suite du texte, *supra*, n. 9, l. 22 sq.

20. A l'image des liens (*oblectatus*, l. 15; *tenacibus... inlecebris*, l. 18) de Cyprien, Jérôme substitue l'image de l'aveuglement (*obcaecatur mens...*, l. 32; *non possunt uidere*, l. 33), mais il retrouve aussi un thème cyprianique : *Ad Donatum*, 3 (p. 5, l. 1) : « Ego cum in *tenebris* atque in *nocte caeca* iacerem... ».

21. La notion de *cultus* appliquée au style est commune : Sénèque le Père, *Controu.* 2; *Praef.* 1; Sénèque, *Ep.* 114, 10; Quintilien, *Instit. Orat*, 2, 5, 23 etc. De même pour les *sordes* ou le *sermo sordidus*, à partir des haillons de l'accusé, ici du pénitent : Sénèque le Père, *Controu.* 7, *Praef.* 4; Sénèque, *Ep.* 114, 13; Quintilien, *Instit. Orat.*, 2, 5, 10 etc.

22. Jérôme, *In Ionam*, 3, 6-9 (Éd. P. Antin, p. 97 l. 10) : « Scio plerosque regem Nineue *qui extremus audiat praedicationem...* »; *Ibid.* (p. 99, l. 7 sq.) : « Sufficit nobis indicasse (...) quis sit rex Nineue *ad quem extremum* Dei sermo perueniat ». On remarquera de même que le passage à l'Écriture est facilité par la mention du *sermo Dei*, alors que le texte sacré parle simplement de *uerbum (Heb.)* ou de *sermo* (LXX). Le premier point sera appliqué à Cyprien : « ... audisse *tandem* sermonem Ionae » (p. 100-101, *supra*, n. 9, l. 36 sq.).

23. *Ibidem* (p. 100, l. 14-16) : « ... Ex quo perspicuum est praedicationem Christi reges mundi audire *nouissimos* ».

24. Voir *supra*, p. 551 et n. 1. Sur le *Verus Nabuchodonosor*, voir, par ex., *In Sophoniam*, 3, 10 (*PL* 25, c. 1381 C-D).

25. Voir, *infra*, p. 562 et n. 99.

des philosophes et les sciences du siècle [26] ». Il reprend la même interprétation dans un passage de son *In Isaiam* [27] qui est voisin d'un autre texte que nous aurons à examiner plus loin et qui fait intervenir Cyprien et Hilaire [28]. Le plus souvent, cependant, ce sont les hérétiques que l'exégète reconnaît dans les divers rois dont parle l'Écriture [29], de même qu'il applique plus volontiers à ces mêmes hérétiques le texte de saint Paul sur la fausse sagesse des « princes de ce monde [30] ».

Si, dans le cas présent, Jérôme voit dans ces « princes » les orateurs et les philosophes, il semble bien qu'il le doive à Lactance dont nous aurons plusieurs fois l'occasion de signaler l'influence sur cette page de l'*In Ionam* [31], comme sur les écrits de ces années 395-396 [32]. Au début de son livre V, l'Apologiste affirme en effet que la « principale raison pour laquelle les philosophes, les savants et *les princes de ce monde* ne croient pas à l'Écriture sainte provient du fait que les prophètes ont parlé en un langage simple et commun, comme s'ils s'adressaient au peuple [33] ». Si on rapproche cette déclaration de Lactance de l'histoire de Jonas telle que l'interprète Jérôme, on comprend comment le prophète a d'abord converti le *peuple* de Ninive et n'a atteint le roi qu'en dernier lieu. L'analyse à laquelle se livre Lactance des difficultés des lettrés devant la lecture de l'Écriture a marqué Jérôme. Mais il se trouve que Lactance dépendait de son côté d'un passage de l'*Ad Donatum* que Jérôme connaissait bien [34], de sorte que nous ne nous étonnerons pas de trouver dans cette page de l'*In Ionam* des reflets, à la fois des *Institutiones diuinae* et de l'*Ad Donatum*.

Ce petit écrit si travaillé commence — tout normalement [35] — par un aveu d'impuissance. Ce « bel exemple du *locus humilitatis propriae* [36] » doit son importance au fait que, pour la première fois, un Latin met explicitement en avant les exigences de la vérité chrétienne pour bannir de son style les ornements, les recherches captieuses, les séductions intéressées qu'il dénonce dans l'éloquence politique comme dans celle du barreau [37].

26. JÉRÔME, *In Ecclesiasten*, 2, 8 (Éd. M. Adriaen, *CC* 72, p. 266, l. 156 sq.) : « Possunt regum substantiae et philosophorum dici dogmata et scientiae saeculares quas Ecclesiasticus uir diligenter intellegens apprehendit sapientes in astutia eorum et prudentiam prudentium reprobat » (Cf. 1 *Cor.* 1, 19).

27. JÉRÔME, *In Isaiam*, 17, 60, 10-12 (Éd. M. Adriaen, *CC* 73 A, p. 700, l. 35 sq.) : « ... Et inferatur ad eam (Ecclesia) fortitudo siue diuitiae gentium et reges eam ministrent siue adducantur ei quasi captiui : Quod tunc intelliges cum uideris eloquentissimos saeculi atque ditissimos adduci ad fidem Christi et stultam fieri sapientiam sapientium ac prudentiam prudentium reprobari ut fatuum Dei sapientius sit hominibus » (Cf. 1 *Cor.* 1, 19).

28. JÉRÔME, *In Isaiam*, 17, 60, 13-14 (p. 702, l. 32 sq.). Voir *infra*, p. 561 et n. 95.

29. JÉRÔME, *In Sophoniam*, 3,8 sq. (*PL* 25, c. 1379 A-B): « reges autem id est principes dogmatum peruersorum »; 3, 10 (c. 1380 C-D); *In Isaiam*, 45, 1-7 (Éd. M. Adriaen, *CC* 73 A, p. 505, l. 75 sq.) : ... « reges id est patriarchas singularum haereseon », *In Ezechielem*, 28, 1 sq. (*PL* 25, c. 267 B-D).

30. JÉRÔME, *In Eccles.*, 5, 12-16 (Éd. M. Adriaen *CC* 72, p. 296, l. 169 sq.); *In Isaiam*, 13, 11 (Éd. M. Adriaen *CC* 73, pp. 230-1); 19, 11 (p. 280-1). Appliqué aux philosophes, aux hérétiques et aux Juifs : *In Isaiam*, 29, 15-16 (p. 376); 54, 16-17 (p. 615-616); Aux Juifs, aux orateurs : *In Isaiam*, 33, 13-19 (p. 416, l. 79). Voir de même, *In Amos*, 4, 1 sq. (*PL* 25, c. 1025 B); *Ep.* 53, 4 (Éd. J. Labourt, *CUF* 3, p. 12-13 : Apôtres/Philosophes-Orateurs); *In Ezechielem*, 28, 1 sq. (*PL* 25, c. 267 A-D) etc.

31. Voir *infra*, pp. 556-557.

32. Voir *infra*, p. 566.

33. LACTANCE, *Institutiones diuinae*, V, 1, 15 (Éd. S. Brandt, *CSEL* 19, 2, p. 401, l. 5) : « Nam haec in primis causa est cur apud sapientes et doctos et principes huius saeculi scriptura sancta fide careat quod prophetae communi ac simplici sermone ut ad populum sunt locuti » (suite du texte citée *infra*, n. 38). Il y a bien entendu derrière ce texte une allusion à 1 *Cor.* 2, 7 et Lactance n'est pas le seul à ramener le texte de saint Paul sur le plan humain (voir, par ex. la belle « confession » de Basile de Césarée sur ses études profanes, *Ep.* 223, 2. Éd. Y. Courtonne, *CUF* 3, p. 10), mais l'apologiste latin demeure volontairement dans le vague, les trois adjectifs pouvant aussi bien viser une seule catégorie que trois.

34. Sur cette connaissance de l'*Ad Donatum*, 2 par Lactance, voir J. FONTAINE, *Aspects et problèmes de la prose d'art latine au IIIe siècle, la genèse des styles latins chrétiens*, Turin, 1968, p. 163, n. 26.

35. E. R. CURTIUS, *La littérature européenne et le Moyen Age latin*, tr. fr., J. BRÉJOUX, Paris, 1956, pp. 103-106. Que le *topos* soit de rigueur à l'époque même pour un chrétien, on le verra en lisant le début de la *Vie* de Cyprien de Pontius (Éd. W. Hartel, *CSEL* 3, 3, p. XCI, l. 3 sq)..

36. J. FONTAINE, *op. cit.*, p. 159 f.

37. CYPRIEN, *Ad Donatum*, 2 (Éd. W. Hartel, *CSEL* 3, 1, p. 4, l. 6-17) : « Ceterum quale uel quantum est quod in pectus tuum ueniat ex nobis, exilis ingenii angusta mediocritas tenues admodum fruges parit, nullis ad copiam fecundi coespitis culminibus ingrauescit, adgrediar tamen facultate qua ualeo. Nam et materia dicendi facit mecum. In iudiciis, pro rostris, opulenta facundia uolubili ambitione iactetur : cum de Domino et de Deo uox est, uocis pura sinceritas, non eloquentiae uiribus nititur ad fidei argumenta sed rebus. Denique accipe non diserta sed fortia, nec ad audientiae popularis inlecebram culto sermone fucata sed ad diuinam indulgentiam praedicandam rudi ueritate simplicia ». Sur ces lignes, voir l'impor-

Lactance dresse le même constat [38], et l'étend aux philosophes et aux poètes [39]; mais il déclare son intention, pour gagner les lettrés, de mettre son éloquence au service de la vérité [40]. A plusieurs reprises, il regrette qu'il n'y ait pas encore eu de chrétien qui ait réussi, sinon entrepris cette tâche [41]. Comme les prophètes dont parlait Lactance, Jérôme entend s'adresser au peuple et on comprend qu'il s'attache à l'expérience de Jonas. Sans doute, les exemples et les aveux ne manquent-ils pas, qui montrent que Jérôme n'a jamais oublié les doctes et qu'il a toujours essayé de prévenir ou de rejeter les critiques de ses censeurs [42], il est cependant un certain nombre de textes où Jérôme affirme avoir voulu se mettre à la portée de tout le monde, qu il s'agisse de biographie [43] ou de commentaire exégétique [44]. L'opposition du *sensus* et des *verba* que Jérôme reprend deux fois dans ce passage de l'*In Ionam* [45] correspond à celle que Cyprien institue entre les *uires eloquentiae* et les *res* [46]. Jérôme use couramment de cette opposition [47], ce qui pourrait exclure dans

tant commentaire de J. Fontaine, *op. cit.*, p. 159 sq. dont le chapitre 6 porte pour titre : *Cyprien styliste chrétien ou la conversion consciente du style* (p. 149).

38. Lactance, *Institutiones diuinae*, V, 1, 15-20 (Éd. S. Brandt, *CSEL* 19, 2, p. 401, l. 5, p. 402, l. 3) : « Nam haec in primis causa est cur aput sapientes et doctos et principes huius saeculi scriptura sancta fide careat, quod prophetae communi ac simplici sermone ut ad populum sunt locuti. contemnuntur itaque ab iis qui nihil audire uel legere nisi expolitum ac disertum uolunt nec quicquam haerere animis eorum potest nisi quod aures blandiore sono mulcet, illa uero quae sordida uidentur, anilia inepta uulgaria existimantur. Adeo nihil uerum putant nisi quod auditu suaue est, nihil credibile nisi quod potest incutere uoluptatem : nemo rem ueritate ponderat, sed ornatu. Non credunt ergo diuinis, quia fuco carent, sed ne illis quidem qui ea interpretantur, quia sunt et ipsi aut omnino rudes aut certe parum docti. Nam ut plane sint eloquentes, perraro contingit : cuius rei causa in aperto est. Eloquentia enim saeculo seruit, populo se iactare et in rebus malis placere gestit, siquidem ueritatem saepius expugnare conatur, ut uim suam monstret : opes expetit, honores concupiscit, summum denique gradum dignitatis exposcit. Ergo hæc quasi humilia despicit, arcana tamquam contraria sibi fugit, quippe quæ publico gaudeat et multitudinem celebritatemque desideret. »

39. Lactance, *Institutiones diuinæ*, V, 1, 10 (p. 400, l. 5) : « Nam et in hoc philosophi et oratores et pœtæ perniciosi sunt quod incautos animos facile inretire possunt suauitate sermonis et carminum dulci modulatione currentium. »

40. *Ibidem*, V, 1, 11-4 (p. 400, l. 7, p. 401, l. 4).

41. *Ibidem*, V, 1, 18; V. 2, 1; VI. 21, 4.

42. Exemple entre beaucoup d'autres, voici la fin de l'*In Aggaeum* (2, 21; *PL* 25, 1, c. 1416 B-C) : « Obsecro te lector ut ignoscas celeri sermone dictanti nec requiras eloquii uenustatem quam multo tempore Hebrææ linguæ studio perdidi, quamquam me Alecto semper infantem ac mutum fuisse autumet. Cui ego dicam : « Dominus dabit uerbum evangelizanti uirtutem multam » (*Ps.* 67, 12). » On retrouve dans ce texte un mélange inextricable de *topoi* et de confidences, d'aveux et d'excuses, de coquetterie profane et de foi chrétienne : excuse de celui qui dicte, et vite, sans pouvoir se corriger, rejet d'une *uenustas eloquii* qui n'est pas de mise et qui de toute façon a été perdue au contact d'une langue barbare (cf. *Ep.* 30, 2; Éd. J. Labourt, *CUF* 2, p. 31, l. 25)... et sacrée. Meershoek (*op. cit.*, p. 13, n. 1) cite l'excuse d'Irénée invoquant, entre autres, son séjour parmi les Celtes pour justifier la pauvreté de son style (*Adu. hæreses*, I, *Præfatio*, 3. *PG* 7, c. 444 A-B). Sénèque présente la même excuse durant son exil en Corse (*Cons. ad Polybium*, 18, 9). Grégoire le Thaumaturge ne sait plus parler en grec parce qu'il fait du droit romain (*Remerciement à Origène*, 7-8; Éd. M. Crouzel, *SC* 148, pp. 96-98), Paulin de Pella n'ose écrire en latin parce que, tout enfant, il a appris le grec avec ses précepteurs (*Eucharisticos*, 75-78; Éd. G. Brandes, *CSEL* 16, 1, p. 294). Jérôme se défendait déjà de cette façon dans l'*In Galatas* 3, *Praefatio* (*PL* 26, c. 399 C-D) et il répète le même argument à l'éloquent Jovinien (*Ep.* 50, 42; Éd. J. Labourt, *CUF* 2, p. 151, l. 29). Il y a du *topos* dans toutes les protestations. — Dans la dernière partie du texte l'écrivain blessé se cabre sous les insinuations du rival (sur *infans ac mutus*, voir Kl. Thraede, *Die Infantia des christlichen Dichters* in *Mullus, Festschrift Th. Klauser*, Münster, 1964, pp. 362-365 et surtout p. 364) et le chrétien vient à son secours pour rappeler que tout est affaire de la *puissance* de Dieu et non des talents de l'homme. On peut souligner les contradictions, elles sont celles de la vie. Les diverses exigences ne se situent pas d'ailleurs au même niveau.

43. Jérôme, *Ep.* 10, 3. (Éd. J. Labourt, *CUF* I, p. 29, l. 16-21) : « Misimus tibi, id est Paulo seni, Paulum seniorem (= *Vita Pauli*) in quo *propter simpliciores quosque multum in deiciendo sermone laborauimus.* Sed nescio quomodo, etiam si aqua plena sit, tamen eundem odorem lagœna seruat quo dum rudis esset inbuta est (Horatius, *Ep.* 1, 2, 69-70) » (Texte cité par Dom Antin, *op. cit.*, p. 100, n. 2). L'allusion savante de la fin traduit doublement l'effort et le « drame » de Jérôme : il voudrait — dit-i — être simple, mais les souvenirs littéraires de pure ornementation se pressent en sa mémoire — et sans doute en ranime-t-il quelques-uns! — Voir *Ep.* 48, 4 f. (Éd. J. Labourt, *CUF* 2, p. 118, l. 24-26) : « Ecclesiastica interpretatio, etiam si habet eloquii uenustatem, *dissimulare eam debet et fugere* ».

44. Grande déclaration de simplicité — maintes fois reprise avec les mêmes flots d'éloquence — en *Ep.* 36, 14 (Éd. J. Labourt, *CUF* 2, p. 61, l. 1-12); *Ep.* 48, 4 f. (*Ibid.*, p. 118, l. 23-27). Voir P. Antin, *Simple et simplicité chez saint Jérôme* in *Recueil*, p. 149, 157.

45. Texte cité, n. 9, l. 42 et 52.

46. Cyprien, *Ad Donatum*, 2 (p. 4, l. 11-12) : « ... *non eloquentiae uiribus* nititur ad fidei argumenta *sed rebus* ». Voir J. Fontaine, *op. cit.*, p. 162. On comparera ce texte de Cyprien à l'affirmation de Grégoire le Thaumaturge, en tête de son *Remerciement à Origène* sur la prééminence des *pragmata* sur les *phonai* (§ 4-5; Éd. H. Crouzel, *SC* 148, pp. 96.)

47. Jérôme, *Ep.* 21, 42 f. (Éd. J. Labourt, *CUF* I, p. 110, l. 12-13) : « In ecclesiasticis rebus non quærantur *uerba*

le cas présent une influence de Cyprien. Celle-ci est pourtant attestée par un passage de la lettre 52 à Népotien qui date de 394. Après avoir déclaré au jeune homme — en termes fort rhétoriques — qu'il cultivera pour lui la sagesse et non l'éloquence, il ajoute : « Audi igitur, *ut beatus Cyprianus ait*, 'non diserta sed fortia' [48] ». Cette antithèse de l'*Ad Donatum* a connu un certain succès au IV[e] et au V[e] siècles. L'auteur du *De Trinitate* attribué à Eusèbe de Verceil la développe au début de son ouvrage [49]. Rurice de Limoges la reprendra plus tard encore [50]. Son origine rhétorique n'est pas douteuse [51]. Lactance ne la reprend cependant pas telle quelle, pour la bonne raison qu'il ne refuse pas toute *disertitudo* [52]. Il reproche simplement aux intellectuels de son époque de n'accueillir que ce qui est *expolitum et disertum*. C'est le parti pris exclusif qui est condamné. Ces lettrés ne savent croire aux Écritures « quia *fuco* carent »; ils ne les apprécient pas par leur *ueritas*, mais par leur *ornatus*, tous défauts déjà condamnés par Cyprien. Une dernière image nous ramènera à Jérôme : tandis que Cyprien refusait les fards d'un « sermo *cultus* », Lactance déclare des mêmes *litterati* dont il peint les exigences que, pour eux, « illa uero quae *sordida* uidentur, anilia, inepta, *uulgaria* existimantur [53] ». La métaphore des vêtements et de la tenue est devenue banale assurément, mais on comprend qu'elle a pu inciter Jérôme à voir en ce pénitent qui, tel un accusé romain, prend des vêtements sales, en ce roi qui adopte le *plebeius cultus*, l'image des stylistes qui se convertissent.

La conversion que leur demande ici Jérôme est plus radicale que celle que leur proposait Lactance. Celui-ci présente son œuvre comme un protreptique. Il reproche précisément à Cyprien de ne pas avoir su écrire pour les païens [54], et justement, parce que l'Écriture tient une place trop grande dans la polémique contre Demetrianus [55]. Mais Jérôme est d'accord avec Lactance pour déclarer que le jour où les intellectuels seront convertis, l'idolâtrie et la philosophie disparaîtront pour laisser place au christianisme. C'est avec cet espoir que Lactance se consacre à sa tâche d'apologiste [56]. En songeant à Cyprien, Jérôme ne désespère pas de voir, « lorsque ceux qui enseignaient naguère le mal se seront convertis à la pénitence et auront commencé à enseigner le bien, les peuples de Ninive se convertir par une seule prédication et la parole d'Isaïe se réaliser : 'Enfante-t-on une nation d'un seul coup ? [57]' ». Cette finale me semble prouver par avance ce que j'essaierai de montrer dans le paragraphe suivant concernant la profession de Cyprien et son activité

sed *sensus* »; *Ep.* 29, 1 (Éd. J. Labourt, *CUF* 2, p. 23, l. 12 sq.) : « non tam necessaria sunt *uerba* quam *sensus* »; *Ep.* 36, 14 (*Ibid.*, p. 61, l. 6-9) : « oratio necessaria est quæ *rem* explicet, *sensum* edisserat, obscura manifestet non quæ *uerborum compositione* frondescat »; *In Hom. in Ieremiam Præfatio* (*PL* 25, c. 585 A) : « *res* uolumus non *uerba* laudare); *In Galatas*, I, 11 (*PL* 26, c. 322 C) : « Nec putemus in *uerbis* scripturarum esse Euangelium› sed in *sensu* »; *In Galatas* 3 *Praef.* (c. 401 B-C) : « sermone simplici, simplicia eorum (Apostolorum) uerba pandenda sunt. *Verba* inquam, non *sensus* »; *Vita Antonii*, praef. (*PG.* 26, c. 834)... Sur l'opposition *historia/sensus, littera/sensus*, voir *infra*, n. 59 m.

48. Jérôme, *Ep.* 52, 4 (Éd. J. Labourt, *CUF* 2, p. 177, l. 16-17).

49. *(Ps.)* Eusèbe de Verceil, *De Trinitate*, I, 21 (Éd. V. Bulhart, *CC* 9, p. 8, l. 173-174); « Vnde iam *accipe non diserta sed fortia*, neque terrena figmenta, sed uera caelestia documenta, neque philosophorum heretica praua commenta sed perfecta apostolica arcana sacramenta, neque grammatica quae superflua est doctrinae sapientia, sed ex euangelicis scripturis super melle et fauo dulciora et meliora diuina praecepta ».

50. Rurice de Limoges, *Epistularum liber* II, 18 (Éd. A. Engelbrecht, *CSEL* 21, p. 403, l. 20-21) : « ... certi sumus quod *non tam diserta* cupiunt audire *quam fortia*, non tantum uoluptuosa quam uera... ».

51. J. Fontaine, *op. cit.*, p. 164, n. 30.

52. Lactance, *Institutiones diuinae*, V, 1, 11 (Éd. S. Brandt, *CSEL* 19, 2; p. 400, l. 10-11) : « ... ut iam scientia litterarum non modo nihil noceat religioni atque iustitiæ, sed etiam prosit quam plurimum... ».

53. Lactance, *Institutiones diuinæ*, V, 1, 16. Texte cité *supra*, n. 38. Voir de même VI, 21, 5 (*Ibidem*, p. 562) : « diuinarum litterarum simplicem communemque sermonem pro sordido aspernantur ».

54. Lactance, *Institutiones diuinae*, V, 1, 26-27 (Éd. S. Brandt, *CSEL* 19, 2, pp. 402-403).

55. *Ibidem*, V, 4, 3-7 (p. 412, l. 3-22). Jérôme fait allusion à ce passage dans son *Ep.* 70, 3. Voir, *infra*, p. 566 et n. 129.

56. Lactance, *Institutiones diuinae*, V, 4, 8 (Éd. S. Brandt, *CSEL* 19, 2, pp. 412-413) : « Ac si hortatu nostro docti homines ac diserti huc se conferre coeperint et ingenia sua iumque dicendi in hoc ueritatis campo iactare maluerint, euanituras breui religiones falsas et occasuram esse omnem philosophiam nemo dubitauerit si fuerit persuasum cum hanc solam religionem tum etiam solam ueram esse sapientiam ».

57. Texte cité n. 9, l. 53 sq.

religieuse avant sa conversion [58]. Elle résume également l'acquis de cette première partie. Car si l'idée vient de Lactance, l'allusion scripturaire ne se comprend que par référence à l'interprétation qu'en a donnée Origène [59]. Il n'est pas impossible, par surcroît, qu'on puisse y déceler un souvenir de la *Vie* de Cyprien écrite par Pontius [60].

II. L'interprétation du témoignage sur Cyprien : littérature et idolâtrie.

Cette double influence de Pontius et de Lactance se laisse déceler dans les écrits contemporains de l'*In Ionam*. Elle permet par le fait même de mieux comprendre et apprécier un certain nombre d'affirmations de Jérôme touchant saint Cyprien qu'on a trop utilisées sans tenir compte de cet ensemble de relations.

On sait que Jérôme est seul à nous renseigner sur l'auteur de la *Vita et Passio Cypriani* et à l'attribuer au diacre de Cyprien, Pontius [61], alors qu'aucun manuscrit ancien ne nous livre de renseignements sur l'auteur, ni même sur le titre de l'œuvre [62]. On a suspecté à tort le témoignage de Jérôme [63]. Outre que celui-ci a pu connaître des manuscrits qui comportaient les indications qu'il transcrit dans son *De uiris*, on n'a pas assez fait attention au fait que le jeune Jérôme a été en relations étroites avec Paul de Concordia. Celui-ci avait bien connu le *notarius* de Cyprien et il peut avoir fourni à son auditeur zélé les renseignements biographiques désirés [64]. Ce qui est sûr, c'est que Jérôme doit à cette *Vie* de Pontius la plupart des données de la notice qu'il a consacrée à Cyprien dans son *De uiris* [65].

58. Voir *infra*, p. 560 sq. Les deux activités sont du même ordre : *mala docere/docere bona*. De même aux l. 21 sq. : *destruere quod ante praedicauerant* (Voir, *infra*, n. 100)!.

59. C'est à Origène que remonte en effet l'exégèse d'*Isaïe* 66, 8 que Jérôme présente ici. L'Alexandrin y revient souvent : *Sel. in Ieremiam*, 11, 4 (*PG* 13, c. 549 C-D); 51, 7 (c. 600 D); *In Ieremiam h.* 9, 2, 3 (c. 352 C. 353); *Contra Celsum*, 8, 43 (Éd. M. Borret, *SC* 150, p. 266). Jérôme l'a lui-même souvent reprise *In Galatas*, 2, 4, 27 (*PL* 26, c. 391 D); *In Isaiam*, 66, 8 (Éd. M. Adriam, *CC* 73 A, p. 777); *In Ieremiam*, VI, 15 (Éd. S. Reiter, *CSEL* 59, p. 383). *Sermo de die Epiphaniorum* (Éd. G. Morin, *CC* 78, p. 532, l. 42 sq.). Dom Antin signale un petit problème textuel (*op. cit.*, p. 101, n. 6). Il faut remarquer que Jérôme rapporte le plus souvent ces textes à la conversion soudaine de la foule le jour de la Pentecôte. La soumission des lettrés lui semble rien moins que l'aurore d'une nouvelle Pentecôte...! Au sens le plus fort peut-être, car, au sujet d'*Isaïe* 65, 23-25, Jérôme fait allusion à la conversion miraculeuse de la Pentecôte avant d'évoquer la transformation des lettrés : « *Qui cum clamauerint, statim exaudientur et, illis loquentibus, dicet Dominus : Adsum* (Cf. *Is.* 65, 24) : Quæ omnia etiam iuxta litteram in Actibus Apostolorum cernimus esse completa. Neque enim potuissent omnes gentes n tam breui tempore credere nisi signorum miraculis fides eorum quodam modo esset exorta (...). Leo quoque ut bos comedet paleas (Cf. *Is.* 65, 25) quando uiri disertissimi et quondam apud sæculum potentes scripturarum se tradunt rusticitati ut nequaquam sæculari pascantur eloquentia, quæ instar mellis stillat de labiis meretricis, sed uilitatem et paleas sequantur historiae donec, multo labore atque industria, mereantur ad frumentum sensuum peruenire » (*In Isaiam*, 65, 23-25; Éd. M. Adriaen, *CC* 73 A, p. 767, l. 96-101 et p. 768, l. 114-120). Ce texte, — qui est au présent et non plus au futur — éclaire le passage de l'*In Ionam* en montrant bien le caractère extraordinaire de cette transformation. Certains de ses aspects sont eux-mêmes éclairés par un autre passage de l'*In Isaïam* (11, 6-9; *Ibidem*, p. 152, l. 56-70) : « Leo prius ferocissimus et ouis et uitulus pariter morabuntur (*Cf.* Is. 11, 6) : Quod quotidie cernimus in Ecclesia, diuites et pauperes, potentes et humiles, reges atque priuatos pariter commorari et a pueris paruulis (Cf. *Is* 11, 6b), quos apostolos intellegimus et apostolicos uiros, imperitos sermone sed non scientia (Cf. 2 *Cor.* 11, 6), regi in Ecclesia (...). Leo quoque non carnes comedet sed paleas (Cf. *Is.* 11, 6), quod scilicet uescatur cibo simplici. Et hic obseruandum, quod non bos carnes sed leo paleas comedat. Paleas puto in scripturis sanctis uerba simplicia intellegi. Triticum autem et interiorem medullam sensum qui inuenitur in littera. Et frequenter euenit ut homines saeculi, mystica nescientes, simplici scripturarum lectione pascantur ». L'éditeur rapproche à bon droit le texte de l'*In Isaiam* 11, 6 (*PG* 24, c. 172 D) d'Eusèbe de Césarée. Or, il est remarquable que s'il y est question des puissants, les lettrés n'y apparaissent pas.

60. Pontius, *Vita et Passio Cypriani*, 10 (Éd. W. Hartel, *CSEL*, 3, 3, p. C, l. 9-12) (après avoir évoqué le sermon de Cyprien à sa communauté lors de la peste de 253) : « Multa alia et quidem magna quae temperandi uoluminis ratio non patitur prolixo onere sermonis iterari. De quibus hoc tantum dixisse satis est quod si illa *gentiles pro rostris audisse potuissent forsitan statim crederent* ». Malgré le *forsitan* de la fin, l'idéalisme est du même ordre que celui de Lactance ou de Jérôme.

61. Jérôme, *De uiris*, 68 (*PL* 23, c. 678 B-C).

62. Voir, par ex., l'édition la plus récente de M. Pellegrino, Pontius, *Vita e martyrio de San Cipriano*, Alba, 1955, p. 59 sq.

63. Voir les études de Reitzenstein, Martin citées par Pellegrino, *op. cit.*, pp. 60-61.

64. Jérôme, *De uiris*, 53 (*PL* 23, c. 661 C-662). Rien ne permet cependant de conclure à une identité entre le *notarius* et le *diaconus*.

65. Jérôme, *De uiris*, 67 (*PL* 23, c. 677) : on sait en particulier qu'au sujet du don de ses richesses aux pauvres le texte de Jérôme (« *omnem* substantiam suam pauperibus erogauit »). Quant à la formule de Jérôme sur les œuvres

Il vaut précisément la peine de comparer cette notice et les lignes consacrées à Cyprien dans l'*In Ionam* avec la *Vita* pour mieux faire apparaître la genèse de ces lignes comme les influences qui se sont alors exercées sur Jérôme. En effet, s'il est vrai que Pontius s'excusait en quelque sorte d'avoir à parler de quelqu'un dont les écrits parlaient suffisamment pour lui [66], il refusait de s'étendre sur la vie de Cyprien antérieure à sa conversion en alléguant que cette vie ne visait alors qu'à des fins terrestres [67]. Il ne voulait commencer, quant à lui, qu'avec la conversion du futur évêque. Jérôme connaissait bien ce passage qu'il a utilisé ailleurs [68]. Il ne pouvait cependant tirer de la *Vita* les renseignements concernant la profession de Cyprien que Pontius avait dédaigné d'évoquer. Dans son *De uiris* [69] comme dans son *In Ionam* [70], Jérôme affirme pourtant qu'avant sa conversion, Cyprien enseignait la rhétorique. Ces deux affirmations ne sont pas isolées dans l'œuvre de Jérôme : il faut leur ajouter, pour le *cursus* même de Cyprien, la notice de la *Chronique* [71]. Mais il ne fait pas de doute que les deux textes de 393 et 396 sont très proches l'un de l'autre, qu'ils doivent leur précision et à la polémique du moment avec les païens, et à leur source commune, les *Institutions divines* de Lactance mentionnées par Jérôme à propos de Minucius Felix en 393 [73], utilisées de la même façon par lui en 395 [74]. G.-W. Clarke est revenu récemment sur ce passé païen de Cyprien [75]. Il conclut avec justesse que Cyprien n'était pas un avocat [76], mais il trouve les textes de Jérôme trop vagues [77], faute, me semble-t-ıl, de les replacer dans leur contexte polémique et faute d'avoir aperçu la dépendance de Jérôme à l'égard de Lactance. Pour Jérôme comme pour Lactance, il était bon, en effet, de rappeler aux païens qu'un Cyprien avait occupé, et avec éclat, la chaire de rhétorique de Carthage [78]. Il n'en reste pas moins que le texte des *Confessions* de saint Augustin qu'invoque Clarke pour éclaircir une affirmation de l'un de ses *Sermons* sur saint Cyprien

de Cyprien *sole clariora*, elle rejoint, à travers Cicéron (*De finibus*, 1, 21) l'affirmation de Pontius selon laquelle ces œuvres feraient parler de Cyprien jusqu'à la fin du monde (*Vita*, 1 — Texte cité n. 66). Prudence a repris le texte de Pontius dans son *Peristephanon*, 13, 4-8, ce qui montre la diffusion de cette *Vita* à la fin du IVe siècle.

66. PONTIUS, *Vita et Passio Cypriani*, 1 (Éd. W. Hartel, *CSEL* 3, 3, p. XC, l. 3-8) : « Cyprianus religiosus antistes ac testis Dei gloriosus, etsi multa conscripsit per quæ memoria digni nominus superuiuat, etsi eloquentiae eius ac Dei gratiae larga fecunditas ita se copia et ubertate sermonis extendit ut usque in finem mundi fortasse non taceat, tamen quia operibus eius ac meritis etiam haec praerogatiua debitur, placuit summatim pauca conscribere... »

67. PONTIUS, *Vita et Passio Cypriani*, 2 (*Ibid.*, p. XCI, l. 16-21) : « Vnde incipiam ? unde exordium bonorum euis aggrediar nisi a principio fidei et natiuitate cælesti ? Si quidem hominis Dei facta non debent aliunde numerari nisi ex quo Deo natus est. Fuerint licet studia et bonæ artes deuotum pectus imbuerint, tamen illa praetereo : nondum enim ad utilitatem nisi saeculi pertinebant ». On remarquera que, pour Pontius, il s'agit de *bonae artes*. Malgré l'expression stéréotypée, on ne peut soupçonner quelque nuance péjorative. La mention des intérêts du siècle (*utilitas*) n'invite pas non plus à noircir le tableau : mention d'une profession, mais non d'une recherche de la gloire, moins encore d'un service des idoles.

68. JÉRÔME, *Ep.* 60, 8 (Éd. J. Labourt, *CUF* 3, p. 96, l. 23-24 en particulier).

69. Voir, *supra*, n. 65.

70. Voir, *supra*, n. 9, l. 22 sq.

71. EUSÈBE-JÉRÔME, *Chronicon*, *ad ann.* 259 (*PL* 27, c. 649-650) : « Cyprianus, primum rhetor, deinde presbyter, ad extremum Carthaginensis episcopus martyrio coronatur. »

72. LACTANCE, *Institutiones diuinae*, V, 1, 24 (Éd. S. Brandt, *CSEL* 19, 2, p. 402, l. 12-15) : « Vnus igitur praecipuus et clarus extitit Cyprianus quoniam et *magnam sibi gloriam ex artis oratoriae professione quaesierat* et admodum multa conscripsit in suo genere miranda ».

73. JÉRÔME, *De uiris*, 58 (*PL* 23, c. 669 B-C) : « Meminit huius Minucii et Lactantius in libris suis » = LACTANCE, *Institutiones diuiane*, V, 1, 22 (p. 402, l. 5-9).

74. Le catalogue des auteurs chrétiens de l'*Ep.* 58, 10 (Éd. J. Labourt, *CUF* 3, pp. 83-84) est une réplique de celui de LACTANCE, *Institutiones diuinae*, V, 1, 23-25 (p. 402). Sur l'appel à Lactance dans la lettre 70, 3 à Magnus, voir, *infra*, n. 129 et 137 m.

75. G. W. CLARKE, *The Secular Profession of saint Cyprian of Carthage* in *Latomus* 24, 1965, pp. 633-638.

76. Contrairement aux affirmations, plus ou moins hésitantes, d'un certain nombre de critiques qui s'appuient sur le début de l'*Ad Donatum* et son évocation des *Feriae uindemiales*. Mais ces *feriae* concernaient autant l'école que le barreau, de sorte que Cyprien a pu reprendre à son compte la mise en scène de Minucius Felix, un avocat, sans sortir pour autant de la vraisemblance. Sur cette mise en scène et les problèmes qu'elle pose, voir J. BEAUJEU, *Remarques sur la datation de l'Octavius : vacances de la moisson et vacances de la vendange* in *Revue de philologie* 41, 1967, pp. 121-134.

77. *Loc. cit.*, pp. 636-637.

78. Sur l'importance de la chaire de rhétorique de Carthage, v. H.-I. MARROU, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, 5e éd., Paris, 1960, p. 397 et n. 9 (p. 558); M.-L. CLARKE, *Rhetoric at Rome, A historical Survey*, London, s.d. [1953], p. 145.

est tout à fait dirimant [79]. Je ferai moi-même appel à ces *Confessions* pour éclaircir d'autres détails du texte de Jérôme [80]. Mais nous verrons qu'une citation scripturaire de l'*In Ionam* éclaire à son tour un passage de ce même *Sermon* 312 d'Augustin [81]. Le seul point qui mérite encore d'être souligné dans le texte de Jérôme et qui ne semble jamais avoir retenu l'attention est que le *cursus* universitaire de Cyprien est indiqué d'un mot : « in tantam gloriam uenit eloquentiae ut oratoriam *quoque* doceret Carthagini ». Cette précision veut dire, non que Cyprien a joint son activité de professeur à une autre, mais que, de *grammaticus*, il était devenu rhéteur, à cause même de son talent.

Quant à sa conversion, il est certain, comme dom Antin l'a rappelé avec justesse [82], que rien ne nous permet de dire que le *Livre de Jonas*, en tant que tel, y ait été pour quelque chose. Dans sa notice du *De uiris*, Jérôme évoque au contraire l'influence du prêtre auquel Pontius attribue un rôle déterminant sur l'évolution de Cyprien [83]. Ce témoignage du biographe est très important, car il s'ajoute — sans le contredire — au propre témoignage de Cyprien décrivant dans son *Ad Donatum* son propre itinéraire spirituel. Jérôme est donc ici d'accord avec le biographe, la seule différence entre les deux auteurs se trouvant dans le nom du prêtre : Caecilianus pour Pontius, Caecilius pour Jérôme, qui ajoute que Cyprien aurait alors pris le surnom de Caecilianus [84]. Monceaux a conclu à une erreur de Jérôme, ce qui est peut-être, en définitive, la solution qui s'impose [85].

En revanche, Monceaux, Benson [86], Clarke [87] accordent un entier crédit à une affirmation de l'*In Ionam* selon laquelle Cyprien aurait été, avant sa conversion, un « défenseur de l'idôlatrie » : *adsertor idolatriae*. Monceaux glose l'expression en découvrant en Cyprien un ancien « païen militant [88] ». L'historien de l'Afrique est en l'occurrence à peine moins acerbe que ne l'était Aubé lorsque celui-ci faisait de Cyprien un « transfuge du paganisme », « un déclassé volontaire qui, par ambition, s'était fait le chef de la faction chrétienne [89] ».

Je ne crois pas qu'il y ait à donner à cette affirmation de Cyprien un autre sens que celui que suggère le contexte polémique de l'*In Ionam* et de son époque : Cyprien, professeur de rhétorique de renom, ne peut être qu'un défenseur de l'idolâtrie, *de par son enseignement même* [90]. L'œuvre de Jérôme, comme le témoignage d'Augustin concernant Marius Victorinus, confirment cette interprétation. Racontant la conversion du rhéteur de Rome, Augustin rappelle par la bouche du prêtre Simplicianus que Victorinus défendait les dieux

79. *Loc. cit.*, pp. 637-7 : dans son *Sermon* 312, 4 (*PL* 38, c. 1421 D-E) sur saint Cyprien, Augustin évoque les *forensium mendaciorum certamina* qui pourraient concerner l'avocat, mais Clarke renvoie à *Confessiones* 9, 2 (« insanias mendaces et bella forensia ») où Augustin décrit son propre travail de rhéteur. L'allusion au *forum* est appelée par l'emplacement des écoles.

80. Voir, *infra*, p. 561-562.

81. Voir, *infra*, n. 100 début.

82. Voir *supra*, p. 551 et n. 5.

83. PONTIUS, *Vita et Passio Cypriani*, 4 (*Ibid.*, p. XCIV, l. 21-24) : « Erat sane illi de nouis contubernium uiri iusti et laudabilis memoriae Caeciliani et aetate tunc et honore presbyteri qui eum ad agnitionem uerae diuinitatis a saeculari errore correxerat... ». La correction *nouis* (au lieu de *nobis*), proposée par Bayard, s'impose.

84. JÉRÔME, *De uiris*, 67 (*PL* 23, c. 677 B) : « exinde suadente presbytero Caecilio a quo et cognomentum sortitus est, Christianus factus ».

85. P. MONCEAUX, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe*, t. 2, 1902, p. 203, n. 1. Le témoignage le plus déterminant est celui de l'arrêt de confiscation (*Ep.* 66, 4). On ne peut cependant exclure totalement une tradition orale, fût-elle erronée. Dom Maran (d'après Benson, *o.c.*, p. 7, n. 2), Baronius d'après Tillemont (*Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique*, Paris, 1701, t. 4, p. 47 : « Et ce sentiment a beaucoup de vraisemblance ») ont proposé de reconnaître en lui le Caecilius Natalis converti par Octavius chez Minucius Felix. Rien ne permet une telle identification.

86. Ed. WH. BENSON, *Cyprian*, London, 1897, p. 6 : « Whether in processes touching temple endowments, or in procedure against Christians, in panegyrics, or in some more speculative way, cannot now be determined, but Jerome distinctly speaks of his having been a « vindicator of idolatry' ».

87. *Art. cit.*, p. 637, n. 2.

88. *Op. cit.*, p. 204.

89. B. AUBÉ, *L'Église et l'État dans la seconde moitié du IIIe siècle*, Paris, 1885, p. 79.

90. Évoquons, pour l'éliminer, la confusion entre Cyprien de Carthage et Cyprien le Mage. Bien que cette identification soit reprise en Occident par Prudence dans son *Peristephanon*, 6, elle ne semble pas avoir connu grand succès chez les Latins. Ni Augustin, ni Jérôme ne la connaissent. Ce dernier précise d'ailleurs que Cyprien était africain de naissance. Aucune de ses nombreuses allusions à Cyprien (Voir par ex., P. ANTIN, *Sur Jonas*, p. 100, n. 6) ne fait jamais écho à cette confusion bien qu'il mentionne le *Discours* 24 de Grégoire de Nazianze qui commet et développe longuement cette erreur (JÉRÔME, *De uiris*, 117 : *'Laudes Cypriani'* ; *PL* 23, c. 709 A).

païens « de son éloquence terrifiante [91] ». Plus que la virulence de l'invective ou de la plaidoirie, c'est, à mon sens, l'ardeur de l'éloquence et le contenu de l'enseignement de Victorinus qu'Augustin qualifie en la circonstance. De la même façon parle-t-il de la *tantæ uocis tuba* du rhéteur Cyprien [92]. Cette façon de voir est confirmée, me semble-t-il, par la manière dont Augustin peint la conversion même du rhéteur de Rome. L'auteur des *Confessions* décrit en effet les hésitations de Victorinus à l'idée de heurter ses amis [93]. Il le fait à l'aide de textes scripturaires qu'il applique lui-même ailleurs à l'éloquence profane [94] et que Jérôme applique de la même manière à Cyprien de Carthage et à Hilaire de Poitiers [95]. L'un comme l'autre voient donc dans ces hommes éloquents les « cèdres du Liban » que le Seigneur a brisés, selon *Ps* 28, 5. Pour Augustin, Marius Victorinus, en passant au Christianisme, abandonne la culture païenne bien avant que Julien n'édicte sa loi scolaire. Exploitant une image voisine, Jérôme décrit ailleurs le retour à la littérature profane de la part d'un chrétien comme une prostitution dans les bois sacrés [96]. Que la littérature profane soit devenue le symbole de la fidélité à Rome et à ses dieux, les exemples en abondent en cette fin du IVe siècle, comme dans les années qui ont suivi la prise de Rome. Mais, du côté des chrétiens, Tertullien avait déjà donné les raisons essentielles qui interdisaient au fidèle d'être professeur de rhétorique [97]. La même réprobation traverse le IIIe comme le IVe siècle [98]. On ne s'étonnera donc pas que Jérôme puisse peindre la séduction de l'élo-

91. AUGUSTIN, *Confessiones*, 8, 2, 3 (Éd. P. de Labriolle, *CUF*, 1, p. 178, l. 21-22) «(monstra) quae iste senex Victorinus tot annos *ore terricrepo* defensitauerat ».

92. AUGUSTIN, *Sermo* 312, 4 (*PL* 38, c. 1421 E. — V. *infra*, n. 100) — Voir de même *Sermo Guelferb.* 26, 2 in *Miscellanea Agostiniana*, éd. G. Morin, Rome, 1930, p. 530, l. 23 et note).

93. AUGUSTIN, *Confessiones*, 8, 2, 4 (*Ibid.*, p. 179, l. 14-18) : « Amicos enim suos reuerebatur offendere, superbos daemonicolas, quorum ex culmine Babylonicae dignitates, *quasi ex cedris Libani quas contriuerat Dominus* (cf. *Ps.* 28, 5) grauiter ruituras in se inimicitias arbitrabatur »...

94. AUGUSTIN, *Enarratio in Ps.* 28, 5 (*PL* 36, c. 213 B-C) : « *Conteret cedros Libani :* Conteret per poenitentiam Dominus elatos nitore terrenae nobilitatis, cum ad eos confundendos ignobilia huius mundi eligeret (1 *Cor.* 1, 28) in quibus ostendat diuinitatem suam ». Voir de même *Confessiones*, 9, 4, 7 (Éd. P. de Labriolle, *CUF* 2, p. 214, l. 24-25).

95. JÉRÔME, *In Isaiam*, 17, 60, 13-14 (Éd. M. Adriaen, *CC* 73 A, p. 702, l. 32-35) : « ... uir sanctus et eloquentissimus martyr Cyprianus et nostri temporis confessor Hilarius nonne tibi uidentur excelsae quondam in saeculo arbores aedificasse ecclesiam Dei ? ». Ces deux exemples sont du cru de Jérôme, mais l'interprétation de ce passage doit beaucoup à Eusèbe de Césarée (*In Isaiam*, 60, 12-13; *PG* 24, c. 496 A-B).

96. JÉRÔME, *In Ieremiam*, 1, 2, 20 (Éd. S. Reiter, *CSEL* 59, p. 27, l. 14 : « *Sub omni ligno frondoso tu prosternaberis.* Potest hoc et ad eum dici, qui ab initio Christianus et sacris ex parte litteris eruditus postea, desiderio saecularis litteraturae, quae significatur in collibus (*Ier.* 2, 20) et in amoena eloquentiae quae in frondosis monstratur arboribus, prosternat se daemonibus qui, sub occasione eruditionis et sublimis scientiae, polluunt credentium animas ». Remarquer la fin très dure, avec sa condamnation des faux-fuyants.

97. TERTULLIEN, *De idolatria*, 10, 1-2 (Éd. A. Reifferschied et G. Wissowa, *CC* 2, p. 1109) : « Quaerendum autem est etiam de ludimagistris sed et ceteris professoribus litterarum. Immo *non dubitandum affines illos esse multimalae idololatriae.* Primum quibus necesse est deos nationum praedicare, nomina, genealogias, fabulas, ornamenta honorifica quaeque eorum enuntiare, tum sollemnia festaque eorundem obseruare ut quibus uectigalia sua supputent. Quis ludi magister sine tabula VII idolorum quinquatria tamen frequentabit ? Ipsam primam noui discipuli stipem Mineruae et honori et nomini consecrat (...) Quam Minernalia Mineruae, quam Saturnalia Saturni, quae etiam seruiculis sub tempore Saturnalium celebrari necesse est. Etiam Strenae captandae et Septimontium et Brumae et Carae cognationis honoraria exigenda omnia... ». On rapprochera de la deuxième partie de ce texte la diatribe de Jérôme contre les clercs qui font suivre à leurs enfants le *cursus* de l'éducation profane : « Legant hoc episcopi atque presbyteri qui filios suos saecularibus litteris erudiunt et faciunt comoedias legere et mimorum turpia scripta cantare, de ecclesiasticis forsitan sumptibus eruditos et quod in corbonam pro peccato uirgo uel uidua, uel totam substantiam suam effundens quilibet pauper obtulerat, hoc kalendariam strenam et Saturnalitiam sportulam et Mineruale munus grammaticus et orator aut in sumptus domesticos, aut in templi stipes, aut in sordida scorta conuertit » (*In Ephes.*, III, 6, 4; *PL* 27, c. 540 B-C). Ce texte ne concerne pas directement le maître chrétien, mais il montre bien que le contexte scolaire n'a pas changé encore en ces années 385-390. Dans la lettre 21 à Damase, où il présente pour la première fois l'allégorie de la belle captive, Jérôme s'emporte contre les prêtres qui lisent les ouvrages littéraires païens et « qui commettent volontairement la faute que les enfants sont *obligés* (necessitatis crimen) de commettre » (*Ep.* 21, 13; Éd. J. Labourt, *CUF* 1, p. 94, l. 24-25). Il décrit alors le scandale du faible lorsqu'il entend « retentir, de la voix d'un chrétien, des poèmes qui ont été composés à la louange des idoles » (*Ibid.*, p. 95, l. 1-2). C'est ce même scandale que dénonce Grégoire de Nazianze dans sa lettre 11 à Grégoire de Nysse. Lecteur, ce dernier n'enseignait pas moins la rhétorique, préférant « le nom de rhéteur à celui de chrétien » (*Ep.* 11, 4-8; Éd. P. Gallay, *CUF* 1, pp. 17-18). Voir sur cet épisode, M. AUBINEAU, Introduction du *Traité de la Virginité* de Grégoire de Nysse (*SC.* 119, p. 61 sq.).

98. Pour le IIIe siècle, voir G. BARDY, *L'Église et l'enseignement pendant les trois premiers siècles* in *RSR* 12, 1932, pp. 8 sq.

quence à l'aide de textes scripturaires qui ont été interprétés dans le même sens par Origène [99]. Dans le *Sermon* 312 cité plus haut, Augustin ne parle pas en d'autres termes de la fonction première de Cyprien : elle consistait à absorber lui-même et à répandre le poison de l'erreur religieuse [100]. Jérôme ne dit rien d'autre lorsque, avant d'introduire l'exemple de Cyprien, il déclare que les lettrés convertis « détruisent désormais ce qu'ils avaient prêché ». Le rhéteur est à coup sûr un *adsertor idolatriae.*

Toute la question qui se pose est de savoir si cet abandon de l'enseignement profane a posé à Cyprien un problème analogue à celui qu'ont connu un Marius Victorinus, un Jérôme ou un Augustin. Il faut, pour y voir clair, distinguer les données de nos diverses sources d'information, car certaines peuvent ne présenter qu'une interprétation « moderne » de la situation, plus liée à l'actualité du moment qu'à l'époque où a vécu Cyprien. On ne peut alors supposer que leurs auteurs aient puisé à des sources d'information que nous ne connaîtrions plus. Ainsi en est-il d'Augustin, qui se réfère explicitement à l'*Ad Donatum.* Avant d'en citer deux extraits, il a commencé par en paraphraser le texte [101]. Le passage de l'éloquence du siècle à l'éloquence religieuse est présenté comme celui des ténèbres à la lumière, mais rien n'est dit d'un déchirement quelconque du lettré. Si Augustin décrit si bien l'activité de Cyprien, parce qu'elle a été la sienne [102], il ne fait ici aucune allusion au rôle de l'Écriture, parce qu'il ne se réfère pas ici, comme Jérôme, à la *Vie* de Pontius [103]. Le biographe avait au contraire souligné ce rôle des Écritures dans la découverte de la lumière et de la vraie sagesse [104]. On voit dès lors comment Jérôme a modifié l'information de Pontius : il a ajouté une composante esthétique à cette conversion de l'erreur à la vérité.

Ce faisant, Jérôme entendait répondre aux critiques des païens de toujours à l'égard

99. L'interprétation du *calix aureus Babylon* appliquée à l'éloquence profane (v. *supra*, n. 9, l. 43-44) provient d'Origène. Voir ORIGÈNE, *Sel. in Ieremiam*, 51, 7 (*PG* 13, c. 600 D); *In Ieremiam hom.* 21, 7 (*PG* 13, c. 538 D-539 B, traduite par Jérôme, *Hom.* 2; *PL* 25, c. 603 A-C).

100. Voir texte cité *infra*, n. 101 : « ... tanquam poculo pretioso et bibebat mortiferos et propinabat errores ». Il s'agit toujours du *calix aureus*. De façon peu réaliste Tertullien déclarait que l'élève chrétien pouvait ne pas boire le *uenenum* qu'on lui tendait (*De idololatria*, 10, 6). Augustin revient plus loin sur la relation entre l'enseignement de la littérature profane et le culte des démons : *Sermo* 312, 4 (*PL* 38, c. 1421-2) : « Illi laus, illi gloria qui animam servi sui per fidem iustificando eruit ab impiis et fecit frameam suam, hoc est gladium bis acutum ut per illam linguam stultitia gentium nudata feriretur per quam tecta atque uelata pulchra prudentibus uidebatur atque ut eloquii tam nobilis instrumentum *quo ruinosis doctrinis daemoniorum indigna ornamenta fiebant*, in aedificationem conuerteretur Ecclesiae et ut tantae uocis tuba quae forensium mendaciorum certamina solebat acuere ad prosternendum pretiosis sanctorum mortibus diabolum militantes et in ipso gloriantes deuotos martyres excitaret. Inter quos et ipse Cyprianus cuius pio et sancto non iam *fabulosos fumos euomente*, sed dominica luce radiante accendebantur eloquio moriendo uixit (...). Qui enim in ludo peruersitatis humanae et suam et aliorum linguas docuerat, loqui mendacium ut quod ab aduersario obiceretur astuta fallacia negaretur, iam in alia schola didicerat confitendo deuitare aduersarium... ». Sur les *forensia mendacia*, voir *supra* n. 79. On ne peut non plus interpréter en dehors de leur contexte les formules d'Augustin pour qui Cyprien a été tout à la fois doctor gentium, frustrator idolorum, proditor daemoniorum, lucrator paganorum (*Sermo Denis* 15, 2 in *Miscell. Agostiniana*, I, p. 72, l. 4-5). On ne peut davantage trop urger le sens d'*orator* dans le sermon suivant, qui joue sur l'antithèse célèbre *orator/piscator :* « Sed forsitan dicet aliquis : Etsi ipse (Christus) humiliter natus est, in discipulorum nobilitate iactare se uoluit. Non elegit reges aut senatores aut philosophos aut oratores, immo uero elegit plebeios, pauperes, indoctos, piscatores. Petrus piscator, Cyprianus orator. Nisi fideliter praecederet piscator, non humiliter sequeretur orator » (*Sermo* 197, 2; *PL* 38, c. 1023 B-C). Ailleurs, Augustin note que Cyprien s'est servi de la littérature profane contre les idoles (*Sermo Guelferb.* 26; *ibidem*, p. 531, l. 10-11), ce qui est une allusion au *Quod idola* remarqué de la même manière par Jérôme (*Ep.* 70, 5; Éd. J. Labourt, *CUF* 3, p. 214, l. 10-13).

101. AUGUSTIN, *Sermo* 312, 2 (*PL* 38, c. 1420-1) : « Hoc (Domino) enim deserente, quondam mortua, tenebrosa, deformis, sterilis fluctuabat (anima Cypriani) antequam credidisset in Christum. Quid enim ei pagano proderat eloquentia qua tanquam poculo pretioso et bibebat mortiferos et propinabat errores. Cum autem benignitas et humanitas illuxit Saluatoris nostri Dei (*Tite.* 3, 4) mundauit eum credentem a saecularibus cupiditatibus et fecit uas in honorem utile domi suae, ad omne opus bonum paratum (2 *Tim.* 2, 21). Nec ille tamquam ingratus haec tacuit... » (Suivent les citations de l'*Ad Donatum*. Les lignes ci-dessus sont à rapprocher du début de l'*Ad Donatum*, 3).

102. Selon l'expression très juste de Clarke (*art. laud.*, p. 638).

103. M. Pellegrino a montré qu'il l'utilisait cependant dans son *Sermon* 309 (*Reminiscenze Agostiniane della « Vita et Passio Cypriani »* in *Augustinus Magister*, Congrès augustinien de Paris, 1954, Paris, 1954, I, pp. 205-210.

104. PONTIUS, *Vita et Passio Cypriani*, 2 (*Ibid.*, p. XCI, l. 21-22) : « Postquam *et sacras litteras didicit* et mundi nube discussa in lucem sapientiae spiritalis emersit... »

du style de l'Écriture, mais surtout aux attaques de la loi scolaire de Julien vraisemblablement ravivées par l'usurpation d'Eugène. Avant Julien, beaucoup de rhéteurs et d'intellectuels chrétiens — à commencer par le jeune Jérôme [105] — s'étaient accommodés d'une culture classique où les dieux de la mythologie n'avaient plus qu'une consistance bien relative [106]. Marius Victorinus avait continué à enseigner après sa conversion. Tout au plus peut-on penser qu'il avait désormais consacré plus de temps à Cicéron ou Aristote qu'à Virgile [107], à l'éducation rhétorique de ses élèves qu'au commentaire des poètes [108]. Mais, à la fin du règne de Théodose et dans les années qui suivent sa mort, plusieurs exigences se font jour, en une sorte de tension permanente. Devant les résistances comme devant les offensives païennes [109], il convient de montrer à ceux qui sont les plus sensibles à ces critiques, c'est-à-dire à l'aristocratie, que les chrétiens, tout à la fois, considèrent la littérature profane — philosophes et poètes — comme une maîtresse d'erreur, par son contenu comme par son charme, et qu'il sont eux-mêmes capables de créer une littérature chrétienne. Pour ce faire, les chrétiens entendent ne dédaigner ni les acquis de la science profane — en particulier l'histoire — ni ses méthodes — que ce soit dans les commentaires exégétiques ou dans les genres littéraires comme celui de la *lettre*, ou de l'*Epitaphium* de la *Vie* —. On comprend mieux dès lors pourquoi Jérôme, dans cet *In Ionam* comme dans la plupart de ses œuvres, s'intéresse davantage, en définitive, à la conversion des sénateurs lettrés qu'à celle de l'Empereur.

III. L'ARRIÈRE-PLAN POLITIQUE ET CULTUREL.

Il est en effet surprenant, à première vue, que, décrivant la conversion du *roi* de Ninive, du Nabuchodonosor persécuteur [110], Jérôme ne s'intéresse pas à la conversion des empereurs et n'évoque pas les « édits », qu'à l'instar du roi de Ninive, ils ont promulgués en matière religieuse. La surprise est d'autant plus grande que nous sommes aux lendemains de la mort de Théodose, à un moment où le sort des lois « chrétiennes » était près d'être remis en jeu [111]. Est-ce parce qu'il a failli être la victime de ce pouvoir « chrétien » que Jérôme

105. A son propre témoignage (*In Habacuc*, 3, 14; *PL* 25, c. 1329 D), Jérôme était étudiant à Rome en 363, sans que ni lui ni ses parents n'aient renoncé à un enseignement où l'aspect religieux (re)prenait une plus grande importance. Sur la loi scolaire de Julien et les *élèves*, voir mon art. *Saint Augustin et les persécutions de la deuxième moitié du IVe siècle* in *Mélanges de Science Religieuse* 23, 1966, pp. 183-186.

106. Encore qu'il ne faille pas trop vite juger les choses avec notre mentalité du XXe siècle habituée à un long commerce inoffensif avec les habitants de l'Olympe. Dans le texte de l'*Ep.* 21, 13 cité *supra*, n. 97, Jérôme parle, pour les élèves, d'un « *crimen* necessitatis ».

107. A Magnus, qui est un chrétien, Jérôme fait remarquer qu'il lit beaucoup plus Cicéron et ses commentateurs que l'Écriture et ses exégètes (*Ep.* 70, 2. Éd. J. Labourt, *CUF* 3, p. 209, l. 20 sq.). Cela n'exclut pas le commerce des poètes, mais montre comment un rhéteur — qui se dit choqué par le recours de Jérôme aux lettres profanes — pouvait faire un choix dans son propre enseignement.

108. Voir *supra*, n. le texte de saint Augustin qui distingue explication des poètes et exercices rhétoriques.

109. Encore que chacune pose des problèmes, en particulier de datation, nous connaissons mieux les réponses des chrétiens (*Carmen aduersus Flauianum;* Ps. — CYPRIEN, *Ad senatorem ex christiana religione ad idolorum seruitutem conuersum;* Ps. — PAULIN de Nole, *Carmen* XXXII) que les attaques païennes qui, en dehors de l'administration et des restaurations diverses, ont dû être surtout indirectes et allusives comme en témoigne l'*Histoire Auguste* (voir, *infra*, n. 119). Mais le fait même que les trois « réponses » ci-dessus mentionnées soient en vers montre la sensibilité des chrétiens à ce problème. Le *Contre Symmaque* de Prudence, de 402-404, est à inscrire dans ce contexte.

110. La confusion entre les deux est faite par Origène ou plutôt, tous deux représentent pour lui le Diable. Pour l'identification de Nabuchodonosor avec les empereurs persécuteurs, voir, outre les représentations figurées des Trois hébreux dans la fournaise, la réplique de Libère à Constance II et sa « traduction » par le Chambellan Eusèbe (Ap. THÉODORET de Cyr, *Historia Ecclesiastica*, II, 16, 14-15 (Éd. L. Parmentier, *GCS* 19, p. 133).

111. On le devine dans l'*Oraison funèbre* de Théodose d'Ambroise qui ne défend pas seulement le testament dynastique du défunt, ni son indulgence à l'égard de ses ennemis, mais aussi sa législation contre les idoles (*De obitu Theodosii*, 4; Éd. O. Faller, *CSEL* 73, p. 373, l. 5-15). Voir de même JÉRÔME, *Ep.* 58, 8 (Éd. J. Labourt, *CUF* 3, p. 82, l. 23-25) au sujet du *Panégyrique de Théodose* par Paulin de Nole : « Felix Theodosius qui a tali Christi oratore defenditur! Illustrasti purpuras eius et utilitatem legum futuris saeculis consecrasti ».

s'abstient de le louer [112] ? Le patronage du roi de Ninive sera invoqué par saint Augustin contre les Donatistes, surtout après les lois d'Honorius de 405 [113], et c'est à partir de la même époque environ que Jérôme s'intéresse véritablement à cette conversion des empereurs, dans son *In Isaiam* [114]. Encore n'est-ce pas sans réserve [115] ! A moins qu'il ne dépende ici aussi d'Eusèbe de Césarée [116], on peut penser qu'il exprime en la circonstance un avis personnel. Dans l'*In Ionam*, au contraire, il corrige Origène par Origène, en empruntant à ce dernier une interprétation à laquelle il donnera une large diffusion [117]. Mais la situation a changé depuis Origène. Celui-ci ne pouvait avoir l'idée d'une conversion des empereurs. D'autre part, les adversaires de l'Église se comptaient davantage pour lui parmi les intellectuels de l'École que parmi les hauts dignitaires du Palais ou du Sénat. Jérôme sait par expérience ce qu'a pu être l'influence personnelle d'un Constance ou d'un Valens, mais, en ces années 395-400, il n'ignore pas que le pouvoir véritable et, en tout cas, l'influence sociale la plus grande sont, à Rome, aux mains des sénateurs [118]. C'est l'époque où Stilicon se rapproche du Sénat, où Claudien fait miroiter la perspective d'un retour à la République qui, dès maintenant, restitue aux sénateurs leur gloire et leurs pouvoirs ancestraux. Quoi d'étonnant dès lors si Jérôme, qui sait être lu par les païens eux-mêmes [119],

112. En 395, Jérôme a en effet été l'objet d'un arrêt d'expulsion de la part de Rufin, le préfet du prétoire et « régent » d'Arcadius. Seule la mort du ministre en a empêché l'exécution.

113. AUGUSTIN, *Ep.* 93, 3, 9; *Ep.* 105, 2, 7; *Ep.* 185, 5, 19; *Contra Gaudentium*, 1, 25, 28; 2, 12, 13.

114. JÉRÔME, *In Isaiam* 60, 1-3 (Éd. M. Adriaen, *CC* 73 A, p. 694, l. 92 sq.) : « (Et ambulabunt gentes in lumine tuo et reges in splendore ortus tui) quod cotidie uidemus expleri quando idolatriae errore sublato et persecutionis rabie ad fidem ac tranquillitatem Christi Romani principes transeunt ». De même en *In Isaiam*, 60, 10-12 (*Ibid.*, p. 700, l. 21 sq.) : « Videmus Caesares Romanos Christi iugo colla submittere et aedificare ecclesias expensis publicis et aduersus persecutiones gentium atque insidias haereticorum legum scita pendere ». Le premier texte est cité par Dom Antin (*Essai sur saint Jérôme*, Paris, 1951, p. 14, n. 1) qui n'a pas vu que Jérôme dépendait en partie d'Eusèbe de Césarée pour l'ensemble de ce chapitre. La comparaison est instructive, car elle révèle les sentiments de Jérôme et permet d'évaluer les « progrès » accomplis depuis le temps où Eusèbe écrivait son *Commentaire*. Celui-ci ne mentionne que la présence des empereurs à l'intérieur des églises et l'effet que produit leur crainte sur ceux qui voudraient agir contre l'Église de Dieu (*In Isaiam*, 60, 10-11 ; *PG* 24, c. 493 D-E). Jérôme en revanche fait état d'une double législation contre les païens et contre les hérétiques. Nous sommes en 408 et nous pouvons deviner à quelles mesures Jérôme fait allusion. En ce qui concerne les païens, on notera que Jérôme parle de *protection* contre eux, ce qui vise sans doute les réactions païennes après les destructions de temples. L'allusion aux hérétiques reste vague ici, alors que Jérôme parle souvent de leurs menées et en particulier des persécutions des *empereurs* hérétiques (Constance II, Valens). Quant à l'attitude de Jérôme devant la construction des églises dont il est plusieurs fois question dans les années 405-415, on pourrait y voir une évolution de Jérôme par rapport à ses déclarations de 395 (*Ep.* 58, 7; Éd. J. Labourt, *CUF* 3, p. 81, l. 22 sq. et la note de J. Labourt). Mais Jérôme ne s'adresse pas de part et d'autre aux mêmes personnes.

115. JÉRÔME, *In Isaiam* 60, 14 f. (*Ibid.*, p. 702, l. 38 sq.) : « *Et uenient ad te curui* (...) de his debemus intelligere qui non uoluntate sed necessitate sunt Christiani et *metu offensae regnantium*, timentibus animis inclinantur ». Cette page d'Isaïe reçoit donc, en dehors même de l'interprétation juive ou « judaïsante », une triple interprétation : les empereurs, les intellectuels, la foule. A Milan, Ambroise n'est pas non plus dupe des conversions simulées, comme e montre son *Expos. Psalmi* 118, 20, 49 (Éd. M. Petschenig, *CSEL* 62, p. 469, l. 2 sq.) « Venit quis in Ecclesiam *dum honorem adfectat sub imperatoribus christianis, simulato metu orationem se fingit deferre*. Inclinatur et solo sternitur qui genu mentis non flexerit. Videt illum homo, christianum putat; uidet homo orantem suppliciter et credit, sed Deus audit negantem. »

116. Aucune réserve de ce genre n'existe dans le texte d'Eusèbe imprimé par Montfaucon (*In Isaiam*, 60, 14; *PG* 24, c. 496 B-C). Aucun ajout n'est signalé en cet endroit par R. Devreesse (*L'édition du Commentaire d'Eusèbe de Césarée sur Isaïe. Interpolations et omissions* in *RBibl* 42, 1933, pp. 540-555, et en particulier p. 554).

117. Voir *supra*, pp. 554 sq. sur la substitution des *rois*, qui représentent les intellectuels, au roi de Ninive, qui représentait le Diable. Sur le *Calix aureus* v. n. 99.

118. C'est peut-être pour cette raison que Jérôme suit si souvent la version sénatoriale de l'histoire antique... ou récente. Sur ce dernier point, voir son attitude lors de l'assassinat de Stilicon : É. DEMOUGEOT, *Saint Jérôme, les Oracles sibyllins et Stilicon* in *REA* 54, 1952, pp. 83-92.

119. Nous avons la preuve de ces lectures dans l'usage qu'ont fait de sa correspondance l(es) auteur(s) de l'*Histoire Auguste*. Voir J. STRAUB, *Heidnische Geschichtsapologetik in der christlichen Spätantike*, in *Antiquitas* 4, 1, 1963, pp. 81 sq.; *Senaculum id est mulierum senatus* in *Bonner Historia Augusta Colloquium* 1964-65, Bonn, 1966, pp. 221 sq. et particulièrement pp. 227, 239-240. Voir la mise au point d'A. CHASTAGNOL, *Recherches sur l'Histoire Auguste*, Bonn, 1970, pp. 12-16 et ses propres découvertes, pp. 73-78, 82 sq. On remarquera qu'A. Chastagnol en arrive à la date de 393-398, ce qui correspond, en gros, à l'époque de l'*In Ionam* (396) et que ce sont les ouvrages où Jérôme s'essaie à des genres littéraires profanes (lettre-manifeste, biographie) qui sont tournés en ridicule.

use à leur égard tantôt de bravade, tantôt de séduction et connaît bien leurs aspirations comme leurs défauts [120].

C'est dans cette perspective qu'il faut comprendre l'allusion à Platon au début de cette page. Jérôme ne prétend aucunement faire une citation littérale [121]. Il se réfère à l'un des thèmes à la mode dans les développements des rhéteurs et dans les discussions des philosophes sur le pouvoir impérial. La peinture du prince idéal selon Platon est, par exemple, un des développements favoris de Thémistius, et ce tout au long de sa longue carrière. Il le répète à chacun des empereurs qu'il a approchés : Constance, Jovien, Valens, Gratien, Valentinien, Théodose : le roi idéal est un philosophe, ses vertus sont celles du philosophe. La référence à Platon est incessante et Thémistius cite en particulier le souhait de la *République* [122]. Quant au pouvoir du philosophe, à son rôle auprès de l'empereur, les écrits du sénateur de Constantinople en sont un éloge incessant; il juge les empereurs d'après l'accueil qu'ils font aux philosophes et à la philosophie; il cite à plaisir le rôle de Platon auprès de Dion, d'Aristote auprès d'Alexandre, d'Arius et de Thrasylle auprès d'Auguste et de Tibère, de Musonius auprès de Néron et, pour aller jusqu'au dernier, le sien même auprès du jeune Valentinien II (*Or.* 9) ou du jeune Arcadius (*Or.* 18). On comprend que Grégoire de Nazianze, s'adressant précisément à Thémistius, puisse évoquer le mot de Platon [123]. Car ceux qui vantent le roi philosophe se présentent en philosophes plutôt qu'en orateurs et ils sont tout prêts à faire valoir leurs titres à la royauté. Les rhéteurs et les philosophes ne se contentent plus d'exalter les puissants du jour. Ils se poussent eux-mêmes aux premières places. On sait la fortune de Thémistius. En Occident, Ausone est devenu consul et préfet du prétoire [124]. Au moment où Jérôme écrit, un pas a été franchi, puisque le rhéteur Eugène vient de régner durant deux années. Qu'il ait été chrétien, de nom au moins, n'enlève rien à l'affaire. L' « orateur » est devenu véritablement un « roi » et ceux qui l'ont investi lui ont rappelé les exigences de son ancienne profession. Le *uates* ne pouvait être qu'un restaurateur des dieux.

C'est bien ainsi que Julien avait compris son élévation à l'empire et il est très probable que Jérôme songe à lui quand il déclare passer sous silence aussi bien les « exemples présents » que « ceux du passé [125] ». Il est pourtant possible de deviner à qui Jérôme pense en

120. Sur le témoignage de Jérôme concernant l'aristocratie romaine, voir P. Brown, *Aspects of the Christianization of the Roman Aristocracy* in *JRS* 51, 1961, pp. 2 sq. qui insiste à juste titre sur l'influence féminine et les mariages mixtes. A Milan, Ambroise met en garde contre les mariages mixtes. Voir, outre sa lettre 19, 2, 7 sq., 34 (*PL* 16, 983 sq.), son *Expos. Psalmi*, 118, 20, 48 (Éd. M. Petschenig, *CSEL*, 62, p. 468, l. 21-24) : « Quanti *foris* confessi sunt et *intus* negauerunt (Cf. 2 *Cor.* 7, 5)! Namque uxoris ducendae gratia, quae gentili uiro a christianis parentibus negabatur, simulata ad tempus fide, plerique produntur quod *foris* confessi sunt, *intus* negasse ».

121. Reproche repris par Dom Antin (*Sur Jonas*, p. 24 et p. 99 n. 5) à la suite de P. Courcelle (*Les Lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore*, Paris, 1948, p. 57, n. 3-4). Il suffit de modifier la ponctuation fautive de Vallarsi-Migne comme suit : « Vnde et Plato dicit felices fore respublicas si aut philosophi regnent aut reges philosophentur », ce qu'a fait P. Courcelle dans *La consolation de Philosophie dans la tradition littéraire*, Paris, 1967, p. 60, n. 2. Pour la *formulation* même du texte de Jérôme, on rapprochera sa phrase de celle de Lactance, *Institutiones diuinae*, III, 21, 6 (Éd. S. Brandt, *CSEL*, 19, 1, p. 249, l. 5) : « Idem dixit beatas ciuitates futuras fuisse si aut philosophi regnarent aut reges philosopharentur ». Le contexte est différent, mais, comme nous montrons par ailleurs que Jérôme a en main les *Institutions divines*, il n'est pas impossible que la lecture de Lactance ait réveillé des souvenirs en Jérôme.

122. Thémistius, *Or.* 2 (40 a-b), 3 (46 a-b), 4 (62 a-b) à Constance; *Or.* 8 (104 d, 107 c-d, 119 d-120 b) à Valens; *Or.* 13 (166 b-c) à Gratien; *Or.* 17 (215 b-c) à Théodose...

123. Grégoire de Nazianze, *Ep.* 24, 4 (Éd. P. Gallay, *CUF* 1, p. 32).

124. Ausone (*Gratiarum actio*; Éd. K. Schenkl, *MGH*, *AA*, V, 2, p. 23, l. 10 sq.) n'accepte de comparaison qu'avec Fronton dans son éducation de Marc Aurèle et encore préfère-t-il Gratien à Marc Aurèle. Pour le IVe siècle, P. Courcelle (*op. cit.*, p. 60, n. 2) cite Aurelius Victor (*De Caesaribus* 15, 3, sur Antonin le Pieux); (*Ps.-*) Julius Capitolinus, *Vita Marci Antoniani*, 27, 7; Prudence, *Contre Symmaque*, I, 30. Le dernier texte est particulièrement intéressant par sa date et son contenu, car il concerne, non plus un empereur païen, mais Théodose, et la « sagesse » que celui-ci honore est la sagesse *céleste* : *aetheria sophia* (I, 34). On assiste là à un essai de transformation du thème.

125. En 384, au contraire, lors de la mort de Blesilla, il avait rejeté les exemples du passé pour proposer des cas actuels. Mal lui en prit... Il devait bientôt noircir cette Mélanie dont il chante ici le courage et l'abnégation (*Ep.* 39, 5; Éd. J. Labourt, *CUF* 2, p. 81, l. 25 sq. : « Quid uetera replicem ? *Praesentia exempla* sectare... »).

la circonstance. Les noms de Celse, Porphyre et Julien reviennent plusieurs fois ensemble en ces années 393-398 [126]. Pour le passé, il faut très vraisemblablement y adjoindre le nom de Demetrianus qu'il a trouvé dans les pages de Lactance lues à ce moment [127], nous l'avons vu [128], et qu'il citera dans sa *Lettre* 70 à l'orateur Magnus [129]. Ces mêmes pages de Lactance parlent de deux polémistes païens dont les noms ne sont pas cités [130]. Ce silence explique peut-être en partie que Jérôme déclare ne pas vouloir entrer dans le détail. Mais la même *Lettre* 70 mentionne Apion, et Jérôme précise qu'il était *grammaticus* à Alexandrie [131]. Pour le présent, le problème serait plutôt de savoir si une partie appréciable de l'aristocratie était alors convertie au christianisme [132]. Le seul nom que Jérôme lui-même permette de prononcer ici est celui de Prétextat. Non seulement parce qu'il a décoché à son égard une épigramme méchante au moment de sa mort en 384 [133], mais aussi parce qu'il l'évoque à nouveau explicitement dans son *Contre Jean de Jérusalem*, contemporain de l'*In Ionam* [134]. M. Préaux a montré récemment que cette hostilité était demeurée très vivace chez Jérôme [135]. Or, le cas de Prétextat est topique : cet aristocrate était à la fois un fervent fidèle des dieux, et un lecteur — et un réviseur — attentif des philosophes, des poètes et des prosateurs grecs et latins [136]. Le culte des Muses reprend ici toute sa signification religieuse.

Cependant, Jérôme — par goût, mais aussi par conviction profonde — ne peut être aussi radical. Il expliquera bientôt à Magnus que les lettres profanes sont utiles pour la réfutation des païens. Il ne peut se cacher à lui-même que ces mêmes lettres profanes sont également utiles à des fins protreptiques [137]. Nul doute qu'il n'acquiesce à la formule

En 396, Jérôme est plus prudent, car sa situation est mouvante.

126. Jérôme, *De uiris illustribus*, *Praefatio* (*PL* 23, c. 634); *Ep.* 57, 9 (Éd. J. Labourt, *CUF* 3, p. 67, l. 5-7); *Ep.* 70, 3 (Éd. J. Labourt, *CUF* 3, p. 211, l. 17 sq. et 26 sq.); *In Matthaeum*, I, 2, 16 (*PL* 26, c. 23 B), I, 9, 9 (c. 56 A). Dans le dernier texte, Celse n'est pas mentionné. Jérôme citera encore Julien dans ses *Commentaires*, mais il ne fait pas de doute que les textes soient plus nombreux en ces années 393-398.

127. Lactance, *Institutiones diuinae*, V, 4, 3 sq. (Éd. S. Brandt, *CSEL* 19, 2, p. 142).)

128. Voir, *supra*, p. 557.

129. Jérôme, *Ep.* 70, 3 (Éd. J. Labourt, *CUF* 3, p. 211, l. 11 sq.).

130. Lactance, *Institutiones diuinae*, V, 2 (pp. 403-406) : Hiéroclès (non nommé) et un anonyme.

131. Jérôme, *Ep.* 70, 3 f. (Éd. J. Labourt, *CUF* 3, p. 212, l. 7-8).

132. Prudence, dans son *Contre Symmaque*, I, 566, parle de *sescentae domus* qui se sont converties, tandis qu'une *pars hominum rarissima* (I, 591), moins de trois cents sénateurs (I, 604-607) restent attachés à leurs erreurs. L'exagération, de part et d'autre, est manifeste et on se gardera de donner à *sescenti* un sens précis. P. Brown (*Aspects*, p. 9) insiste sur le fait que cette conversion a commencé dès avant Constance II. En ce qui concerne Jérôme, il faut préciser qu'il pense à la conversion à la vie ascétique autant sinon plus qu'à la conversion à un christianisme plus ou moins sociologique. C'est en ce sens qu'il faut comprendre l'adresse à Pammachius (*Ep.* 66, 6-7). Que la conversion soit réelle ou simplement formelle, on ne pourra pas avancer de chiffres tant qu'on ne possédera pas pour l'ensemble des charges de listes analogues à celles d'A. Chastagnol pour les préfets de Rome (*La préfecture urbaine*, pp. 426, 427, 436, 440, 443).

133. Jérôme, *Ep.* 23, 3 (Éd. J. Labourt, *CUF* 2, p. 9, l. 23 sq.) et *Ep.* 39, 3 (*Ibid.*, p. 76, l. 6 sq.; p. 77, l. 20 sq.).

134. Jérôme, *Contra Iohannem Hierosolymitanum*, 8 (*PL* 23, c. 361 C).

135. J. G. Préaux, *Les quatre vertus païennes et chrétiennes. Apothéose et Ascension*, in *Mélanges M. Renard* Bruxelles, 1970, I, p. 655 sq.

136. Ainsi que l'atteste le *Carmen* de sa femme (*CIL* VI, 1779, v. 8-12. Dessau, *ILS*, 1259) : « Tu namque, quidquid lingua utraque est proditum / Cura soforum, porta quis caeli patet, / Vel quae periti condidere carmina, / Vel quae solutis uocibus sunt edita, / Meliora reddis quam legendo sumpseras ». — Sur le reste de l'épigraphie le concernant, ses sacerdoces multiples, voir A. Chastagnol, *Les Fastes de la Préfecture de Rome au Bas-Empire*, Paris, 1962, pp. 172 sq.

137. Et non simplement polémiques comme on le dit trop souvent sans distinguer les publics. A Pammachius, un moine, Jérôme conseille de couper les cheveux de la belle captive, c'est-à-dire les *ornamenta uerborum* (*Ep.* 66, 8; Éd. J. Labourt, *CUF* 3, p. 175, l. 13-14), mais il est moins radical avec le rhéteur Magnus devant lequel il s'avoue séduit par cette belle captive *propter eloquii uenustatem et membrorum pulchritudinem* (*Ep.* 70, 2; *Ibidem*, p. 210, l. 26-27). Il n'est plus question alors que de faire disparaître ce qu'il y a de *mort* en elle. Dans le catalogue des auteurs qu'il présente alors, Jérôme insiste sans doute sur la connaissance de la philosophie, de l'histoire, mais également sur l'éloquence et la valeur littéraire. A ce Cicéronien (voir, *supra*, n. 107), Jérôme déclare qu'il trouvera chez Lactance *dialogorum Ciceronis epitomen* (*Ep.* 70, 5; *Ibid.*, p. 214, l. 8). Cyprien est remarquable par le *uerborum et sensuum splendor* (*Ibid.*, l. 12. Sur l'opposition habituelle entre *uerba* et *sensus*, v. *supra*, n. 47), Hilaire « a imité les douze livres de Quintilien et *dans leur style* et dans leur nombre » (*Ibid.*, l. 14-15)... Jérôme exhorte même Magnus à « ne pas se laisser égarer par l'opinion erronée que cette façon de faire est permise dans la controverse avec les païens, mais que dans les autres écrits il faut *cacher* tout ce savoir » (*Ep.* 70, 6; *Ibid.*, p. 214, l. 23-25). Si on oppose matériellement ce texte à l'affirmation de Jérôme à Pammachius que nous avons citée n. 43 f. (*Ep.* 48, 4 f., *CUF* 2, p. 118, l. 25-26) on peut dire que Jérôme se contredit. En vérité, c'est prendre les choses avec trop de raideur : Jérôme est plus

de Lucrèce reprise par Lactance [138]. De là une oscillation apparente qui n'est pourtant ni inconstance ni inconséquence [139], mais qui traduit une adaptation de Jérôme à ses divers publics, plus encore que le désir de briller aux yeux de connaisseurs.

De là plusieurs exigences, plus ou moins radicales, dont nous trouvons une bonne application danc cet *In Ionam*. Aux chrétiens qui le lisent, il fait remarquer qu'ils ont autant sinon mieux dans l'Écriture que chez Virgile. Les vers célèbres où Évandre interroge Énée et ses compagnons n'ont-ils pas leur équivalent dans l'interrogatoire du prophète par les membres de l'équipage du navire en perdition ? Et Jérôme de faire remarquer la *breuitas* de l'Écriture [140] ! Voilà de quoi consoler des chrétiens de leur abandon de la littérature profane, de quoi exalter leur sens littéraire au contact d'une Écriture si souvent vilipendée. Car il est certain que ces vers de Virgile étaient célèbres. Paulin de Nole les évoque à deux reprises [141] ! Jérôme était sûr d'éveiller des souvenirs chez les anciens étudiants, mais aussi de les aider à remplacer leurs anciennes lectures. La littérature païenne peut également servir de repoussoir. En un autre passage de cet *In Ionam*, Jérôme s'insurge contre les scandales des amours de Jupiter et il renvoie, pour « cette turpitude des fables », aux *Métamorphoses* d'Ovide et à « toute l'histoire grecque et latine [142] ». L'ancien habitant de Rome connaît les goûts nobiliaires de l'aristocratie, toute récente que soit bien souvent celle-ci [143] ; et de dauber sur un adversaire avec force allusions lettrées qui ont dû réjouir ses correspondants, si elles ont dérouté ses commentateurs. Il y évoque Asinius Pollion et Cornelius [144], le tribun de 67 défendu par Cicéron [145]. L'attaque, qui est du meilleur sel italique, se termine par un trait où Jérôme s'excuse d'avoir cherché à éviter, en laissant

exigeant avec un moine — Pammachius, Paulin — qu'avec un mondain comme Magnus.

138. Lactance, *Institutiones diuinae*, V, 1, 14 (Éd. S. Brandt, *CSEL* 19, 2, p. 401, l. 1-4) : « Circumlinatur modo poculum caelesti melle sapientiae ut possint ab imprudentibus amara remedia sine offensione potari dum inliciens prima dulcedo acerbitatem saporis asperi sub praetexto suauitatis occultat » (suite de ce texte citée, *supra*, n. 38).

139. Je partage ici la critique de Meershoek (*op. cit.*, p. 7 sq.) à l'égard d'Hagendahl (*Latin Fathers and the Classics*, Göteborg, 1958, pp. 309 sq., pp. 319 sq.) selon lequel l'attitude de Jérôme est inconséquente. Sans nier le moins du monde la coquetterie littéraire, réelle et déguisée, de Jérôme, on ne peut pas ne pas tenir compte des destinataires, du contexte, etc. Hagendahl est d'ailleurs plus équilibré ailleurs (pp. 207-208). L'attention au public est d'ailleurs telle que Jérôme restreint ce recours à la littérature profane à cause précisément du *scandale* que peut engendrer l'usage inconsidéré de la part des chrétiens de la sagesse et de l'éloquence profanes ou plutôt païennes. Jérôme rapproche ce problème de celui des idolothytes et du respect des faibles (*Ep.* 21, 13 ; Éd. J. Labourt, *CUF* 1, p. 94, l. 5 sq. ; l. 28 sq.). On ne peut donc se contenter d'opposer l'attitude de la lettre 21 et celle de la lettre 70 comme le fait Hagendahl (*op. cit.*, p. 208). Jérôme s'en prend dans la lettre 21 aux *prêtres* qui risquent de scandaliser les faibles (voir, *supra*, n. 97 f.). On remarquera d'ailleurs que la purification de la captive concerne de part et d'autres les mêmes « membres » : *Ep.* 21, 13 ; *CUF* 1, p. 93, l. 29, p. 94, l. 1 = *Ep.* 70, 2 ; *CUF* 3, p. 210, l. 29, p. 211, l. 1).

140. Jérôme, *In Ionam*, 1, 8 (Éd. P. Antin, p. 68) : « *Indica*, inquiunt (nautae) *nobis cuius causa malum istud sit super nos*, quid operis agas, de qua terra, de quo populo proficiscaris, quo abire festines. Et notanda breuitas quam admirari in Vergilio solebamus : 'Iuuenes, quae causa subegit / Ignotas temptare uias ? Quo tenditis inquit. / Qui genus ? Vnde domo ? pacemne huc fertis an arma ?' (*Aen.* 8, 112-114). » On notera le temps de *solebamus*...

141. Paulin de Nole, *Ep.* 3, 4 (Éd. W. Hartel, *CSEL* 29, p. 16), *Carm.* 16, 18 (*CSEL* 30, p. 68).

142. Jérôme, *In Ionam*, 2, 2 (Éd. P. Antin, p. 79).

143. Jérôme, *In Ionam*, 4, 6 (Éd. P. Antin, p. 109 d.). Allusion relevée à juste titre par P. Brown (*Pelagius and his supporters : aims and environment* in *JThS* 19, 1968, p. 96, n. 4, mais je ne vois pas ce qui lui permet de dire qu'il s'agit ici d'un membre du clergé). Il s'agit là bien entendu d'un héritage très ancien, qui a parfois des aspects comiques (Suétone, *Galba*, 2 f.) et dont tout le monde ne consent pas à être dupe (Suétone, *Vespasien*, 12, 1-2), mais cet héritage reste très vivant puisque Paula descend... d'Agamemnon. Sur l'utilisation polémique de ces généalogies, voir J.-G. Préaux, *art. cit.*, pp. 656-657.

144. *Ibidem*, pp. 109-110.

145. Voir la réponse embarrassée d'A. Piganiol transcrite par dom Antin. En réalité, la solution se trouve chez Jérôme lui-même : dans son *Contra Iohannem*, 12 (*PL* 23, c. 365), il évoque un souvenir de la *Vie de Cicéron* de Cornelius Nepos concernant le *Pro Cornelio*, défense d'un *seditiosus tribunus*. La formule se trouvait-elle chez Cornelius Nepos ? Elle se trouvait assurément chez Cicéron lui-même, comme l'atteste le *fr.* 24 (Ruch) de l'*Hortensius* cité par Lactance (*Inst. diuinae*, VI, 2, 15). Nous avons eu l'occasion de montrer plusieurs fois dans les pages précédentes que Jérôme avait relu à cette époque les *Institutiones diuinae*. Il a pu combiner une information de Cornelius Nepos avec celle de Lactance (corriger la référence de M. Ruch, *L'Hortensius de Cicéron*, Paris, 1958, p. 83, n. 2 par G. Madec, *c.r.* in *REAug.* 1963, pp. 293-4). Il est intéressant de voir ici Jérôme adopter les jugements les plus conservateurs de Catulus.

au ricin son nom barbare de *qiqaion* [146], que les *grammatici* ne prissent le Pirée pour un homme.

Mais ce qu'il ne dit pas clairement ici, c'est que son œuvre exégétique proprement dite tend à rapprocher l'Écriture des goûts littéraires de son époque. De là, les remarques stylistiques dont il parsème son *Commentaire* [147]; de là, aussi, les passages où il récrit le texte sacré, dans une présentation plus alerte ou plus ronflante [148]. A la limite, le lecteur goûtera cette *retractatio*, si l'original (latin) l'a heurté. On ne pouvait en dire autant des *Commentaires* de Donat, ni des *Commentaires* — profanes — de Marius Victorinus, qui se présentent sous une forme beaucoup plus sèche.

Je n'oserais dire cependant que ce travail de Jérôme ait toujours été pleinement conscient. Il s'adapte à ses auditoires parce qu'il partage leurs préoccupations et leurs goûts. On pourrait ajouter qu'il partage également leurs illusions, s'il ne révélait bien plutôt un trait supplémentaire de la mentalité de l'époque et même de l'esprit antique pour une bonne part. Nous avons entendu Pontius regretter que les païens n'aient pas entendu les recommandations de Cyprien à son peuple au moment de la peste de Carthage : ils se seraient — peut-être — convertis aussitôt [149]! Lactance ne doute pas non plus que l'erreur sous toutes ses formes aura vécu dès le moment où les intellectuels seront convaincus de la vérité chrétienne [150]. La même illusion est caressée par Jérôme. Mais c'est nous qui parlons d'illusion! Car, depuis Platon, les esprits antiques sont convaincus de la force contraignante de la parole, sans que les réserves d'Aristote et des Stoïciens aient beaucoup entamé ce bel intellectualisme [151]. Il est vrai que l'ordre social est tel à Rome que la conversion des maîtres entraînera celle de leurs clients et serviteurs [152]. On peut cependant faire crédit à Jérôme en ces années 395-396 d'une estime plus grande pour les conversions intellectuelles que pour les conversions forcées. Nous avons noté plus haut comment la dernière affirmation de la page de Jérôme était plus complexe qu'il ne paraissait au premier abord [153]. Cependant, ce n'est pas faire injure à son auteur que de dire qu'il accorde beaucoup à l'intermédiaire humain, en l'occurrence au maître ou au catéchète. Lactance n'avait-il pas eu la même attitude, lui qui, après avoir refusé toute sagesse humaine [154], mettait cependant son

146. *Ibidem* (pp. 111-112) : « Timuimus grammaticos ne inuenirent licentiam commentandi et uel bestias Indiae uel montes Bœotiae aut istiusmodi quaedam portenta confingerent... »

147. Voir les remarques de Dom ANTIN, *op. laud.*, p. 28 m.; p. 65, n. 1; p. 70, n. 2; p. 73, n. 2... Jérôme souligne l'*elegantia* (*In Ionam*, 1, 10, p. 69, l. 12; 4, 5, p. 108, l. 4), l'*ordo pulcherrimus* (*In Ionam*, 3, 5, p. 96, l. 7 et n. 4). Sur cette expression, voir P. ANTIN, *Ordo dans saint Jérôme*, in *Recueil*, pp. 235-236.

148. JÉRÔME, *In Ionam* 2, 5 a (Éd. P. Antin, p. 83 m.), 2, 8 a (p. 89 d), 2, 8 b (p. 89 f.), 2, 10 (p. 90), 4, 2-3 (p. 105 et n. 2). Il est certain que Jérôme n'a pas compris le *Livre de Jonas* comme nous le comprenons d'ordinaire aujourd'hui. Je ne pense pas pour autant que son débordement de rhétorique soit incontrôlé, ni ne vise qu'à fournir un « livre du maître »).

149. Voir, *supra*, n. 60.

150. Voir, *supra*, p. 557 et n. 56.

151. Il ne peut être question d'entrer ici dans ce problème multiple et complexe. Je voudrais simplement rappeler qu'il faut tenir compte de la chronologie des œuvres et de la durée vécue. L'essentiel de l'œuvre de Jérôme est étranger à la problématique post-pélagienne. On ne peut donc lui demander d'être sans cesse attentif à tous les aspects de la conversion. D'autre part, toute conversion a ses étapes, qui ne se ressemblent pas. A propos de Pélage, P. Brown (*Pelagius and his supporters : Aim and Environment* in *JThS* 19, 1968, p. 106 et n. 3) renvoie à l'*Ad Donatum*, 3 et à Lactance, *Institutionse diuinae*, III, 26, 9 en les opposant à l'attitude de Sénèque (*Ep.* 59, 9 sur la brutalité et la rupture de la conversion. En réalité, Lactance *dépend* ici de Cyprien et tient ailleurs des propos différents. Quant à Sénèque, il est loin d'être unilatéral. Il a chanté sa métamorphose tout en sachant qu'elle n'était pas complète (*Ep.* 6, 1-2), que les imperfections naturelles ne disparaissent jamais (*Ep.* 11, 1 f.). La lettre 50 présente un schéma inverse. Elle montre que la cure dure toute la vie, mais qu'il n'y a pas à désespérer : il suffit de commencer, ensuite tout est facile. Sans doute ne faut-il pas laisser s'aggraver le mal (*Ep.* 59, 9; *Ep.* 50, 5), mais on arrive toujours à redresser un arbre (*Ep.* 50, 6), sinon à le greffer (*Ep.* 112). Nous portons tous en nous de bonnes inclinations, qu'il ne faut pas laisser étouffer (*Ep.* 94, 30-31). On le voit, nous sommes loin d'une position unilatérale. La perspective de Pélage est différente. Elle est antimanichéenne.

152. Voir, par exemple, AUGUSTIN, *Ep.* 58, 1-3 (Éd. Al. Goldbacher, *CSEL* 34, pp. 217-218 au sujet de Pammachius et de son action à l'égard de ses colons donatistes de Numidie.

153. Voir, *supra*, n. 59.

154. LACTANCE, *Institutiones diuinae*, III, 26, 1-13 (Éd. S. Brandt, *CSEL* 19, 2, pp. 259-261). De multiples thèmes se croisent ici, dont celui de l'impuissance des philosophes à convertir les hommes... et eux-mêmes. Sur l'arrière-plan « gnostique » d'un tel texte, voir P. BROWN, *Pelagius*, p. 107 n. 4 et A. WLOSOK, *Laktanz*,

talent au service de la vérité [155] en regrettant que les prosélytes n'aient eu le plus souvent à leur disposition que des hommes ignorants des belles-lettres [156]. Jérôme reprochera à son tour à Lactance d'avoir mieux détruit l'erreur que présenté la vérité [157]. Son œuvre consistera précisément à mettre à la portée des Latins et principalement des latins cultivés, non pas une doctrine élaborée, mais l'*Écriture*.

L'une des seules *Confessions* que Jérôme nous ait laissées sur les premiers temps de sa conversion concerne justement sa pénible lecture de l'Écriture. Dom Antin rapproche précisément du texte de l'*In Ionam* [158] le passage où Jérôme décrit son dégoût devant le *sermo incultus* des prophètes [159]. Ce n'est pas, me semble-t-il, un hasard, dû simplement à l'emploi des mêmes catégories stylistiques, si Jérôme décrit son attitude avec les termes dont Cicéron présente l'attitude de ses contemporains devant les traductions latines des œuvres philosophiques grecques [160]. Jérôme s'est donné pour tâche de faire pour l'Écriture ce que Cicéron avait fait pour la philosophie. Il s'est plus d'une fois rangé derrière la bannière de Cicéron lorsqu'il lui fallait défendre ses traductions ou ses adaptations. C'est à lui qu'il renvoie également lorsqu'il veut faire passer un néologisme, en remarquant que les *portenta uerborum* sont moins fréquents dans les traductions scripturaires que dans les traités philosophiques de l'orateur [161]. Mais, ce qu'il n'a pas pu faire pour le texte sacré lui-même, qu'il respectait trop pour l'amender d'une main profane, Jérôme l'a fait par le biais de ses *Commentaires* où, entre autres tâches, il a cherché à fournir du texte sacré une paraphrase d'une langue moins rocailleuse et d'un style plus coulant. On peut y retrouver l'influence de l'École et de son exercice de *uersio*, on peut y reconnaître un héritage du *targum*, je ne pense pas que l'on puisse éliminer la composante *esthétique* [162]. On comprend dès lors pourquoi des réflexions sur l'attitude des lettrés devant l'Écriture trouvent leur place dans un *Commentaire*.



J'ai essayé d'éclairer cette page de l'*In Ionam*, de préciser sa genèse et ses composantes — Origène, Cyprien, Lactance et peut-être Pontius également —, de peser la valeur des renseignements biographiques qu'elle contient concernant Cyprien, de montrer l'intérêt historique, culturel, sociologique et religieux qu'elle revêt. Elle nous peint autant Jérôme — avec sa culture complexe, ses préoccupations littéraires et pastorales — que son temps. Elle nous montre Jérôme en son temps. Non moins attentif à l'évolution de l'aristocratie

Heidelberg, 1960, pp. 218 sq. Mais il ne faut pas oublier l'intellectualisme gnostique...

155. LACTANCE, *Institutiones diuinae*, V, 4, 7-8 (*Ibidem*, pp. 412-413).

156. *Ibidem*, V, 1, 18 (*Ibidem*, p. 401, l. 15-16, texte cité *supra*, n. 38).

157. JÉRÔME, *Ep*. 58, 10 (Éd. J. Labourt, *CUF* 3, p. 84, l. 5-6) : « Vtinam tam nostra adfirmare potuisset quam facile aliena destruxit! ».

158. P. ANTIN, *Sur Jonas*, p. 101, n. 5.

159. JÉRÔME, *Ep*. 22, 30 (Éd. J. Labourt, *CUF* 1, p. 114, l. 25-27) : « si (...) prophetam legere coepissem, *sermo horrebat incultus...* »

160. CICÉRON, *De finibus*, 1, 3, 8 : « Sed ex eo credo quibusdam usu uenire ut abhorreant a Latinis quod *inciderint in inculta quaedam et horrida* de malis graecis latine scripta deterius...›

161. JÉRÔME, *In Galatas*, 1, 11-12 (*PL* 26, c. 323 B-C) à propos de *reuelatio, reuelare* : « Si itaque hi qui disertos saeculi legere consueuerunt coeperint nobis de nouitate et uilitate sermonis illudere, mittamus eos ad Ciceronis libros qui de quaestionibus philosophiae praenotantur et uideant quanta ibi necessitate compulsus sit tanta uerborum portenta uerborum proferre quae nunquam Latini hominis auris audiuit ». Première d'une série d'affirmations — à la suite de Cicéron — sur la nécessité des néologismes. Certaines ont été étudiées à nouveau par Meershœk (*op. cit.*, pp. 32 sq.) qui me semble minimiser l'attention consciente de Jérôme à la pureté de la langue. Le polémiste a su épingler une phrase de Jovinien et dénoncer de la même façon les *portenta uerborum* de son galimatias (*Adu. Iouiniamum*, I, 2-3; *PL* 23, c. 212 A-C), tout en réclamant le droit, *propter simplices quosque et indoctos quorum in congregatione Ecclesiae maior est numerus*, d'utiliser la langue vulgaire et de dire par ex., *cubiti* au lieu de *cubita* (*In Ezechielem*, 47, 1-5; *PL* 25, c. 470 D).

162. On trouve des préoccupations analogues chez les commentateurs grecs. Voir sur ce point M. HARL, *Y a-t-il une influence du « grec biblique » sur la langue spirituelle des chrétiens?* in *La Bible et les Pères*, Colloque de Strasbourg, 1er-3 octobre 1969, Paris, 1971, pp. 242-262 et en particulier pp. 245 sq.

romaine qu'aux querelles théologiques de l'heure [163]. Ces lendemains de la mort de Théodose donnaient à Jérôme à la fois espoirs et appréhensions [164]. J'espère pouvoir y revenir ailleurs plus en détail. Je voudrais simplement en livrer un indice. Dans l'immédiat, il achèvera de montrer qu'on ne peut pleinement comprendre une œuvre de Jérôme si l'on ne connaît — par ses œuvres contemporaines — ses préoccupations précises du moment, mais il confirmera également la connaissance que possédait Jérôme de l'*Ad Donatum* de Cyprien.

En 397, Jérôme écrit l'*Epitaphium* de Pauline, la femme de son ami d'études Pammachius, sénateur récemment converti. Celui-ci ne reçoit pas un moindre éloge que sa femme. Jérôme note le changement qui s'opère actuellement dans l'Église par rapport au temps de saint Paul : elle compte désormais des sages selon la chair, des puissants et des nobles [165]. Mais Pammachius mérite des encouragements. Jérôme l'invite à la constance dans un mouvement qui rappelle l'*Ad Donatum* : « Ce n'est pas peu de chose pour un homme de noble naissance, pour un homme éloquent *(disertus)*, pour un homme riche, d'éviter dans la rue le cortège habituel aux puissants personnages, de se mêler à la foule, de se frotter aux pauvres, de côtoyer les rustres *(rustici)*, bref, de prince se faire peuple *(de principe uulgum fieri)* [166] ». A part le luxe de la table, les difficultés énumérées par Cyprien sont là [167]. Si l'on ajoute que Pammachius nous a été montré peu auparavant comme ayant quitté la pourpre du sénateur pour la tunique sombre du moine [168], on remarquera que Jérôme y a joint celle de la conversion du style [169]. Un peu plus loin, de fait, Jérôme louera le style de son ami : « Toutes simples, tes lettres fleurent bon les prophètes, elles ont le goût des apôtres. Tu n'affectes pas un style de théâtre et tu n'accumules pas comme les enfants les traits brillants à la fin de tes périodes [170] ». Quel bel exemple du roi de Ninive converti par Jonas ! Quel dommage que ces lettres ne nous soient pas parvenues comme les lettres de Paulin de Nole ! Nous serions peut-être déçus par les flatteries de Jérôme, mais nous pourrions peut-être également voir accompli un idéal que Jérôme a bien des fois vanté... sans parvenir à y atteindre très souvent lui-même. Le pouvait-il en un temps où la langue et le style étaient l'objet d'un culte aussi fanatique ?

TOURS

163. Depuis 393, Jérôme a participé à deux grandes affaires : celle de Jovinien, née à Rome, mais dans laquelle le moine de Bethléem est intervenu à la demande de « saints frères de Rome ». Sa véhémence a été telle qu'elle a causé quelque scandale parmi les chrétiens comme parmi les païens (sur ces derniers, voir A. CHASTAGNOL, *Recherches*, p. 86 sq.). La seconde est celle de l'origénisme palestinien et égyptien qui a réveillé en Jérôme un certain nombre de réflexes anti-ariens. Sur cette deuxième affaire et la part qu'en a assumée Jérôme, voir, outre mon art. *Tertullien contre Origène* cité *supra*, n. 2, mon art. *Sur les insinuations de Jérôme contre Jean de Jérusalem : de l'arianisme à l'origénisme* in *RHE* 65, 1970, pp. 353-374.

164. Rappelons que le *De uiris illustribus* est dédié à Dexter de Barcelone, que Jérôme décrit comme un fervent disciple de Cicéron (*De uiris*, *Praefatio*, *PL* 23, c. 603 B-C), mais qui deviendra Préfet du Prétoire d'Italie en 395. Jérôme n'émet pas la moindre réserve devant le fait que ce haut personnage soit le fils d'un évêque. Jérôme n'est d'ailleurs pas seul à se préoccuper de cette évolution de l'aristocratie. Ambroise évoque le scandale de l'aristocratie devant la conversion de Paulin de Nole : « *tanta* praeditum *eloquentia* migrasse a senatu ! » (*Ep.* 58, 3 (*PL* 16, c. 1179 A) avant de regretter que tous les sénateurs chrétiens ne sachent pas faire preuve du même courage (*Ibid.*, 4, c. 1179 A-B).

165. JÉRÔME, *Ep.* 66, 4 (Éd. J. Labourt, *CUF* 3, p. 170, l. 10-22).

166. *Ibidem*, 6 (p. 172, l. 22-25) : « Non est parum uirum nobilem, uirum disertum, uirum locupletem, potentium in plateis uitare comitatum, miscere turbis, adhaerere pauperibus, rusticis copulari, de principe uulgum fieri ».

167. Voir le texte de Cyprien cité pp. 553-554, colonne de gauche. Il y a plus, en effet, dans le texte de Jérôme cité ci-dessus que le souvenir du texte de saint Paul sur les nobles (*nobilis, princeps)*, les sages *(disertus, copulari rusticis)* et les riches *(locuples, adhaerere pauperibus)*.

168. JÉRÔME, *Ep.* 60, 6 (p. 172, l. 7-10) : « Quis hoc crederet ut consulum pronepos et Furiani germinis decus *inter purpuras senatorum furua tunica pullatus incederet* ut non erubesceret oculos sodalium ut deridentes se ipse rideret ? » Le laticlave remplace ici la pourpre impériale. Il s'agit d'ailleurs d'un fait réel et non d'une métaphore. Ambroise s'emporte contre les sénateurs qui trouvent scandaleux l'attitude de leur collègue chrétien, alors qu'eux-mêmes se rasent la tête et les sourcils en l'honneur d'Isis (*Ep.* 58, 3 f. ; *PL* 16, c. 1179 A-B). Un peu plus loin, Jérôme évoque à nouveau la tunique sombre de Pammachius, mais la lettre d'Ambroise invite à ne pas prendre à la lettre l'affirmation de Jérôme selon laquelle Pammachius aurait été le premier sénateur à se faire moine (JÉRÔME, *Ep.* 66, 13 ; p. 179, l. 8-12). La *mutatio uestis* qu'évoque Ambroise implique en effet cette *conuersio*.

169. Le *uir disertus* se mêle maintenant aux *rustici*.

170. JÉRÔME, *Ep.* 66, 9 (Éd. J. Labourt, *CUF* 3, p. 175, l. 26-29).

JACQUES FONTAINE

VALEURS ANTIQUES ET VALEURS CHRÉTIENNES DANS LA SPIRITUALITÉ DES GRANDS PROPRIÉTAIRES TERRIENS A LA FIN DU IVe SIÈCLE OCCIDENTAL

Parmi les pères latins de la fin du IVe siècle, les trois plus grands sont à peu près sûrement nés dans des villes : Trèves, Stridon, Thagaste; sauf de rares intermèdes, ils y ont vécu : évêques à Milan et Hippone, prêtre à Bethléem. La chose est déjà moins claire pour l'obscure biographie d'Hilaire, si l'on considère sous cet angle particulier le choix de la retraite de Martin à Locotigiacum-Ligugé, ou certaines données personnelles de la longue *confessio* stylisée qui sert de préface au *De Trinitate* [1]. Mais la présence de la campagne, avec toutes les implications spirituelles d'un *secessus in uillam* plus ou moins christianisé, apparaît beaucoup plus considérable chez trois chrétiens poètes du siècle de Gratien et de Théodose : les Gallo-romains Ausone et Paulin, et sans doute aussi l'Hispano-romain Prudence.

C'est l'âge de ce que l'on a pu appeler « les puissances de la terre [2] ». Il nous est devenu sensible à travers des trouvailles archéologiques où s'affirme la restauration ou même la création de villas au IVe siècle : telles Piazza Armerina en Sicile, ou la mosaïque africaine dite « du seigneur Julius »; les somptueuses villas aquitaines de Chiragan et Montmaurin, ou les mosaïques raffinées de la villa de Dueñas en Vieille Castille [3]. Il y a plus : sous des

1. L'hypothèse de l'installation de Martin, à Ligugé, sur un domaine appartenant à la famille d'Hilaire a été formulée dans notre commentaire de la *Vita Martini*, chap. 7, 1 (*SC*, t. 134), Paris, 1968, p. 613 sq. Au-delà de la subtilité de ses harmoniques sallustéennes et lactanciennes, bien mises en valeur dans le commentaire de cette préface donné par J. DOIGNON, *Hilaire de Poitiers avant l'exil...* (Paris, Études Augustiniennes 1971), le début de la préface du *De Trinitate* part d'une méditation sur l'*otium* et l'*opulentia*, et l'inquiétude laissée au cœur de l'homme par un idéal de vie aussi pauvrement terrestre. L'idéal ainsi décrit trouve son *Sitz im Leben* le plus approprié dans l'aristocratie gallo-romaine des grands propriétaires terriens d'Aquitaine, de laquelle tout invite à penser qu'Hilaire de Poitiers était issu. D'autres indices seraient à mettre en valeur en cette préface : la métaphore filée sur la vie des bestiaux à l'engrais, l'analyse du paganisme naturiste et son adoration des « éléments de la terre et du ciel », la critique de l'épicurisme, le thème de la beauté de la nature créée, etc.

2. Mise en place des données d'histoire sociale sur l'aristocratie des grands propriétaires au Bas-Empire dans J. GAGÉ, *Les classes sociales dans l'Empire romain*, nouvelle édition revue, Paris, 1971, 3e partie, chap. 3, sur « Les puissances et les servitudes de la terre », pp. 390 sq., et la bibliographie afférente, pp. 30 sq. et 462 sq. Pour la Gaule, voir en outre le chapitre coloré et documenté de C. JULLIAN, *Histoire de la Gaule*, t. VIII, II, Paris, s. d. (1926), chap. 3, « La société civile », pp. 216 sq., en particulier pp. 130 sq. (Les grands domaines sénatoriaux) et pp. 139 sq. (La toute-puissance des grands porpriétaires); à compléter maintenant par le livre, non moins classique, de K. F. STROHEKER, *Der senatorische Adel im spätantiken Gallien*, réimpr. anast., Darmstadt, 1970, de l'édition de Tübingen, 1948. Pour l'Espagne, partir de la documentation rassemblée dans la plaquette de J. M. BLÁZQUEZ, *Estructura económica y social de Hispania durante la anarquía militar y el Bajo Imperio*, Madrid, 1964; voir aussi A. BALIL, *Aspectos sociales del Bajo Imperio (s. IV-VI), los senadores hispánicos*, dans *Latomus*, t. XXIV, 1965, pp. 886-904, qui souligne la regrettable indigence de la documentation épigraphique pour le IVe siècle, après K. F. STROHEKER, *Spanische Senatoren der spätrömischen und westgothischen Zeit*, dans *Madrider Mitteilungen*, t. IV, 1963, pp. 107 sq.

3. Sur les villas de Gaule romaine, A. GRENIER, *Manuel d'archéologie gallo-romaine*, Deuxième partie, t. II, Paris, 1934, p. 783 sq. (pour celle de Chiragan : p. 1832 sq.);

formes diverses et d'interprétation difficile, le *chrismon* chrétien s'introduit dans le décor de ces villas : ainsi à Fraga sur l'Èbre, ou à Lullingstone dans le Kent, attestant indéniablement une certaine adhésion au christianisme, de la part des maîtres de ces grandes propriétés [4].

Or, dans les campagnes romanisées de l'Occident, cadre de vie et style de vie avaient réagi l'un sur l'autre, au cours d'une longue symbiose de l'homme et de la terre. La méditation poétique et philosophique de la *rusticatio*, sans cesse reprise et approfondie, traverse effectivement les plus hautes œuvres de la création littéraire romaine. De Caton l'Ancien, idéalisé par l'amateur de villas Cicéron, à la profession de foi du poète Maternus dans le *Dialogue des orateurs* de Tacite, elle se charge de toutes les nuances qui mènent de la sagesse pratique la plus terre à terre à la plus haute contemplation religieuse. Virgile, Horace, Sénèque, Pline le Jeune, l'enrichissent de toutes les ressources originales de leur sensibilité et de leur intelligence [5].

Comment donc, chez ces nos trois *mures rustici*, Ausone, Paulin et Prudence, qui sont aussi des *urbani* lettrés, grand dévoreurs de tous les écrivains dont les noms viennent d'être rappelés, la composante chrétienne de la conversion et des lectures bibliques vient-elle interférer avec cette tradition antique ? Dans quelle mesure et comment observons-nous chez eux un refus ou une conversion, un délaissement ou une intégration de toutes ces valeurs antiques de la *uita rustica*, dans un christianisme qui continue souvent d'être vécu en un cadre de vie identique ou analogue ? Quelles similitudes apparaissent entre eux, quelles dissonances aussi, qu'il convient d'ailleurs de nuancer en regardant de plus près des textes aussi connus que la correspondance aigre-douce entre Paulin converti et son vieux maître Ausone ? Tel sera notre propos.

Il laissera donc de côté le problème historique — longtemps simplifié, semble-t-il — du prétendu « retour à la terre » de l'aristocratie romaine au Bas Empire. En fait, il faut distinguer la survie, peut-être accentuée au profit des champs, d'une *alternance* fort ancienne entre ville et campagne, clairement formulée par Ausone en des termes encore inspirés de l'*Eunuque* de Térence [6]; d'autre part des « retraites », profanes ou sacrées, voire aussi

découvertes plus récentes : cf. la revue *Gallia* et ses suppléments, en particulier le 20e : G. Fouet, *La villa gallo-romaine de Montmaurin (Haute-Garonne)*, Paris, 1969. Pour les villas d'Espagne, brève présentation de Blas Taracena, *Arte romano*, dans *Ars Hispaniae*, t. II, Madrid 1947, pp. 76-79, et utile dénombrement de P. de Palol, *Castilla la Vieja entre el imperio romano y el reino visigodo*, Valladolid, 1970, p. 43 sq., dont on verra aussi les publications sur les mosaïques tardives de la villa de Dueñas (près de Palencia), en particulier dans les *Madrider Mitteilungen*, t. VIII, 1967, p. 196 sq. Présentation plus détaillée des villas du haut Èbre, et de la Tarraconaise en général, dans J. M. Blázquez, *Estructura...* (cf. n. préc.), pp. 96-104; et A. Balil, *Aspectos...*(cf. *ib.*), p. 901, n. 5.

4. Sur le chrismon des mosaïques de la villa Fortunatus à Fraga (Prov. de Lérida), cf. P. de Palol, *Arqueologia cristiana de la España romana*, Madrid-Valladolid 1967, pp. 90 et 197; on y joindra la trouvaille d'une pièce de métal à inscription chrétienne dans la grande villa de La Cocosa en Estramadoure (*ib.* p. 140), les restes d'un chrismon sur une brique inscrite d'Aceuchal au Portugal, et peut-être de l'ω d'un autre chrismon sculpté, dans un cryptoportique du Bas-Empire, décoré en *opus sectile*, à Gabia la Grande (pr. de Grenade). Pour l'iconographie chrétienne de villas tardives en Grande-Bretagne, suggestive présentation d'ensemble des découvertes les plus importantes du dernier tiers de siècle par K. S. Painter, *Villas and Christianity in Roman Britain*, dans *The British Museum Quarterly*, t. XXXV. 1-4, 1971, pp. 156-175 (p. 163 sq. sur Lullingstone).

5. Pour l'étude de cette tradition, partir des travaux récents de J. M. André, *Recherches sur l'otium romain* (Annales littéraires de la Faculté des Lettres de Besançon, n° 62), Paris, 1962, et *L'otium dans la vie intellectuelle et morale romaine, des origines à l'époque augustéenne*, thèse de Paris, 1966 (en part. l'important chapitre final sur Horace et Virgile). D'un point de vue plus concrètement économique et social, cf. René Martin, *Recherches sur les agronomes latins et leurs conceptions économiques et sociales*, Paris, 1971 (important chapitre sur Virgile). Ces synthèses ne périment pas les ouvrages de R. Joly, *Le thème philosophique des genres de vie dans l'Antiquité classique*, Bruxelles, 1956, et de A. Grilli, *Il problema della vita contemplativa nel mondo greco-romano*, Milano, 1953, qui s'est intéressé en particulier (p. 283 sq.) au problème de la transition de l'Antiquité au christianisme, mais à peu près exclusivement dans les Pères grecs. Enfin il y a beaucoup à prendre, pour se représenter, à l'arrière-plan de notre enquête, les traits originaux de la spiritualité païenne tardive, dans la thèse complémentaire de H.-I. Marrou, *ΜΟΥΣΙΚΟΣ ΑΝΗΡ*, *Étude sur les scènes de la vie intellectuelle figurant sur les monuments funéraires romains*, Grenoble, 1937, en particulier dans les cent pages d' « interprétation » qui terminent l'ouvrage.

6. L'alternance de la vie romaine classique entre les *negotia* urbains et les *otia* campagnards s'est sans doute poursuivie

laïques mais consacrées, de hauts fonctionnaires *emeriti*, retirés sur l'un de leurs domaines [7]. On n'abordera pas non plus le problème de sociologie religieuse posé par le rôle des grands propriétaires convertis dans la conversion des populations des campagnes : celui des puissants amis et protecteurs de Martin missionnaire, et de l' « alignement » des croyances villageoises sur les nouvelles croyances du *dominus uillae* [8]. Pas davantage le problème artistique de la naissance d'une iconographie chrétienne, voire peut-être d'abord crypto-chrétienne, dans ce que les archéologues paléochrétiens appellent à présent « l'art des grands latifondiaires [9] ».

Notre propos est de tenter de saisir, au niveau de la réflexion exprimée sur les valeurs de vie, le débat à la fois littéraire et existentiel entre les deux fidélités, antique et chrétienne, de ces grands propriétaires convertis, ou plutôt en état de conversion continuée. Entre le train du monde et le *propositum* de la vie ascétique, une telle enquête permettra de nuancer la notion de conversion, trop longtemps réduite, à travers la stylisation exemplaire de la conversion ascétique de Paulin par Martin et Sulpice-Sévère, à une alternative radicale suivie d'une métamorphose brutale. Le peu que nous savons de la biographie de Paulin lui-même, et de son cadre et son style de vie à Nole, invitera, d'ailleurs, à se tenir en garde contre de telles simplifications hagiographiques.

Moins qu'à exposer une découverte, la présente réflexion visera à mettre en valeur les convergences qu'ont fait apparaître à nos yeux des enquêtes respectivement menées, au cours de ces dernières années, sur la spiritualité gallo-romaine, l'ascétisme martinien et son apôtre Sulpice Sévère, la création poétique de Prudence, l'apparition du monachisme en Aquitaine [10]. Une parenté suggestive nous est en effet apparue entre des textes le plus souvent opposés les uns aux autres par la critique, en tant qu'ils refléteraient des attitudes spirituelles incompatibles; ou étudiés trop séparément les uns des autres, alors que la chronologie, les genres littéraires, et surtout le cadre de vie de leurs auteurs, non moins

au IVe siècle, à proportion même du fait que les villes restaurées et fortifiées demeuraient le centre du pouvoir et des affaires. On a trop longtemps « rétrojeté » anachroniquement sur cette époque la « vie de château » médiévale — à commencer par C. Jullian lui-même dans les pages citées *sup.* (n. 2) . Tel n'est pas l'avis d'A. Chastagnol, qui se propose de revenir bientôt sur cette importante question. Outre le texte explicite d'Ausone (*opusc.* 3, 1, De herediolo : cité *inf.* n. 16), on peut invoquer le témoignage autobiographique de Sulpice Sévère; même après sa conversion, il se dit curieusement « Tolosae positus », à un moment de sa vie où il doit passer le plus clair de son temps dans son domaine de Primuliacum : cf. mon comm. de l'*ep.* 3, 3 *ad. loc.*, dans *SC*, t. 135, Paris, 1969, p. 1279. Pour la descendance monastique de cette alternance entre vie active et vie contemplative, cf. J. Leclercq, *Études sur le vocabulaire monastique du Moyen Age* (= *Studia Anselmiana*, t. 48, 1961), p. 111.

7. Outre les cas d'Ausone et de Sulpice, de Paulin et de nombre de ses correspondants (comme Aper et Amanda : cf. *inf.* n. 45 sq.), voir, au début du ve siècle, la très curieuse inscription célébrant la fondation et la fortification d'un domaine appelé Theopolis, par Dardanus, « préfet honoraire des Gaules », sur un haut plateau intérieur des Basses-Alpes : *CIL* XII, 1524, et le commentaire prudent d'H. I. Marrou, *Un lieu dit « Cité de Dieu »*, dans *Augustinus Magister*, t. I, Paris, 1954, pp. 101-110. Plus généralement : E. Griffe, *Sancti et conversi au temps de Paulin de Nole et de Salvien*, dans *La Gaule chrétienne à l'époque romaine*, t. III, Paris, 1965, p. 128 sq.

8. Sur ce problème, partir de la *note gallo-romaine* 97 de C. Jullian, *Les relations de saint Martin*, dans *REA*, t. XXV, 1923, p. 49 sq., et du chapitre d'E. Griffe sur *L'évangélisation des campagnes, les paroisses rurales* (*op. cit.* n. préc.), pp. 260-298, qui insiste justement sur une double action des grands propriétaires : comme bienfaiteurs des paroisses situées dans des agglomérations voisines, et comme fondateurs d'oratoires dans leurs propres *uillae* (les futures *ecclesiae propriae* du haut Moyen-Age).

9. Cette formule, naguère lancée par A. Grabar dans les *Cahiers Archéologiques*, a connu un grand succès, en particulier parmi les archéologues espagnols : cf. le rapport d'ouverture de P. de Palol au Congrès international d'archéologie chrétienne de Barcelone, en octobre 1969. Il correspond à un fait d'interprétation difficile : la coexistence, dans les mosaïques souvent raffinées et fastueuses des villas du Bas-Empire, de thèmes clairement chrétiens (chrismon) et de thèmes païens dont on peut se demander si les propriétaires convertis ne donnaient pas une « interpretatio christiana», et une sorte d'exégèse crypto-chrétienne (Orphée, Bellérophon...). Cf. les discussions suggestives des archéologues anglais sur les faits observés dans les découvertes de Grande-Bretagne, dans les notes de l'étude de K. S. Painter (citée *sup.* n. 4).

10. Cf. nos travaux sur *L'Antiquité chrétienne (des origines au VIe siècle)*, dans *Histoire spirituelle de la France*, t. I, Paris, 1964, pp. 9-41; *Vie de saint Martin* de Sulpice Sévère, éd. et comm. (*SC*, t. 133-135), Paris, 1967-1969 (et les travaux préparatoires cités au t. I, p. 13 sq.); articles sur Prudence dans *Mél. J. Bayet*, 1964; *Orpheus*, t. XI, 1964; *Mél. K. Büchner*, 1970; *Mél. M. Durry* 1970; rapport sur *L'ascétisme chrétien dans la littérature gallo-romaine d'Hilaire à Cassien* (colloque de l'Accademia dei Lincei sur *La Gallia romana*, mai 1971, sous presse).

que la proximité géographique des lieux où ils ont été composés, invitent à les examiner en parallèle.

Ausone, Paulin, Prudence sont en effet les trois poètes majeurs de l'Occident latin dans le dernier tiers du IVe siècle. Tous trois ont leurs racines familiales dans cette aire circumpyrénéenne qui manifeste, dans les bassins de la Garonne et de l'Èbre, une remarquable vitalité intellectuelle et religieuse à cette époque [11]. Tous trois me semblent avoir été marqués à leur manière par ce qu'on peut appeler symboliquement le style de vie du « seigneur Julius »; et cela jusque dans les modalités et l'expression de leur vie intérieure, sinon toujours et exclusivement de leur vie chrétienne. Il y a là une composante peut-être mineure, mais importante, de leur spiritualité respective, aussi bien que de l'expression littéraire et poétique de celle-ci. Dans cette perspective, nous envisagerons ici certains aspects consonants de quelques textes, au confluent de l'histoire de la culture et de l'histoire sociale, de l'histoire de la spiritualité chrétienne, plus particulièrement ascétique et monastique, enfin des problèmes de méthode posés par l'étude de ces textes littéraires, au sens où ils relèvent — pour le meilleur et pour le pire— de la *schöne Literatur*. Le changement rapide des conditions politiques, sociales, doctrinales, de l'évangélisation des campagnes d'Occident en cette fin du IVe siècle, nous engage à suivre un plan chronologique. Il permettra de laisser à chaque personnalité l'autonomie de son expression, sans nous interdire pour autant quelques rapprochements « anachroniques » mais éclairants. Tant il est vrai, par exemple, que le style de vie de l'*Auitacum* de Sidoine Apollinaire, un demi-siècle plus tard, aide à se représenter plus concrètement celui des villas de Paulin et même d'Ausone.

*

Même si deux tantes d'Ausone ont de grandes chances d'avoir déjà vécu dans l'état de virginité consacrée [12], on ne peut dire qu'en parcourant l'ensemble de son œuvre poétique, on retire l'impression d'une poésie chrétienne au sens où l'on peut appliquer ce mot au dessein poétique explicite de Paulin et Prudence. Doit-on considérer, avec son dernier exégète, qu'Ausone est un « semi-chrétien », dans l'âme duquel les croyances antiques et chrétiennes se seraient juxtaposées dans une sorte de coexistence pacifique ? Il est intéressant

11. Pour la Gaule du sud-ouest, partir des exposés et références bibliographiques de N. K. CHADWICK, *Poetry and letters in early christian Gaul*, London, 1955; R. ÉTIENNE, *Bordeaux antique*, Bordeaux, 1962; et toutes les notices sur les écrivains aquitains dans P. M. DUVAL, *La Gaule jusqu'au milieu du Ve siècle* (refonte d'A. MOLINIER, *Les sources de l'histoire de France*, t. I, 1901), t. I, II, Paris, 1971. Pour l'Espagne, consulter d'abord E. CUEVAS et U. DOMINGUEZ DEL VAL, *Patrología española*, app. à la trad. esp. de la *Patrología* de B. Altaner, Madrid, 1956, et JOSÉ MADOZ, *Literatura latinocristiana*, dans G. DIAZ PLAJA, *Historia general de las literaturas hispánicas*, t. I, Barcelona, s. d. (1949), pp. 85-112. C'est sur l'Èbre la génération de Pacien de Barcelone, de Prudence de Calagurris, et des Pères du premier concile (antipriscillianiste) de Saragosse (380). Mais on tiendra surtout compte des échanges attestés par les voyages, pour ainsi dire symétriques, de l'hérésiarque espagnol Priscillien en Aquitaine et du « converti » Paulin de Nole (et de sa femme espagnole), en Espagne; non moins que de l'énigmatique personnalité de l'adversaire de Jérôme, ce Vigilantius Calagurritanus qui, selon la notice que lui a consacrée Gennade, *uir. ill.* 36, « natione Gallus, Hispaniae Barcelonensis parochiae ecclesiam tenuit ». Exemple d'un Aquitain prêtre à Barcelone, comme Paulin qui fut ordonné dans cette ville.

12. Après avoir pris position en faveur d'une telle interprétation des vers qu'Ausone leur a consacrés dans ses *Parentalia*, où il parle de leur « deuotae uirginitatis amor », dans mon étude citée *sup.* (n. 10 : dernier titre), j'ai eu connaissance des conclusions analogues de C. RIGGI, *Il cristianesimo di Ausonio*, dans *Salesianum*, t. XXX, 1968, pp. 642-695, aux pp. 680 sq. de son étude. On trouvera dans cet article une juste esquisse du « semi-christianisme » d'Ausone, également fidèle à la foi ancienne et adhérent sincère, mais réservé, à la foi nouvelle, sans qu'on doive considérer cette singulière dualité comme une duplicité. La référence à cet article bien documenté nous dispense de revenir sur la longue bibliographie du sujet, qui a longtemps posé le problème en termes d'alternative simplifiée. Bibliog. ausonienne : cf. les ouvrages cités *sup.* (n. préc.) et en particulier P. M. DUVAL, notice 256, p. 603 sq.; prosopographie (avec bibliog. arrêtée à 1948) dans K. STROHEKER, *Der senatorische Adel...* notice 51, p. 150.

de reconsidérer dans la perspective particulière de notre enquête la question ainsi posée. Dans le cadre du *genus uitae* qui est celui du propriétaire terrien, il faut tenter de saisir, à travers son œuvre, les affinités à la fois antiques et chrétiennes des valeurs morales et spirituelles liées à ce style de vie, et conditionnées par lui. Considéré sous cet angle, Ausone apparaît aussi comme une *anima rustica naturaliter christiana* : son âme de propriétaire terrien demeure fidèle aux valeurs du naturalisme antique, surtout virgilien et horatien — selon le penchant même de sa culture poétique —, mais il concilie cette fidélité avec une adhésion familiale, officielle et, de sa part, réservée, au monothéisme chrétien et au contenu de sa profession de foi. Une telle conciliation invite à percevoir chez lui une ouverture possible de toutes les valeurs antiques, impliquées par le *secessus in uillam*, à une signification chrétienne qui les réoriente et les intègre sans les abolir.

Les valeurs antiques fondamentales de la « vie rustique » apparaissent dans le court poème où Ausone, de retour sur un « petit domaine ancestral », salue cet *herediolum* dans une effusion lyrique d'une fraîcheur charmante. Dans l'invocation initiale aux *maiorum regna meorum* s'exprime comme un orgueil virgilien de la terre familiale : celle où Ausone pousse ses racines personnelles, où il se sent davantage lui-même parce qu'il y est plus près de sa lignée; celle où le maître de la terre se retrouve plus maître de soi-même et de son destin. Ce lieu privilégié, qui lui permet de mieux exercer la maîtrise de soi, l'invite à un dialogue lucide et raisonné entre l'esprit et les biens matériels : « J'estime juste de régler mon patrimoine sur mon esprit, et non pas mon esprit sur mon patrimoine... La mesure des richesses matérielles est celle qu'on leur fixe dans son esprit [13] ». Le lieu même de l'*auaritia* terrienne devient ainsi la libre carrière d'une lutte intérieure contre la cupidité et la démesure; d'une *exercitatio animi*, dans l'expression de laquelle on retrouve l'écho direct de l'ascèse horatienne : « et mihi res, non me rebus subiungere conor [14] ». L'alternance même entre la ville et les champs, que souligne l'un des derniers distiques du poème, n'est pas à interpréter simplement comme la maxime d'un hédonisme judicieux, en contradiction avec les critiques d'Horace et de Sénèque contre les voyageurs qui « changent de cieux et non point d'âme [15] ». Cette profession de « vie mixte », par-delà des vers fort analogues de l'*Eunuque* de Térence, peut se prévaloir de principes aristotéliciens [16]. Mais elle peut aussi s'insérer dans le débat chrétien sur la vie active et la vie contemplative, sur l'alternance entre retraite solitaire et présence aux hommes dont, bien après le « modèle » martinien, Grégoire le Grand montrera l'alternance exemplaire dans la vie même du Christ [17].

13. *Opusc.* 3, 1, 11 et 16 (on citera ici l'éd. Peiper, Teubner 1886) : « Ex animo rem stare aequum puto, non animum ex re./... Ille opibus modus est, quem statuas animo ».

14. Hor. *ep.* 1, 1, 18, justement rapproché par Peiper. On se rappelle aussi la définition du « fundus Sabinus », tel qu'Horace l'avait rêvé, en *sat.* 2, 6, 1 : « modus agri non ita magnus »; et la règle universelle du « modus in rebus », *ib.* 1, 1, 106. La même valeur reparaît curieusement au cœur même de l'ascèse martinienne, sous le terme voisin de « temperamentum », à propos de sa « juste mesure dans l'abstinence et les jeûnes » : cf. *Vita Martini* 26, 1, et notre comm. dans *SC*, t. 135, p. 1083 : faut-il y voir une notation discrètement antipriscillianiste et, comme telle, apologétique? Il nous importe seulement qu'elle continue d'exalter la même valeur de vie, antique et horatienne, clairement exprimée dans la poésie d'Ausone.

15. Hor. *ep.* 1, 11, 27 : « caelum, non animum mutant qui trans mare currunt »; chez Sénèque, *epist. ad Lucilium* 24, 26; 28, 4; 55, 8; 104, 20 : commentaire et références complémentaires dans J. M. André, *Recherches...* (*sup.* n. 5), pp. 57 sq. Le vers d'Horace demeurait proverbial en cette fin du IVe siècle : Jérôme le cite en 376 au pape Damase, dans son *ep.* 17, 1, pour lui confier les déceptions de son arrivée au désert de Chalcis...

16. Avson. *opusc.* 3, 1, 31 : « Et quotiens mutare locum fastidia cogunt, / transeo et alternis rure uel urbe fruor », que Peiper rapprochait déjà de Ter. *Eun.* 971 : « Ex meo propinquo rure hoc capio commodi : / neque agri neque urbis odium me umquam percipit. / Vbi satias coepit fieri, commuto locum ». Par les deux sources ménandriennes de la pièce, on remonte aux origines hellénistiques de ce style de vie alterné; pour l'arrière-plan philosophique de la synthèse aristotélicienne entre vie théorétique et vie pratique, cf. R. Joly, *op. cit.* (*sup.* n. 5), et J. M. André, *L'otium* (*sup. ib.*), p. 150 et n. 4; et, du même auteur, ses *Recherches*, p. 35, où est cité le texte caractéristique de Sen. *tranq.* 17, 3 : « miscenda tamen ista et alternanda sunt, solitudo et frequentia ».

17. Au temps de Grégoire et d'Isidore, la problématique sera celle du choix entre le recueillement d'un *otium* contemplatif dans les monastères suburbains ou ruraux,

Les valeurs antiques du retour à soi dans la retraite champêtre se trouvent plus clairement explicitées dans un billet d'invitation aux champs qu'Ausone avait adressé à Paulin antérieurement à sa conversion ascétique [18]. Cette *retractatio* des billets d'invitation horatiens invite d'abord Paulin, à la manière d'Horace, à s'arracher aux désagréments du tohu-bohu bordelais : « Tout ce qui peut heurter un naturel paisible nous contraint de quitter les murs de la cité [19] ». Cette thérapeutique toute négative n'est que la condition préalable d'une libération pleine de promesses. Car il s'agit de « regagner les doux loisirs d'un domaine écarté, et l'agrément de bagatelles sérieuses : un domaine où l'on peut disposer de son temps, où l'on est maître de ne rien faire, ou de faire ce que l'on voudra [20] ». Désinvolture souriante à la manière de La Fontaine ? Il y va bien plutôt de l'autarcie du sage, retrouvant avec la disponibilité extérieure les chemins d'un exercice intérieur de sa liberté. Les harmoniques bucoliques des *otia* virgiliens y joignent les suggestions discrètes d'un retour à l'âge d'or, à cette vie plus proche de la nature et des dieux où le poète Maternus voyait, sous la plume de Tacite, la suprême récompense d'un pareil *secessus* [21]. Il ne faut donc pas se laisser détourner du caractère sérieux de ces allusions par l'aimable bavardage sur le *farniente*, ni pas l'oxymoron sur les *seriae nugae*. Derrière une évidente allusion au plaisir d'écrire de petits vers, et d'en faire assaut avec Paulin (les vers suivants de cette invitation y font plus explicitement référence), une telle alliance de mots rappelle la notion grecque de *spoudaiogeloion*, en suggérant que les plaisirs de la vie campagnarde n'en excluent point les plus graves préoccupations d'un *mousikos anèr*. C'est donc un programme de spiritualité antique que, par le jeu d'allusions apparemment distraites, Ausone propose à Paulin en une telle invitation.

Solitude à plusieurs, au cœur d'une petite société choisie, vouée à toutes les ressources d'un *otium* doublement *negotiosum*, fidèle en cela à la plus ancienne tradition romaine [22]. L'action y est bien la sœur du rêve : le triple exercice, agréablement varié, des travaux champêtres, du bâtiment et de la chasse (ou la pêche) y alterne avec l'exercice plus intellectuel

et l'obéissance à un appel aux ordres cléricaux dans le *negotium* pastoral : cf. p. ex. sur ce point notre article *Isidore de Séville*, in *DSpi*, fasc. L-LI, 1971, c. 2109 sq. Mais l'alternance entre ville et campagne apparaît de manière originale dans le rythme de vie de Martin évêque et moine, et sa « navette » entre Marmoutier et Tours, succédant à celle, bien probable, entre Ligugé et Poitiers : l'accent étant mis sur la vie ascétique de prière et de lectures dans les ascétères ruraux, sur la vie active de célébrations et de prédications dans les évêchés et les basiliques urbaines. Le double cadre de vie antique subsiste, avec un contenu nouveau des *negotia* et des *otia* : cf. *sup.* n. 6, *s. f.*

18. Cette « inuitatio ad Paulum », pièce 6 du livre des *Epîtres* d'Ausone, presse Paulin de rejoindre Ausone dans le domaine où il vient de se rendre après avoir célébré les fêtes de Pâques en ville. Les souvenirs d'Horace, et même de Perse, y sont relativement nombreux, comme l'a déjà repéré Peiper. Le modèle du genre de ces billets d'invitation familière était évidemment la courte *Épître* 1, 5 d'Horace à Torquatus.

19. AVSON. *opusc.* 18, 6, 19 s. : « Nam populi coetus et compita sordida rixis / fastidientes cernimus... »; 29 s. : « Haec et quae possunt placidos offendere mores / cogunt relinqui moenia »; entre temps, on retrouve la description d'un Bordeaux stylisé, où chariots, chiens et cochons rappellent les embarras horatiens de Rome (HOR. *ep.* 2, 2, 74), sans qu'on doive en conclure à l'insincérité de cette confidence.

20. AVSON. *ib.* 30 s. : « Dulcia secreti ut repetantur otia ruris / nugis amoena seriis, / tempora disponas ubi tu tua iusque tuum sit / ut nil agas uel quod uoles ». La définition du contenu de l'*otium*, en ce dernier vers, correspond exactement à ce « congé », à ce « droit d'aller et de venir librement », à cet « état moral de sécurité et d'aimable nonchalance » qui définit le sens premier du mot, selon J. M. ANDRÉ, *Recherches...*, p. 17 sq. et 22.

21. Le singulier *rus*, rare chez Virgile, rappelle d'autant plus, dans ce contexte de méditation morale, les emplois horatiens, que l'alliance *dulcia otia* trouve son équivalent le plus approché dans HOR. *epod.* 1, 8, « otium... dulce ». Mais le pluriel s'inscrit à la suite des « otia dia » de LVCR. 5, 1387, des « latis otia fundis » de VERG. *georg.* 2, 468, des « mollia otia » d'OV. *metam.* 1, 100 : les trois exemples dans le cadre d'une évocation directe ou indirecte de l'âge d'or. On y joindra l'éloge des vertus du *secretum* au sein de la nature, par Maternus, dans TAC. *dial.* 12, 1, lorsque « secedit animus in loca pura atque innocentia fruiturque sedibus sacris »; le tout précédant de peu (*ib.* 12, 3) un éloge de l'âge d'or.

22. Telle qu'elle apparaît dans l'important texte latin archaïque, qui est aussi le plus ancien à nous exprimer la conception romaine de l'*otium*, le fragment de l'*Iphigénie* d'Ennius conservé par GELL. *noct. att.* 19, 10, 12 : l'alliance *otium otiosum* y suppose l'existence d'un « otium negotiosum » que le fragment définit avec précision. Sur les diverses conceptions romaines du contenu honorable et profitable à donner à l'*otium*, cf. les travaux de J. M. ANDRÉ (*L'otium*, pour la période des origines à Virgile : *Recherches*, pour Sénèque).

de la lecture et de la composition littéraires, les *recitationes* en miniature, les concours de poésie renouvelés des chants amœbées. Entre Pline et Sidoine, le style de vie d'Ausone en ses *uillae* s'inscrit ainsi dans une longue tradition, qui nous permet de suppléer aux silences de ses poèmes sur de telles formes concrètes de l'*otium rusticum* [23]. Des confidences poétiques de Sidoine, on retiendra particulièrement une indication humoristique sur l'utilisation des bibliothèques profane et chrétienne dans la villa d'un de ses amis : on y trouvait « près du siège des dames des livres d'inspiration religieuse », mais des « ouvrages d'éloquence sur les banquettes des messieurs [24] ». Entre Ausone et ses pieuses tantes — qui pouvaient trouver dans les villas familiales le cadre propice à un *otium* de *uirgines deuotae* (le mot même est d'Ausone) —, nul doute que la répartition des lectures ait pu être fort analogue.

Un tel style de vie était encore bien éloigné d'une règle de vie monastique; et même dans une famille devenue chrétienne, la paix du cœur et le sens de la mesure, la pureté des mœurs et l'attention aux besoins de la domesticité paraissaient à Ausone, comme à bon nombre de ses contemporains, des garanties suffisantes pour s'assurer la vie éternelle. De tels accommodements avec le Ciel, nous avons un bon témoignage dans la fin d'une prière longtemps attribuée à Paulin de Nole, mais qui, en fait, pourrait bien être l'œuvre du propre petit-fils d'Ausone, Paulin de Pella [25] : « Qu'il y ait là une joyeuse maisonnée / pour s'y ébattre en de franches lippées : / un esclave bien nourri, un compagnon fidèle, un serviteur tout luisant d'embonpoint, / une épouse attentive, et les enfants de cette épouse aimée. / Tels sont les biens que Dieu accorde à une conduite irréprochable, telle est la conduite qui s'assure / une vie éternelle pour les siècles futurs [26] ». Pour ce christianisme confortable et sans problèmes, la droiture d'une vie temporelle vécue en plénitude, et sans renoncements excessifs, paraît donner, dans ses prémices mêmes, la meilleure assurance sur la vie future.

Certes, le grand-père de Paulin de Pella est loin d'exclure de ses occupations journalières le souci de la prière quotidienne, solennisée par la visite à un édifice sacré. Il paraît au moins discutable de voir, dans le petit recueil de poèmes de l'*Ephemeris*, le reflet d'un programme de vie proposé par Ausone à son impérial élève le futur empereur Gratien [27]. Mais le fait est que ces poèmes n'excluent pas l'accomplissement extérieur, et pour ainsi dire semi-liturgique, des devoirs religieux d'une prière matinale en forme, pour laquelle le maître invite à ce « qu'on ouvre le sanctuaire [28] ». Ils n'excluent pas non plus, conformément à

23. La continuité des cadres politiques et sociaux, mais aussi des genres de vie, de l'aristocratie sénatoriale dans la Gaule romaine, telle qu'elle a été justement analysée, en particulier aux IVe et Ve siècles, dans l'étude de K. F. Stroheker (citée *sup.* n. 2), invite à compléter les indications concrètes d'Ausone et Paulin par celles de Sidoine, sans grand risque d'erreur. Cf. en particulier la vie à *Auitacum* selon les poèmes 17 et 18, et les lettres 2, 2; 2, 9; 4, 21; 8,6. Sur la manie de bâtir dans l'aristocratie romaine au Bas-Empire, cf. SYMM. *ep.* 2, 60, 2, qui confesse son propre « morbum fabricatoris ».

24. C'était au *Prusianum* de Tonantius Ferreolus, sur les bords du Gardon, évoqué par SID. *epist.* 2, 9, 4 : « huc libri adfatim in promptu... sic tamen quod, qui inter matronarum cathedras codices erant, stilus his religiosus inueniebatur, qui uero per subsellia patrumfamilias, hi cothurno Latiaris eloquii nobilitabantur ».

25. Cette prière « Omnipotens genitor rerum... », figurant comme *carm.* 4 parmi les œuvres de Paulin de Nole, a été restituée de manière convaincante à Paulin de Pella par P. COURCELLE, *Un nouveau poème de P. de P.*, dans *VChr*, t. I, 1947, pp. 101-113, article commodément repris dans la 3e éd. de son *Histoire littéraire des grandes invasions germaniques*, Paris, 1964, app. IV, *Une prière de jeunesse de P. de P.*, pp. 293-302; on y trouvera un juste commentaire de cette prière « d'un homme du monde, épris d'un déisme teinté de christianisme ».

26. C'est la conclusion de ce court poème (v. 15 à 19) : « Adsit laeta domus epulisque adludat inemptis / uerna satur fidusque comes nitidusque minister / morigera et coniunx caraque ex coniuge nati. / Moribus haec castis tribuit Deus, hi sibi mores / perpetuam spondent uentura in saecula uitam ».

27. Cette hypothèse de Riggi, dans son étude sur le christianisme d'Ausone (citée sup. n. 12 : 2e partie, sur « le semi-christianisme d'Ausone à la cour de Trèves ») paraît bien peu vraisemblable si l'on pense aux vers adressés au cuisinier, qui suivent une invitation aux amis, et précèdent un poème au sténographe et les restes d'un poème sur les rêves... Il semble préférable de s'en tenir à la datation de Peiper : ce dernier place la composition de l'*Ephemeris* à Bordeaux avant 364, et il y remarque l'absence de toute allusion à la cour ou à la vie de cour : on peut aller plus loin, et souligner la grande familiarité du ton, elle aussi peu favorable à une « institution des enfants » à l'usage d'un jeune empereur.

28. Il serait séduisant de voir dans le « pateat sacrarium » de la seconde pièce du recueil *(Parecbasis)* une allusion

la « seconde religiosité » déjà présente dans les œuvres de Cicéron, la pratique d'un culte tout intérieur, par lequel on offre à la divinité, sans horaires fixes, l'hommage d'une prière secrète. Ausone le dit expressément, en ce même poème de son *Ephemeris* consacré à célébrer la prière matinale : « renfermant dans nos cœurs un culte *éternel*, nous *ne cessons* de rendre à Dieu des honneurs sans tache, ... avec une révérence *ininterrompue* [29] ». Or, une telle insistance sur la continuité de l'hommage intérieur n'est pas seulement conforme à l'idée la plus haute que la tradition hellénistique-romaine se soit faite de la prière. Elle se trouve accordée à la tradition chrétienne qui, des préceptes évangéliques pauliniens, aboutit à un idéal monastique, contemporain d'Ausone en Occident, celui de l'*oratio perpetua* [30]. A un idéal aussi élevé, Ausone associe encore une répugnance certaine pour une vie religieuse trop précisément scandée par les cérémonies liturgiques, sans doute parce qu'elle lui paraît gênante pour la spiritualité épurée et libre d'un sage. La synthèse monastique consistera à concilier les deux exigences, et à transformer l'*Ephemeris* en *Cathemerinon* : la prière quotidienne en prières de toutes les heures du jour, scandant le temps quotidien et les temps saisonniers.

Au-delà de cette intention intérieure et de ces actes religieux, est-il possible de saisir, dans le contenu conceptuel de la foi d'Ausone, une inflexion par laquelle se marque cette orientation naturiste qui nous est apparue dans son attachement aux *dulcia otia*? Le dernier exégète de la religion d'Ausone opposait « sa religiosité agraire » à « la religiosité mystique et rhétorique d'un Nonnius [31] ». Est-il possible de justifier clairement une telle affirmation ? Comme à travers un miroir, de telles harmoniques nous apparaissent dans la réponse poétique par laquelle Paulin justifia, auprès de son vieux maître, les motifs profonds de sa conversion à la vie ascétique. Il y invite d'abord Ausone à adorer avec lui le Dieu suprême de la nature, le maître de la foudre, « qui du ciel prodigue aux semailles les soleils et les pluies ». Il reprend ainsi, quasiment à la lettre, un vers des *Géorgiques* où Virgile s'adressait non pas même à la providence jovienne, mais aux dieux et aux déesses qui, comme le dit un vers voisin, « ont à cœur de protéger les champs [32] ». Sans doute faut-il bien se placer dans une perspective apologétique, pour comprendre le sens et la valeur de ce « credo du paysan » en hexamètres. Mais une telle litanie ne nous invite que davantage à considérer que cette théologie « naturiste » cherchait à entrer dans des raisons théologiques familières à Ausone. Virgile, universel interprète pour les hommes de ce temps, n'est pas seul en cause ici; mais bien, également, l'expérience personnelle de deux correspondants qui sont l'un et l'autre des propriétaires terriens. Comme tels, ils ne pouvaient lire et réciter Virgile ainsi que de simples citadins l'eussent fait.

Paulin continue d'ailleurs de catéchiser Ausone, dans la suite du poème, par une christologie parfois plus géorgique que paulinienne. L'universelle présence de la seconde personne

à ce que l'on appellera au début du VIe siècle les « oratoria uillaria », donc à la chapelle de l'un des domaines d'Ausone (cf. E. GRIFFE. *loc. cit.*, *sup.* n. 8, pp. 194 sq.). Mais rien n'autorise à dépasser sur ce point le niveau d'une conjecture séduisante,

29. AVSON. *uersus paschales*, 3-5 (*opusc.* 3, 2) : « At nos aeternum cohibentes pectore cultum / intemeratorum uim continuamus honorum : / annua cura sacris, iugis reuerentia nobis ». La solennité de la déclaration garde quelques reflets du portrait de la vierge Camille dans VERG. *Aen.* 11, 584 s. : « aeternum telorum et uirginitatis amorem intemerata colit ».

30. Des préceptes de Jésus (*Lc* 18, 1) et Paul (1 *Thess.* 5, 17) à l' « oratio perpetua » de Martin et d'Antoine : *Vita Martini* 26, 3, et le comm. *ad loc.*, *SC*, t. 135, pp. 1081 sq. et 1091 sq.

31. Formule elliptique de Riggi, dans la conclusion de son *art. cit.* (*sup.* n. 12). L'antithèse est sans doute un peu forcée entre un paganisme purement littéraire, décoratif, cérébral, et une religion paysanne, liturgique, pour ainsi dire horatienne (dans le style de l'*Ode* à la fontaine Bandusie). En dépit de l'apparition d'un druide de Bayeux dans la généalogie de la famille, les témoignages concrets sur une relation personnelle d'Ausone avec les cultes rustiques restent à trouver — au contraire de ce qu'on verra chez Prudence sur la destruction des dieux termes, et la cessation des cultes naturistes des campagnes : cf. *inf.* n. 86.

32. AVSON. *opusc.* 18, 31, 122 (= P. NOL. *ep.* 10) : « quique satis caelo soles largitur et imbres »; reprise à peine modifiée de VERG. *georg.* 1, 23 : « quique satis caelo largum demittis imbres », invocation adressée (*ib.* 21) aux « di deaeque omnes studium quibus arua tueri ».

de la Trinité s'y trouve exprimée, en effet, en des termes qui rappellent la pénétration divine de l'univers, dans la quatrième *Géorgique*. Ce Dieu suprême est celui « qui tout entier partout, sur tout, en toutes choses / gouverne tout par son Christ, infus en toute réalité [33] ». Cette « infusion » universelle d'un principe divin rappelle à la lettre la théologie exposée par Virgile à propos de l'âme divine des abeilles. Elle utilise un concept familier à la tradition stoïcienne, mais ne fait pas moins appel, en la personne concrète du correspondant, à une certaine expérience de la « nature divine », en recourant à des suggestions imagées inverses du « panenthéisme » de certaines formules pauliniennes [34]. De telles formulations poétiques ne retirent rien à l'orthodoxie de la *confessio fidei* que l'on trouve aussi bien en cette pièce, sous la plume de Paulin, que dans la prière en vers de l'*Ephemeris* sous la plume d'Ausone. Plus que d'une théologie au sens propre, elles relèvent de la religiosité et de la spiritualité, c'est-à-dire, pour être explicite, d'une certaine manière personnelle de vivre sa propre relation à Dieu. En ce domaine précis, toute expérience vécue — comme l'est celle de la grande nature pour ces propriétaires de villas — infléchit aussi bien la sensibilité religieuse que les modes d'expression imagés et poétiques, même traditionnels, qui en sont, en l'occurrence, indissociables.

Qu'on parte d'Ausone pour aller à Paulin, ou qu'on remonte, comme nous venons de le faire, de Paulin à Ausone, on constate donc sur ce point comme sur bien d'autres, une secrète intelligence, d'ordre culturel et poétique, entre les deux correspondants. Elle s'avère plus considérable que ne le laisseraient d'abord penser les dures attaques mutuelles dispersées dans cette fameuse « correspondance de rupture ». Les valeurs de vie chères à Ausone, chrétien modéré et terrien attaché à ses terroirs, ont été, et demeurent en grande partie, partagées par son cher Paulin. Les valeurs philosophiques, morales et religieuses inhérentes à la vie de retraite en font le lieu d'une ascèse que la recherche d'une vie plus totalement donnée à Dieu ne saurait récuser. De même, l'adoration intérieure d'un Dieu suprême de la nature terrible ou harmonieuse est directement intégrable à une théologie, et surtout à une spiritualité, plus spécifiquement et exclusivement chrétiennes. Le malentendu le plus grave entre les deux hommes tourne autour du *modus in rebus* horatien : Ausone reproche à Paulin « trop de religion, un excès de zèle dans le culte divin [35] ». Cet excès déséquilibre évidemment de manière fatale l'harmonieux style de vie des villas, jusqu'à le renier totalement dans les gestes spectaculaires de Paulin et Thérasia vendant tous leurs domaines. Mais sur ce point même, la correspondance de Paulin de Nole requiert d'être relue de très près, dans les conseils qu'elle donne à des latifondiaires demeurés sur leurs terres, aussi bien que, parfois, pour ce qu'elle nous révèle des aspects ruraux de la vie à Nole.

*

33. *Ib.* (suite), 123 sq. : « qui super omne quod est uel in omni totus ubique / omnibus infusus rebus regit omnia Christus, / qui mentes tenet atque mouet, qui tempora nostra / et loca disponit... » P. Fabre, *Saint Paulin de Nole et l'amitié chrétienne*, Paris, 1949, p. 64, cite et traduit ce passage, mais se contente de le déclarer vaguement « si plein de noble poésie ». Ch. Witke, *Numen litterarum*, Leiden Köln, 1971, qui a par ailleurs d'excellentes remarques sur d'autres parties de ce poème (pp. 44-66), ne s'est pas préoccupé de ces vers.

34. Tandis que le mouvement de l'universelle pénétration en la divinité rappelle celui du dieu présent dans les abeilles, en *georg.* 4, 221 sq. : « deum namque ire per omnis / terrasque tractusque maris caelumque profundum », l'image du mot *infusus* rappelle la révélation d'Anchise dans *Aen.* 6, 726 sq. : « (caelum ac terras camposque liquentis...) spiritus intus alit, totamque *infusa* per artus / mens agitat molem et magno se corpore miscet ». Image inverse, dans le célèbre verset de l'*Épître aux Colossiens* 1, 17 : « ipse est ante omnes, et omnia in ipso constant ».

35. Riggi, dans son *art. cit.* (*sup.* n. 12) applique à Ausone, vis-à-vis du christianisme ascétique et monastique, ce jugement très « antique » des ennemis de Priscillien contre son adepte bordelaise Euchrotia, tel que le rapporte le panégyriste gallo-romain de Théodose, Pacatus : cf. Paneg. 12, 39, 2, « exprobrabatur... nimia religio et diligentius culta diuinitas ».

Le geste spectaculaire par lequel s'est traduite la conversion de Paulin et Thérasia à la vie ascétique a entraîné, de leur vivant même, une simplification exemplaire de leur biographie. A en croire Sulpice Sévère, Martin « proposait comme l'exemple le plus éminent de notre époque celui de Paulin... : Paulin qui, s'étant débarrassé de biens immenses pour suivre le Christ, avait été presque le seul, en notre temps, à pratiquer complètement les préceptes de l'Évangile [36] ». De là à ne plus voir dans cette conversion de Paulin que le reniement du style de vie des propriétaires terriens, soudainement traduit par l'abandon matériel de ses terres, le pas était facile à franchir. En fait, un certain nombre de textes de Paulin, postérieurs, comme la quasi-totalité de son œuvre conservée, à ses « débuts dans la vie monastique » en 393, nous montrent non pas un reniement, mais une curieuse intégration chrétienne de la *rusticatio*. Les valeurs chrétiennes de la *vita nuova* ascétique n'y contredisent pas aux valeurs antiques de la retraite champêtre, et du style de vie des propriétaires terriens. Mais les inflexions sémantiques d'un certain vocabulaire traditionnel y manifestent, entre les deux ordres de valeurs, plus que des compatibilités : des convergences possibles. Au-delà des expériences intérieures et des faits extérieurs qui semblent faire de l'année 393 une irrémédiable coupure dans la biographie de Paulin, un examen plus attentif de ce que nous en savons, avant et après cette date, invite à la considérer aussi sous les espèces moins brutalement dramatiques d'une « conversion continuée », bien plus conforme à la réalité psychologique et spirituelle.

C'est en effet après la mort de Gratien en 383 que Paulin, rentrant dans la vie privée, retourne s'installer en Aquitaine sur ce qu'Ausone appelle avec admiration et nostalgie les *ueteris Paulini regna* [37]. Son mariage avec la riche espagnole Thérasia, elle aussi dotée de vastes domaines, puis son baptême en 389, n'empêchent point que, dans les dix années qui séparent son retour en Aquitaine de la vente de ses biens, puis de son installation à Nole en 395, il n'ait fait sur ses domaines la longue expérience de tous les degrés d'une vie chrétienne de plus en plus exigeante. Parti du style de vie traditionnel à la manière d'Ausone, il aboutit aux contraintes méthodiques d'un style de vie ascétique et clérical, déjà bien proche d'une vie entièrement régulière — mais encore sans code précis — à la manière de Martin à Marmoutier et de Sulpice Sévère à Primuliacum. Mais cette décennie n'en est pas moins à envisager comme une période expérimentale d'ascétisme familial et rural. Il est donc normal qu'on en trouve le reflet dans les lettres de direction adressées ultérieurement par Paulin à un ménage converti, mais demeuré sur ses terres, comme celui d'Aper et Amanda. Il est même vraisemblable qu'après sa conversion, lors de ce séjour en Espagne où il fut ordonné prêtre à Barcelone, et pour ainsi dire entre l'Aquitaine et Nole, Paulin et Thérasia ont continué de vivre sur des domaines appartenant à Thérasia, en attendant d'en avoir terminé la liquidation. A Ausone, qui l'accusait de s'être barbarement isolé dans les déserts pyrénéens, du côté de Bilbilis, de Calagurris ou d'Ilerda (énumération romantique qui montre bien la représentation romanesque qu'Ausone se faisait de la géographie hispanique! [38]), Paulin répond : « Je suis pareillement fidèle à mes vœux, mais maintenant encore, j'habite un riant séjour, et les bords séduisants d'un plantureux

36. Svlp. Sev. *Vita Martini* 25, 4 : « praestantissimumque nobis praesentium temporum inlustris uiri Paulini, cuius supra fecimus mentionem, exemplum ingerebat, qui, summis opibus abiectis Christum secutus, solus paene his temporibus euangelica praecepta complesset » : cf. comm. *ad loc.*, dans *SC*, t. 135, p. 1058 sq.

37. Avson. *opusc.* 18, 27, 116. Je suis l' « esquisse historique de la vie de Paulin » qui forme le chapitre liminaire de la thèse de P. Fabre citée *sup.* (n. 33). Son absence d'Aquitaine n'avait sans doute guère duré plus de cinq ans (378-383) : cf. *ib.* p. 22. Il est à présumer que son gouvernement de la Campanie l'éloigna d'autant moins de la campagne que sa famille possédait très vraisemblablement des terres (*ib.* p. 18 et n. 3) à Nole, et sûrement à Fundi.

38. Avson. *opusc.* 18, 29, 57 sq. : « Bilbilis aut haerens scopulis Calagorris habebit... » (énumération reprise dans la réponse de P. Nol. *carm.* 10, 223 sq.). Énumération plus traditionnelle que géographiquement précise, note Ch. Witke, *op. cit* (*sup.* n. 33), p. 57, après les remarques analogues de R. Étienne, *Ausone et l'Espagne*, dans les *Mélanges Carcopino*, Paris (1966), p. 319 sq.

rivage [39] ». On pense à une villa catalane, comme celle de Tossa de Mar, ou, près de Tarragone, la villa, peut-être impériale, de Centcelles [40].

Allons plus loin. Les traits qui caractérisent, auprès du tombeau de saint Félix, le *Nolanum* de Paulin et la vie qu'il y mène, rappellent par plus d'un trait les *Paulini regna.* Cicéron l'eût appelé un *suburbanum*, assez loin des murs de la cité. Paulin y a trouvé un excellent prétexte pour laisser libre cours à cette « maladie de la pierre » qui, jusqu'en plein ve siècle, demeurera l'une des grandes passions des propriétaires terriens [41]. La communauté de serviteurs, de disciples et d'amis, qui y gravitent autour du *dominus episcopus* et de la *domina*, n'est point sans rappeler la société choisie, patriarcale, amicale, qui égayait la « vie de villa » dans l'Aquitaine contemporaine. Les plaisanteries à Sévère sur l'*hortulus*, sur les messagers et leurs bévues, la peinture de la vie paysanne dans les miracles de saint Félix, tout cela montre que l'atmosphère du *Nolanum* demeurait très rurale, et fidèle au climat de la vie de relations dans les villas du temps.

Une telle continuité concrète explique aisément l'importance capitale que Paulin, dans sa correspondance, continue de donner aux valeurs de la vie de retraite à la campagne. Dans sa propre conversion d'abord. La maturation décisive de cette conversion s'est opérée, de son aveu explicite, dans le cadre d'un domaine retiré. Confidence et exhortation se trouvent en effet intimement mêlées dans cette lettre à Sulpice Sévère, lui aussi en cours de « conversion » martinienne dans son domaine aquitain : « Quand j'eus enfin décidé de prendre mon repos loin des calomnies et des déplacements à l'étranger, alors, libéré des affaires publiques et de l'agitation du forum, je me consacrai, dans le calme plaisant de retraites familières, aux loisirs champêtres et aux offices religieux, et peu à peu mon esprit, soustrait à l'agitation du siècle, familiarisé avec les préceptes célestes, inclina à lutter pour mépriser le monde et accompagner le Christ, par un cheminement pour ainsi dire voisin de mon genre de vie actuel [42] ». La vie de retraite aux champs est donc une méthode spirituelle, susceptible de mener à l'ascétisme monastique *(uia huic proposito finitima)*. Elle procède par les étapes d'un *secessus* qui libère l'âme pour la mener à une *tranquillitas* de couleur sénéquisante, parmi le *ruris otium*. La nouveauté est celle de la dernière étape. L'*otium negotiosum* du *dominus uillae* s'y associe à l'*ecclesiae cultus ;* les exercices de piété liturgiques, à la fois ecclésiaux et personnels, tendent à informer toute la vie selon un *propositum* unique [43].

39. P. Nol. *carm.* 10, 182 sq. : « fides uoti par est, sed amoena colenti / nunc etiam et blanda posito locupletis in acta / litoris... » Le pluriel substantivé *amoena* évoque directement, comme la majorité des emplois traditionnels de cet adjectif, les beautés de la nature champêtre : les « loca amoena », sur la tradition littéraire desquels cf. E. R. Curtius, *La littérature européenne et le Moyen Age latin* (tr. fr.) chap. 10, Paris, 1956, pp. 240 sq. (« Le paysage idéal : le lieu de plaisance »). Pour une valeur très voisine de celle du texte de Paulin, cf. la lettre d'Horace à son intendant, *epist.* 1, 14, 19 sq. : « nam quae deserta et inhospita tesqua (= « loca quaedam agrestia », selon Varron. *ling.* 7, 10) / credis, *amoena* uocat mecum qui sentit... »; on y note le même emploi (rare) de l'adjectif substantivé au neutre pluriel. Noter aussi la transparence de *locuples* à la richesse foncière, justement éclairée par Cic. *rep.* 2, 9, 16 : « tum erat res in pecore et locorum possessionibus, ex quo pecuniosi et locupletes uocabantur ». Le contexte de topographie champêtre conserve bien ici au mot cette transparence étymologique. Dans un tel contexte, on peut se demander s'il ne plane pas aussi certaine équivoque poétique ingénieuse sur la valeur de *colenti*, surtout si l'on se rappelle qu'il s'agit de répondre à l'accusation de vivre sauvagement dans un désert.

40. Nombreuses et riches villas romaines en Catalogne : cf. énumérations de P. de Palol et A. Blásquez (citées *sup.* n. 3). Sur la villa de Tossa de Mar, cf. l'étude d'A. del Castillo dans *Ampurias*, t. I, 1939, p. 186 s. Sur celle de Centcelles, H. Schlunk et T. Hauschild, *Informe preliminar sobre los trabajos realizados en Centcelles* (Exc. arqueológicos en España 18), Madrid, 1963. Rapprocher Avien. *Ora maritima*, 520 : « Et Barcilonam, amoenas sedes ditium »

41. Sur la situation du tombeau de saint Félix, « à un kilomètre environ » des portes de Nole, et les nombreuses constructions de Paulin autour du tombeau, cf. P. Fabre (*op. cit. : sup.* n. 33), pp. 38-39.

42. P. Nol. *epist.* 5, 4, s. f. (la correspondance de Paulin sera citée dans l'éd. Hartel, *CSEL*, t. XXIX) : « postea denique ut a calumniis et peregrinationibus requiem capere uisus sum, nec rebus publicis occupatus et a fori strepitu remotus ruris otium et ecclesiae cultum placita in secretis domesticis tranquillitate celebraui, ut paulatim subducto a saecularibus turbis animo praeceptisque caelestibus accommodato procliuius ad contemptum mundi comitatumque Christi quasi de finitima huic proposito uia dimicauerim ».

43. On peut en effet concevoir sous diverses formes, qui ne s'excluent pas, cet acheminement vers le monachisme à travers les exercices de piété dans le cadre d'une retraite

Mais même le *contemptus mundi* n'y demeure point sans racines antiques [44].

Un tel usage de la retraite et de la vie aux champs n'est point le seul fait de Paulin et de Sévère. Tel est le cas de son ami Aper, qui a bien des chances d'avoir été aussi un grand propriétaire aquitain : « Étant, comme tu l'écris, rarement citadin, tu t'es épris de la retraite champêtre qui t'est familière, sans préférer pour autant l'oisiveté à l'activité ni te soustraire au service de l'Église, mais en évitant une agitation ecclésiastique qui, pour lors, rivalise presque avec les désordres du forum, et en fuyant des synodes agités... [45] » Ce texte, datant des environs de l'année 399, fait-il allusion à l'affaire priscillianiste et à ses séquelles à travers les conciles de Milan, Nîmes et Turin [46] ? L'essentiel est ici, pour nous, dans la réflexion sur un *secessus in uilla* qui permet de servir l'Église autant et mieux que l'agitation du siècle : ainsi se trouve transposée dans un registre chrétien la réflexion de Sénèque sur le service de l'humanité par le *sapiens otiosus* [47].

Peut-être postérieure de quelques années, une autre lettre à Aper permet de mieux voir comment la *rusticatio* elle-même, entendue au sens premier de l'exploitation agricole des terres du domaine, peut s'intégrer au *propositum* ascétique. Cette lettre s'ouvre sur une réflexion touchant les vraies richesses foncières : les *praedia spiritalia*, fidèles aux conseils évangéliques sur les biens impérissables [48]. Paulin combine alors un verset de la *Sagesse*

champêtre : prières et liturgies dans le *sacrarium* du domaine (cf. *sup.* n. 28); participation assidue aux « offices » dans l'église paroissiale du village ou de la ville voisine (Ausone lui-même semble avoir déjà connu cette venue « du château à la paroisse », avant la lettre, à en croire la curieuse notation qu'on lit à la fin de la description de sa vie aux champs, dans son *epist.* 25 — justement adressée à Paulin —, v. 93 sq. : « tum prata uirentia, tum nemus umbris / mobilibus *celebrique frequens ecclesia uico*,... »); enfin lectures, prières, voire peut-être chant d'hymnes et de psaumes « in uilla », en continuité avec la « vie de bibliothèque », mais déjà spirituellement orientée, du *mousikos anèr* : pour ce dernier ensemble d'activités, cf. les témoignages de Sidoine (*sup.* n. 23-24), et la manière dont nous nous représentons le cadre et le style de vie de Prudence, *inf.* p. 587 sq.

44. La tradition ascétique de la philosophie stoïcienne se résume bien dans l'apostrophe d'Évandre, le roi pauvre, à Énée, en *Aen.* 8, 364 : « aude, hospes, contemnere opes... »; le sage d'Horace est seul libre parce qu'il sait, *sat.* 2, 7, 85 sq., « contemnere honores fortis »; Sénèque commente ce nécessaire mépris des richesses à partir du vers de Virgile : cf. Sen. *epist.* 18, 10. Sur l'exercice du détachement, et ses affinités avec l'ascèse chrétienne, dans la philosophie de Sénèque, cf. p. ex. A. de Bovis, *La sagesse de Sénèque*, Paris, 1948, chap. 2. Sur les connotations très anciennement négatives de *mundus* en latin chrétien, cf. l'étude récente de A. P. Orban, *Les dénominations du monde chez les premiers auteurs chrétiens*, Nijmegen, 1970, p. 217 sq.

45. P. Nol. *epist.* 38 « uenerabili ac dilectissimo fratri Apro », 10 : « rarus, ut scribis, urbium frequentator, familiare secretum taciti ruris adamasti, non otium negotio praeferens neque te ecclesiasticae utilitati subtrahens, sed iam paene forensibus turbis aemulos ecclesiarum tumultus et concilia inquieta declinans ». Sur la difficile identification d'Aper, cf. P. Fabre, *op. cit.* (*sup.* n. 33), et *Essai sur la chronologie de l'œuvre de saint Paulin de Nole*, Paris, 1948, p. 75. La lettre serait des environs de 399-402, et plus vraisemblablement de 401 (cf. *ib.*). Qu'Aper ait été aquitain (« comme on l'admet généralement, sans aucune preuve il est vrai », écrivait prudemment P. Fabre, *Saint Paulin...*, p. 190), j'en verrais un indice possible dans l'existence d'un correspondant homonyme de Sidoine (*ep.* 4, 21 et 5, 14 lui sont adressées) à peine un demi-siècle plus tard : cf. la courte notice prosopographique n° 19, p. 145, que lui consacre l'appendice de K. F. Stroheker, *Der senatorische Adel...*, cité *sup.* n. 2.

46. Sur ces « contrecoups du priscillianisme », qui ont particulièrement affecté l'Aquitaine et le milieu de ses propriétaires terriens entre 380 et 400, cf. la *Chronique* de Sulpice Sévère, 2, 47 à la fin, et l'esquisse des faits par E. Griffe, *La Gaule chrétienne à l'époque romaine*, t. I, 2e éd., Paris, 1964, pp. 316-329. Pour la propagande priscillianiste en Aquitaine, noter que Priscillien et ses acolytes, rejetés par l'évêque de Bordeaux, ont poursuivi leur apostolat à partir du domaine d'Euchrotia : *ib.* 2, 48, 2, « a Burdigala per Delfinum repulsi, tamen in agro Euchrotiae aliquantisper morati, infecere nonnullos suis erroribus ». Sulpice, alors retiré à Primuliacum, est un témoin direct. Les « forensibus turbis » entre les églises feraient-ils allusion aux conciles houleux de Milan (390), Nîmes (396), Turin (398 ?) Il reste, en tout cas, que cette vocation ascétique fondée, au moins en partie, sur une certaine répugnance envers les déchirements théologiques et les débats peu charitables de l'Église séculière, ressemble assez à l'ascétisme anticlérical de Sulpice Sévère.

47. L'évolution de Sénèque vers une sagesse épurée et détachée, qui se résout en une sorte d'individualisme contemplatif, ne l'empêche pas de souligner que l'*otium* des sages d'antan a servi davantage l'humanité : cf. *De otio*, 4, 2, « Huic maiori rei publicae et in otio deseruire possumus »; et 6, 5, « inuenerunt quemadmodum plus quies illorum hominibus prodesset ». J. M. André conclut son étude sur *Otium, retraite et conversion à la sagesse chez Sénèque* (dans ses *Recherches*, pp. 27-81) : « pour Sénèque, au terme de la quête, la dévotion à la sagesse et à l'humanité s'inscrit dans une eschatologie »; on est là bien proche de la décision d'Aper, celle de servir plutôt, — si nous recourons à une commode terminologie augustinienne, — l'*utilitas* de la « ciuitas Dei » dans une pieuse retraite, que celle de la « ciuitas peregrinans » en ses remous infructueux et déplaisants.

48. Début de l'*epist.* 39 (vers 401, selon P. Fabre), « uenerabilibus ac dilectissimis fratribus Apro et Amandae

et un verset très rarement cité de l'*Ecclésiastique*, pour montrer dans la culture de la terre, pratiquée comme un exercice spirituel par un exploitant qui la « fait valoir », l'expression d'une volonté particulière de Dieu, et donc d'une vocation particulière conciliable avec le *propositum* ascétique : « La Sagesse créatrice elle-même, qui dispose toutes choses avec suavité, dit que le travail des champs a été créé par le Très-Haut, afin que tu le pratiques avec un zèle non seulement corporel, mais aussi spirituel [49] ». Un tel texte constitue un chaînon capital entre un Virgile demeuré le « Père de l'Occident », pour reprendre le titre du joli livre de Th. Haecker [50], et la consécration du travail manuel, avant tout agricole, par la *Règle* bénédictine [51]. C'est bien un texte-clé dans l'histoire du plus ancien monachisme occidental. Il se poursuit par six thèmes de broderie spirituelle — en tous sens du mot — sur les bienfaits religieux de la *rusticatio* : bestiaire exemplaire des sapientiaux : la fourmi et l'abeille, mais point d'oiseau des champs; les paraboles champêtres : figuier, ivraie, semeur; un parallèle entre la culture des champs et la « culture du cœur », sur lequel nous allons revenir; une variation de spiritualité jardinière sur le chrétien *hortulus Dei*; l'image d'une Trinité champêtre : le Père cultivateur, le Fils vraie vigne, l'Esprit irrigateur; enfin les fléaux champêtres, variation inspirée du prophète Joël [52].

Paulinus et Therasia peccatores » (cette dédicace doublement conjugale permet de supposer une amitié des deux ménages dans les années 385-395; elle oriente donc la localisation des correspondants de Paulin soit vers l'Espagne, soit à nouveau vers l'Aquitaine) : l'affection d'Aper et Amanda est, pour Paulin et sa femme le *reditus* d'un *patrimonium*, d'un *uberrimus fundus* qu'ils doivent à la grâce de Dieu. D'où l'équation : « in nostris praediis spiritalibus, id est sanctis fratribus ». A l'arrière-plan de cette métaphore filée, le précepte évangélique de s'acquérir dans les cieux des trésors impérissables (*Matth.* 6, 19 et *Lc* 12, 33 sq.). Mais ce rapprochement même met en valeur l'adaptation à la situation concrète des latifondiaires, par la substitution significative de *praedia* à *thesauri*.

49. *Ib.* 2 : « quod scribitis impedimenta uestri esse propositi possessionis et filiorum curam (...), in multimodam potius uobis exercendae fidei perficiendaeque uirtutis materiam diuino haec esse proposita consilio iudicamus (...) propterea dicit per Salomonem ipsa rerum opifex sapientia, quae disponit omnia suauiter, ab altissimo creatam rusticationem, ut eam non corporali tantum, sed etiam spiritali studio colas ». La culture des champs est une œuvre providentielle de la sagesse de Dieu : « adtingit enim a fine usque ad finem fortiter et disponit omnia suauiter » (*sap.* 8, 1); l'homme doit donc se soumettre à ce travail comme à la volonté de Dieu : « non oderis laboriosa opera et rusticationem ab Altissimo creatam » (*eccli.* 7, 16 : référence non signalée par Hartel, qui imprime néanmoins, dans son texte de la lettre, « ab... rusticationem » en caractères espacés, comme la citation de *sap.* qui précède immédiatement). Ce verset d'*eccli.* a très rarement retenu l'attention de l'Antiquité chrétienne : A. Benoit me communique son absence des relevés déjà effectués par le Centre de Documentation patristique de Strasbourg; même constatation d'A.M. La Bonnardière dans ses fichiers bibliques augustiniens.

50. T. Haecker, *Virgilio padre de Occidente* (trad. esp.), Madrid, 1945. Le précepte de l'auteur de l'*Ecclésiastique* était comme en harmonie préétablie avec la conception virgilienne du travail des champs comme expression de la volonté providentielle et bienveillante de Jupiter, en *georg.* 1, 121 sq. : « Pater ipse colendi / haud facilem esse uiam uoluit primusque per artem / mouit agros, curis acuens mortalia corda. » Sur cette « doctrine du travail » virgilienne, voir J. Perret, *Virgile*, 2e éd., Paris, s.d. (1965), pp. 78 sq., et en dernier lieu R. Martin, *Recherches sur les agronomes latins...*, Paris, 1971, pp. 185 sq.

51. La Reg. *Bened.* 48, p. 135 Penco, « De opere manuum quotidiano », laisse bien entendre qu'il s'agit de travail des champs : après les verbes *laborare* et *operari*, on lit la précision explicite « ad fruges recolligendas ». Augustin est moins précis dans son traité *De opere monachorum*, qui mentionne néanmoins parmi « les métiers honnêtes, adaptés au service des hommes » (mais en quatrième lieu!) « opera fabrorum, structorum, sutorum, *rusticorum*, et his similia ». Sur le travail manuel, « arme du contemplatif » qui doit « s'imposer de durs labeurs », cf. J. Leclercq, *op. cit.* (*sup.* n. 6), pp. 105 et 140. Plus généralement, cf. H. Leclercq, *art. Travail manuel*, dans *DACL*, t. XV, 2, 1953, c. 2700-2708.

52. Fourmi et abeille de cette *epist.* 39, 2 (suite) viennent de *prov.* 6, 6 et 30, 25; le Seigneur « quam multa de rusticis docuit exemplis » (suit une variation sur les trois paraboles rustiques) : il est à noter que cette invitation à une méditation spirituelle des réalités rurales est peut-être à lier à la prédication martinienne; cf. notre étude des « paraboles martiniennes » dans le comm. à Svlp. Sev. *epist.* 3, 7, dans *SC*, t. 135, pp. 129 sq. — Culture des champs et culture du cœur : *epist.* 39, 3, et ici *inf.* n. 65 sq. — *Ib.* 4 : « capax hortulus nos ipsi sumus » : thème d'autant plus cher à Paulin (cf. aussi *epist.* 44, 6-7, également à Aper et Amanda) qu'il soignait particulièrement l'*hortulus* de Nole (cf. *epist.* 5, 15-16). — La « Trinité champêtre » combine les images scripturaires de *Jn.* 15, 1 : « ego sum uitis uera et pater meus agricola est », avec celle du « spiritus sanctus rigator animarum » : devenue familière à travers la séquence bien ultérieure de la liturgie de la Pentecôte (« riga quod est aridum »), elle semble issue à la fois de l'image de l' « effusion » de l'Esprit sur le baptisé comme au baptême du Christ (cf. p. ex. Avg. *epist.* 147, 1, qui appelle celui qui baptise le « rigator ») et d'une exégèse accommodatrice du verset paulinien de I *Cor.* 3, 8, « qui autem plantat et qui rigat unum sunt », appliquée aux fonctions du Père et de l'Esprit. — Enfin, les variations de Paulin *epist.* 39, 5-6 (encadrant la « variation trinitaire ») sur *eruca*, *locusta*,

Autour de ces textes fondamentaux, qui esquissent une sorte de méthode spirituelle à l'usage des latifondiaires, il est possible de regrouper d'autres passages de la correspondance, pour étudier de manière plus synthétique l'interférence des valeurs antiques et des valeurs chrétiennes de la *rusticatio*, dans l'emploi de trois mots thématiques *secretum, otium, cultura*. La retraite, à l'écart du commerce commun des hommes dans les cités, est pour Paulin la condition d'une conversion méditée et continuée. Une telle démarche est aussi conforme à la tradition prophétique illustrée par le Christ, et déjà proposée par Tertullien aux martyrs retranchés du monde en leur prison, qu'à une tradition néo-stoïcienne représentée par Sénèque, Maternus et Pline [53]. Aussi bien que l'Aquitaine d'Ausone et de Sulpice, elle caractérise le *Nolanum*, où l'on peut vivre dans le recueillement (relativement) solitaire des hommes de Dieu : « Dans la retraite de notre chambre, nous demeurons en silence, car il est bon pour l'homme, comme le dit le prophète, de s'asseoir seul et de se taire »; et il ajoute : « Car l'éloignement même de l'endroit et le style de vie ascétique m'y défendent du monde : j'y vis à l'écart et sans rien dire [54] ». Solitude du pénitent et de l'orant, dont la retraite s'exprime toujours par le même mot que le *familiare secretum ruris* d'Aper ou les *secreta domestica* de Paulin en ses domaines aquitains [55]. Pas plus que le *secessus* du poète ou du philosophe ne le requérait dans la tradition romaine, elle n'implique d'ailleurs le rejet total et misanthropique de toute société. Comme le dit, en une distinction délicate, Paulin en s'adressant à l'ermite Sébastien : « Ta solitude n'est point isolée, n'étant point au désert, mais à l'écart [56] ». L'affirmation serait encore plus vraie de Nole et de Primuliac : à en juger par le témoignage de sa correspondance, la résidence campanienne de Paulin ne méritait pas moins que la retraite aquitaine de Sulpice le sobriquet de « pieux caravansérail ». Ainsi survit, sous d'autres formes, la vie de société qui, des « dialogues de villas » classiques aux *collationes* des domaines gallo-romains tardifs, a continué d'équilibrer la notion romaine de *secessus* [57].

Chez Paulin comme chez Sulpice, la vie ascétique est également présentée comme un au-delà de l'*otium* et du *negotium* séculiers, considérés comme également vains devant Dieu; un tel dépassement pouvait aussi bien se prévaloir de précédents philosophiques [58]. Le

bruchus, rubigo, sont tirées de *Joël* 1, 4, expressément cité au § 6.

53. TERT. *mart.* 2, 8 synthétise déjà clairement les traditions juives et chrétiennes du *secessus* : « Hoc praestat carcer christiano quod eremus prophetis. Ipse Dominus in secessu frequentius agebat, ut liberius oraret, ut saeculo cederet. (...) Auferamus carceris nomen, secessum uocemus ». Dans la perspective du thème spirituel du « moine successeur du martyr », on conçoit ce qu'un tel texte apportait à une spiritualité du *secessus*. Pour la tradition antique, attestée comme telle par Ausone (*sup.* p. 532, et n. 19 et 20), cf. les travaux de J. M. ANDRÉ (*sup.* n. 5). La retraite délibérée, loin des *negotia* économiques, politiques, sociaux, est le premier geste d'une vraie conversion à la philosophie. En témoigne la thèse posée dès les premières lignes conservées du *De otio* de Sénèque : « proderit tamen per se ipsum secedere ».

54. P. NOL. *epist.* 5, 7 : « in cenaculo enim nostro *secreti* silemus, quia bonum est uiro, ut propheta ait (JÉRÉMIE, *thren.* 3, 28), sedere singulariter et tacere »; précision dans l'*epist.* 13, 2 : « cum ipsa me et loci remotio et propositi ratio defendat, quo *secretus* ac tacitus agens neque uidere nisi raros praetereuntium possum... »

55. « Familiare secretum ruris » : texte cité *sup.* n. 45; « secreta domestica » de Paulin : texte cité *sup.* n. 42.

56. P. NOL. *epist.* 26, 1 : « quamuis tua solitudo non sola sit, quae non deserta est, sed secreta, ... » Sebastianus s'était effectivement retiré « super torrentem » (probablement en Aquitaine : conjecture vraisemblable de P. FABRE, *Saint Paulin...*, p. 181) en compagnie d'un diacre. A fortiori la vie de société continue-t-elle, avec un autre style, dans les domaines convertis en ascétères champêtres par leurs propriétaires : cf. notre analyse de « la vie ascétique à Primuliacum », en introduction à la *Vita Martini*, dans *SC*, t. I, 1967, pp. 40-46.

57. On voit ainsi combien étaient injustes les critiques de ceux qui, comme Ausone (*epist.* 29 à Paulin, 69-72) ou, quelques décennies plus tard, Rutilius Namatianus (*De reditu suo*, 1, 439 sq.) accusaient les ascètes chrétiens, en leur *secessus*, de misanthropie mélancolique comparable à celle de Bellérophon « errant..., rongeant son cœur et fuyant la route des hommes » (HOM. *Il.* 6, 201 sq.): je rejoins ici les vues d'Y. M. DUVAL, *Bellérophon et les ascètes chrétiens, « melancholia » ou « otium »?* dans *Caesarodunum*, t. III, 1968, pp. 183-190.

58. P. NOL. *carm.* 10, 33 sq. : « uacare uanis, otio aut negotio, / et fabulosis litteris / uetat (Deus), suis ut pareamus legibus... ». C'était la doctrine même de Martin et des « Martiniens » : cf. SVLP. SEV. *Vita Martini* 26 (portrait de Martin), 2 : « nullumque uacuum ab opere Dei tempus, quo uel otio indulserit uel negotio... », et comm. *ad loc.*, dans *SC*, t. 135, 1969, pp. 1086 sq. Mais, avec un autre contenu, on assistait déjà chez Sénèque à un semblable dépassement de la problématique ancienne des deux genres de vie : cf. SEN. *epist.* 95, 10 : « Philosophia autem est et contemplatiua et actiua : spectat simul agitque ».

mot d'*otium* a presque exclusivement, chez Paulin, une valeur négative : il est oisiveté, et non loisir. Ainsi, la lettre 21 à Amandus condamne à deux reprises la stérilité de l'inaction, et les qualifications ne laissent pas de doute sur le sens péjoratif de ces emplois d'*otium* [59]. De cette oisiveté néfaste, la lettre 24 à Sévère distingue la valeur du détachement qui assure la disponibilité : « Ce n'est point l'oisiveté que nous recommande celui qui nous engage à veiller et prier, mais de nous détacher du siècle pour nous engager à son service, de nous détacher de ces occupations dont les obligations nous rendent oisifs à l'égard de Dieu [60] ». En d'autres termes, on est ici très proche de l'*otium* philosophique tel que le concevait d'abord Sénèque : un détachement qui est le préalable nécessaire à un attachement plus profond, et qui assure à l'âme une disponibilité propice à des engagements supérieurs et personnels. De même, à sa manière, le poète Maternus cherchait-il, à travers la retraite et les divins loisirs « in nemora et lucos », à rejoindre la divinité dans la nature et au-delà [61].

Le contenu de cet *otium* chrétien orienté vers Dieu, sinon déjà engagé à Lui, Paulin le pense encore en termes d'activité intérieure, d'une coloration très antique, à travers les sens à la fois concret et imagé du mot *cultura*. Il transpose et intègre ici les valeurs de cette *cultura animi* qu'un texte célèbre des *Tusculanes* donnait pour la définition de l'activité philosophique [62]. Cette « culture de l'âme » par elle-même exprime l'effort moral de soi sur soi qui civilise l'homme, à la manière dont l'agriculteur arrache les champs à leur sauvagerie naturelle. Le mot-image reparaît ainsi précisé dans le programme de sagesse intérieure qui ouvre les *Épîtres* d'Horace : « Il n'est homme si sauvage qui ne puisse s'adoucir, si seulement il veut bien prêter une oreille docile à la culture... [63] » Et les deux sens du mot se trouvent mis en compétition dans l'épître adressée par Horace à son intendant du *fundus Sabinus* : « A nous deux de voir si c'est moi qui arrache plus courageusement les épines de mon âme, ou toi de tes champs, et qui vaut mieux, d'Horace ou de son domaine... [64] » Or il est bien probable que Paulin avait ces textes à l'esprit, et plus parti-

L'âme du sage doit, en dernier ressort, viser à devenir *à la fois* militante et contemplative, en une synthèse supérieure qui préfigure les voies de l'ascèse purgative et illuminative. Sur cette « Aufhebung » qui résout l'antinomie ancienne entre *negotium* et *otium*, mais encore dans le cadre naturel et autonome d'une réflexion philosophique, cf. les dernières pages de J. M. André, *Recherches*, pp. 76-81.

59. P. Nol. *epist.* 21 à Amandus, 5 : « inertiae infructuoso otio »; et, quelques lignes plus loin : « segne otium »; cette double évocation n'est là que pour servir de repoussoir au portrait élogieux de Cardamas, le messager actif et infatigable. Même valeur négative dans la distinction opérée par Paulin sur les mobiles profonds de la pieuse retraite d'Aper « non otium negotio praeferens » (texte cité *sup.* n. 45). Il faut laisser une place à part à l'expression clichée « per otium » (= à loisir) en *epist.* 50, 14 : cf. *inf.* n. 61.

60. C'est une méditation adressée à Sulpice Sévère sur le sens de la conversion ascétique, et l' « agricultura (Dei) in nobis » (sur ce point, cf. *inf.* n. 68) : P. Nol. *epist.* 24, 11, s.f., « Non enim otium nobis suadet hoc uerbo qui instanter orare et uigilare nos monet, ne intremus in temptationem, sed uacare a saeculo ut occupemur sibi, uacare ab his negotiis quibus inplicati otiamur Deo ». Même idée, avec valeur semblablement négative de *otiosus*, dans l'*epist.* 5, 16 : « quos in uineam suam Christus elegit et otiosos Deo in uano huius saeculi foro stare non passus est ».

61. Pour le dernier Sénèque, celui de l'*epist.* 35 p. ex., J. M. André, *Recherches*, p. 75, considère que « l'*otium*-retraite, l'*otium*-disponibilité n'était qu'un détachement et un engagement : il doit mener à un état stable et durable dans lequel le monde ne nous ébranle même plus ». L'équivalence positive entre *otium* et *uacatio* apparaît une fois dans P. Nol. *epist.* 50, 14 : « non quidem quanta legenti *per otium* occurrere solent, — nec enim nunc *uacabat* dispersa per libros quaerere... — ». Pour Maternus, Tac. *dial.* 12, 1 : « secedit animus in loca pura atque innocentia (= les "nemora et luci") fruiturque sedibus sacris ».

62. Cic. *Tusc.* 2, 13 : « Nam ut agri non omnes frugiferi sunt qui coluntur, ... sic animi non omnes culti fructum ferunt. Atque, ut in eodem simili uerser, ut ager quamuis fertilis sine cultura fructuosus esse non potest, sic sine doctrina animus... Cultura autem animi philosophia est; haec extrahit uitia radicitus et praeparat animos ad satus accipiendos eaque mandat iis et, ut ita dicam, serit quae adulta fructus uberrimos ferant ».

63. Hor. *epist.* 1, 1, 39-40 : « nemo adeo ferus est ut non mitescere possit, / si modo culturae patientem commodet autem ». Fr. Villeneuve traduit ici *culturae* par « la culture morale ». L'éd. Kiessling rapproche justement le texte des *Tusculanes*. Mais les deux textes renvoient certainement, et peut-être indépendamment, à la tradition philosophique des métaphores « agricoles », dans l'expression de la pédagogie morale des *proficientes*.

64. Hor. *epist.* 1, 14, début : « Vilice siluarum et mihi me reddentis agelli, ... certemus spinas animone ego fortius an tu / euellas agro, et melior sit Horatius an res ». L' « extirpation » des vices « jusqu'à la racine » était déjà exprimée dans le texte des *Tusculanes*. Mais les *spinae*

culièrement le dernier d'entre eux, quand il exprimait en ces termes pour Aper et Amanda, le programme d'une *rusticatio christiana* : « Tel tu exiges de ton intendant que se transforme l'aspect de ton domaine, telle tu dois présenter en retour au Seigneur Dieu la culture de ton cœur [65] ». La christianisation de ce thème, inspiré de la pédagogie morale horatienne, apparaît à travers la substitution de *cor* à *animus* dans cette alliance de mots d'ascendance cicéronienne. Le recours à ce biblisme, alors si cher au vocabulaire augustinien, dissipe toute équivoque intellectualiste sur le contenu nouveau de l'antique *otium* : il s'agit du don existentiel de tout l'être à Dieu, et non pas d'une *exercitatio animi* propre à déprendre du sensible un *mousikos anèr* platonisant, pour l'acclimater à la contemplation des intelligibles [66].

Ce mot imagé de *cultura*, repris dans les acceptions de l'humanisme classique, n'est d'ailleurs pas employé par Paulin dans ces seuls contextes [67]. Dans le programme d'une sagesse chrétienne où grâce et liberté coopèrent, les paraboles rurales de l'Évangile amènent Paulin à broder sur le thème, complémentaire du précédent, de la *cultura Dei* entendue au sens où un Dieu agriculteur nous cultive comme son propre domaine, de même qu'il nous édifie comme sa propre demeure. Thème banal de parénèse évangélique, s'il ne revenait à plusieurs reprises dans les lettres de direction de Paulin, s'il n'étendait à une réflexion sur les devoirs de l'évêque cette vision d'un Dieu cultivateur de l'humanité; s'il ne prenait enfin, à travers l'image distincte du petit jardin de Nole, la forme plus inattendue du « jardinet assoiffé de notre âme » : justement dans l'une de ces deux lettres à Aper et Amanda où le thème de la *cultura cordis* tient une place cardinale [68].

Ainsi se développe, sous la plume de ce grand propriétaire demeuré évêque à demi campagnard, attentif à la foi naïve du peuple des campagnes de Campanie, mais non moins à ses amis demeurés sur leurs grands domaines de Gaule, une sorte de vaste allégorie rurale de la vie spirituelle qui n'est pas seulement imaginée pour le plaisir d'un jeu d'esprit. Elle n'est pas réductible à la seule méditation des *Évangiles*, où les campagnes de Galilée, leurs gens et leurs bêtes, leurs plantes et leurs travaux, tiennent directement, ou en figure, une place considérable. La place des images et des variations champêtres dans la correspondance spirituelle de Paulin tient aussi à la consonance de ces textes évangéliques avec une longue tradition de la *culture* romaine, qui demeurait celle de Paulin aussi bien que de son maître Ausone. Mais surtout, ce double apport des livres s'est trouvé à la fois vivifié et synthétisé par une expérience atavique de propriétaire terrien, poursuivie en partie dans l'exercice d'un épiscopat à demi rural [69]. D'où l'originalité de cet univers d'images et d'atti-

métaphoriques d'Horace se prêtent bien plus directement à une convergence possible avec le grain « seminatus in spinis » de la parabole du Semeur (*Matth.* 13, 22) : cf. *inf.* n. 91.

65. P. Nol. *epist.* 39, 3 : « Igitur cum in agro es et rus tuum spectas, te quoque ipsum Christi agrum esse cogita et in te sicut in agrum tuum respice : qualem agri tui speciem fieri a uilico tuo postulas, talem Deo domino cordis tui redde culturam... » Sur le contexte de cette lettre, cf. *sup.* n. 49 et 52.

66. Les textes cicéronien et horatien étaient sans doute de couleur nettement morale. Mais on ne doit pas négliger l'orientation à la fois intellectualiste et gnostique que l'influence du platonisme, entre autres, avait donnée à l'*exercitatio animi* dans la culture tardive : cf. p. ex. H. I. Marrou, *op. cit.* (*sup.* n. 5), ch. 3 sq.

67. Dans l'*epist.* 5, 15-16, Paulin évoque, à mi-chemin entre la réalité et l'allégorie, l'arrivée éventuelle, à Nole, de Sévère devenu « in horto eiusdem (martyris Felicis) colonum », et il imagine « quam facile depleturi sint leuioris culturae laborem quos in uineam suam Deus elegit... » Cette acception de *cultura*, référée à la Parabole des vignerons (*Matth.* 20), se retrouve, à propos de la fructueuse activité pastorale de Delphin de Bordeaux, dans l'*epist.* 10, 3 : « repetas a Deo culturae tuae fructum ». Le sens actif et imagé de *cultura* ne se trouve, chez les autres écrivains latins chrétiens, qu'avec la valeur d'observance, de pratique, d'exercice : cf. *ThLL, s.u.*

68. A partir de la métaphore filée de l'*Évangile de Jean*, citée *sup.* n. 52 (*Jn* 15, 1). Ainsi dans l'*epist.* 24, 11 : « Ergo inchoaturus agriculturam in nobis suam dicit... »; cf. aussi *epist.* 32, 3 : « hic deus qui te adiutorem... culturae suae fecit »; 43, 4 : « ut... agricolae meo reuirescam »; 44, 7 : « credat agricolae interuenienti ». C'est dans la même lettre que Paulin prie Aper et Amanda « ut animae nostrae hortulum sitientem non solum uerbo, sed et precatu rigetis... » C'est revenir, par le détour de la prière demandée, à l'image du « sanctus Spiritus rigator », sur laquelle cf. *sup.* n. 52.

69. Par la médiation de paraboles comme celles du Semeur, du Bon pasteur, voire aussi du bon et du mauvais bâtisseur (*Matth.* 7), le propriétaire terrien devenu

tudes spirituelles, appropriées à la direction de conscience des grands propriétaires chrétiens, à commencer par celle de Paulin par lui-même.

*

On s'étonnera peut-être de nous voir franchir les Pyrénées pour tenter d'y découvrir, dans la vallée de l'Èbre, un autre membre de notre « confrérie » des latifondiaires chrétiens, en la personne du poète Prudence de Calagurris [70]. A vrai dire, avant même d'examiner dans son œuvre quelques textes dont la consonance avec les méditations rustiques de Paulin ne laisse point d'être singulière, plusieurs indices extérieurs nous permettent d'engager cette dernière enquête avec un minimum de vraisemblance. Ausone, Paulin et Prudence ne sont pas seulement rapprochés par la chronologie, et par leur goût commun de la poésie. Ils sont voisins les uns des autres, dans l'espace aussi bien que dans le temps. Des Ibères aux Wisigoths, en passant par les divers cols qu'ont franchi les voies romaines, il n'y avait déjà plus — ou pas encore — de Pyrénées. Cette antique communauté de destin entre la Gaule du sud-ouest et la Tarraconaise a trouvé un regain de vitalité et une expression neuve dans les réformes administratives de la Tétrarchie. Elles ont lié la Gaule et l'Espagne dans le cadre des diocèses d'Extrême-Occident, où les exigences stratégiques de l'Empire ont accru les échanges nord-sud, donc entre les bassins de la Garonne et de l'Èbre; et le rayonnement de la capitale bordelaise s'en est trouvé accru [71]. Les conséquences culturelles de ce regain des échanges transpyrénéens, entre Aquitaine et Tarraconaise, apparaissent dans le milieu des propriétaires chrétiens qui est l'objet de notre enquête. Peu avant le retour de Paulin en Aquitaine, l'hérésiarque espagnol Priscillien, avant de se rendre à Rome, a séjourné dans le domaine que la veuve du rhéteur bordelais Delphidius possédait dans la région d'Eauze; et les évêques de Bordeaux et d'Agen venaient de participer au concile de Saragosse qui avait excommunié Priscillien et ses partisans [72]. La biographie même de Paulin inclut, nous l'avons vu, un séjour important dans les domaines hispaniques de Thérasia; et son passage par Complutum implique qu'entre 389 et 395 il a remonté l'Èbre, au moins jusqu'à son confluent avec le Jalón.

En ces années où les « régestes » de Paulin en Espagne citérieure sont pour nous si obscures, on doit supposer Paulin et Thérasia en contacts suivis avec la brillante civilisation latine chrétienne de la vallée de l'Èbre et de la future Catalogne : celle dont les riches villas,

prêtre ou évêque ne pouvait pas ne pas être sensible à la continuité de ses activités de pasteur, de semeur de la parole, de bâtisseur d'églises, avec celles de l'ancien exploitant cultivateur, éleveur, constructeur. D'où l'intérêt singulier manifesté par Paulin (il n'est guère cité par les écrivains chrétiens des premiers siècles...) pour le verset *eccli.* 7, 16 (cf. *sup.* n. 49) sur le caractère providentiel des travaux des champs.

70. Qu'il faille préférer décidément Calahorra à Saragosse et Tarragone, comme lieu de naissance — et de résidence — de Prudence, on n'en saurait douter après la démonstration circonstanciée d'Italo Lana, *Due capitoli prudenziani; la biografia, la cronologia delle opere, la poetica*, Roma, s.d. (1962), p.p 3-10; cette conclusion était déjà celle des érudits espagnols qui se sont occupés du problème (J. Vives, M. del Alamo, I. Rodríguez) : cf. la mise au point critique contre les thèses sceptiques de S. Cirac Estopañán, par U. Domínguez del Val, dans la *R. Esp. Teol.*, t. XV, 1955, p. 166-168.

71. En particulier les cinq diocèses de Bretagne, Gaule, Viennoise, Espagne, Afrique. Si, à la suite des réformes de Dioclétien, la Gaule méridionale tout entière eut bien Vienne pour capitale, il semble bien qu'au cours de la seconde partie du siècle, les exigences stratégiques de la défense des côtes atlantiques contre les raids des pirates barbares aient amené à déplacer à Bordeaux la capitale du diocèse de Viennoise : sur ce point, on lira bientôt un travail en préparation d'A. Chastagnol, qui a eu l'obligeance de m'en communiquer l'idée essentielle.

72. Svlp. Sev. *chron.* 2, 48, 2 : texte cité *sup.* n. 46. Sur le Concile de Saragosse : *ib.* 2, 47, 1 : « apud Caesaraugustam synodus congregatur, cui tum etiam Aquitani episcopi interfuere ». A en juger par le début des actes de ce concile, conservés dans la collection canonique *Hispana* (cf. l'éd. Vives Marín, *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, Barcelona Madrid, 1963, p. 16), en tête de liste (donc les « doyens »?) on trouve « Fitadio, Delfino », généralement identifiés avec Phébade d'Agen et Delphin de Bordeaux : cf. E. Griffe, *La Gaule chrétienne...*, t. I, 1964, p. 318. Mais il est également possible que, dans les noms qui suivent, se trouvent aussi d'autres évêques d'Aquitaine qui nous sont inconnus par ailleurs : il est dommage que nous n'ayons pas, comme pour les conciles wisigothiques, les suscriptions des actes avec indication respective des évêchés des signataires.

les dalles funéraires de mosaïque à la mode africaine, les sarcophages importés ou sculptés par des ateliers locaux, attestent la vitalité, de Barcelone et Tarragone à Saragosse et Calahorra. Certes, entre Prudence, né en 348, et Paulin, né en 353 ou 354, rien ne nous permet de dépasser le niveau de la conjecture dans l'ordre d'éventuels rapports personnels. Mais si leurs routes ont pu se croiser déjà en Italie, au temps de leurs carrières séculières, cela peut être encore plus vrai en Espagne, lors des voyages de Paulin déjà « converti [73] ». Mais à vrai dire, de telles éventualités importent moins que les constatations d'ensemble sur la réalité des échanges personnels, religieux, culturels entre les deux versants de l'aire circumpyrénéenne, et les bassins de ses deux grands fleuves. Paulin a probablement vécu avec Thérasia la vie ascétique sur ses domaines tarraconais, comme Priscillien l'avait fait avec Procula et Euchrotia sur un domaine aquitain. Non qu'une telle symétrie justifie toutes les conjectures d'Edmond-Charles Babut sur la diffusion du priscillianisme dans la Gaule du sud-ouest... [74]. Mais peut-être l'esquisse d'un tel arrière-plan donnera-t-elle une résonance plus suggestive, sinon plus convaincante, à certaines similitudes entre tels passages des œuvres de Prudence et les textes gallo-romains que nous venons d'analyser.

Du seul point de vue littéraire, les relations culturelles entre Aquitains et Tarraconais posent un problème encore irrésolu. Les travaux en cours de J. L. Charlet permettent déjà de formuler sur ce point des hypothèses prometteuses. D'indéniables parallèles textuels l'ont effectivement amené à supposer que Prudence avait lu et retenu des vers de l'*Ephemeris* d'Ausone : d'où l'hypothèse selon laquelle le *Cathemerinon* pourrait devoir non seulement son titre, mais une partie de son inspiration, à l'intention de réaliser une *retractatio* ascétique de l'*Ephemeris*, avec un « emploi du temps » plus conforme à un *propositum* déjà quasi-monastique. Ce dessein liturgique d'une prière de toutes les heures et de tous les ours s'exprime à la fois dans la trame de l'ouvrage et sa composition, et dans la *praefatio* générale. La volonté d'une *oratio perpetua* s'y exprime avec netteté dans la formule : « enchaîner les hymnes au long des jours, sans qu'aucune nuit s'abstienne de chanter le Seigneur [75] ». Une telle formule cerne bien le *propositum* littéraire et religieux du *Cathemerinon*. Certes, la lettre de direction de Jérôme à Eustochium atteste qu'un tel idéal pouvait être vécu dans la réclusion d'une retraite citadine [76]. Mais un tel dialogue de louange avec Dieu — dont Cyprien avait dès longtemps défini le rythme par le dialogue alterné de la lecture spirituelle

73. De Barcelone à Alcalá de Henares, Paulin et Therasia sont passés probablement par Tarragone, et certainement par Ilerda, Caesaraugusta, Bilbilis. L'enterrement *ad sanctos* du petit Celse leur fils, « quem Complutensi mandauimus urbe propinquis / coniunctum tumuli foedere martyribus », manifeste chez eux la même piété envers les martyrs d'Espagne qui s'exprimera bientôt dans le *Peristephanon* de Prudence. Pourquoi Celse a-t-il été ainsi enterré près des tombeaux des martyrs Just et Pastor de Complutum, et non pas près des trois martyrs de Tarragone, ou des dix-huit martyrs de Saragosse (cf. *peri.* hymnes 6 et 4) ? Sans doute Therasia avait-elle aussi des *agri* sur la meseta, non loin de cette vallée du haut Tage ? A. Balil, *Aspectos* (cité *sup.* n. 2), p. 890, n. 8, a même supposé Therasia originaire de Complutum. Un bon exemple de ces riches domaines est celui qui, sur le moyen Tage, en aval de Tolède, nous a restitué le vaste mausolée octogonal et le magnifique sarcophage théodosien de Puebla Nueva : cf. Th. Hauschild, *Das Mausoleum bei Las Vegas de Puebla Nueva*, dans *Madrider Mitteilungen*, t. X, 1969, pp. 296-316, et la publication du sarcophage (retrouvé au siècle dernier *in situ*) par H. Schlunk, *ib.* t. VII, 1966, pp. 210 sq. Comble de malchance : Prudence n'a consacré aucune hymne aux martyrs Just et Pastor; mais il les nomme, ainsi que Complutum, dans *Peri.* 4, 41 sq. Quoi qu'il en soit, les routes de Prudence et de Paulin, du moins celles que nous connaissons indirectement, se sont croisées dans les villes de la Tarraconaise orientale à moins de dix années de distance.

74. Et en particulier sur la mort du frère de Paulin, qui *aurait été* impliqué dans la chasse aux sorcières déclenchée par Maxime contre les priscillianistes : cf. juste et prudente mise au point critique, sur cet événement obscur, dans P. Fabre, *Saint Paulin...*, pp. 33 sq.

75. La *praefatio*, probablement composée l'année de l'achèvement du Cathemerinon, en 404 (cf. I. Lana, *Due capitoli...*, p. 43) présente ainsi le recueil : « Hymnis *continuet* dies, / nec nox ulla uacet quin Dominum canat ». On rapprochera l'expression de l'idéal religieux d'Ausone (*sup.* n. 29) : « intemeratorum uim *continuamus* honorum », et de ses consonances chrétiennes et monastiques (*sup.* n. 30).

76. Jérôme, *epist.* 22, 37, rappelle à Eustochium le précepte paulinien de « semper orare », mais préconise le rythme monastique des « orandi horas », auxquelles correspondent aussi les six premières pièces du *Cathemerinon* (cf. n. suivante).

et de la prière — aurait trouvé un cadre, comme nous l'avons vu, parfaitement adapté dans le *suburbanum* de Nole, avec ses *secreta orantium*, ou dans les villas aquitaines d'Ausone, de Paulin ou de Sulpice Sévère.

Dans ces conditions, pourrait-on supposer que tel fut le cadre de vie dans lequel Prudence écrivit au moins une partie de ses œuvres, en quelque villa familiale de l'*ager Calagurritanus?* Si l'on relit le *Cathemerinon* dans les perspectives d'une telle hypothèse, il apparaît, à cet égard, moins décevant que l'*Ephemeris* d'Ausone. Car du chant du coq à la prière du soir, il s'agit bien, entre ces pièces 1 et 6, d'une prière de toutes les heures, scandées par des prières avant et après le repas [77], et par l'antique prière chrétienne du lucernaire. Or l' « hymne avant le repas » contient une très belle action de grâces pour les nourritures terrestres, susceptible de retenir notre attention. Elle nous transporte dans une campagne bucolique et géorgique, où le simple attrait des nourritures champêtres se tempère de l'ascèse à la fois horatienne et chrétienne du *tenuis uictus* : thème cher à Prudence, que l'on trouve explicité en son poème *Contre Symmaque* [78]. Pas plus qu'Horace, Pline et Sidoine n'auraient désavoué l'agreste menu que trace indirectement cette prière des « grâces » pour les produits de la chasse et de la pêche; pour le blé, la vigne et l'olivier; pour le lait, le miel et les fruits [79]. La mosaïque parfois trop subtile des moyens d'expression poétiques n'enlève rien au charme concret de ces natures mortes, derrière lesquelles s'esquissent des paysages, et nous demeure sensible le style de vie particulier d'une existence chrétienne. Pour en mieux apprécier la qualité de suggestion immédiate, et comme d'expérience vécue, il n'est que de comparer ces descriptions à celles, beaucoup plus sophistiquées, et pour ainsi dire allégoriques, que Prudence nous a données, en d'autres passages, des jardins du paradis [80]. Les stylisations décoratives, dans la tradition mignarde et trop subtile de la poésie hellénistique, sont beaucoup plus épurées ici. Cette prière du *Cathemerinon* transpose-t-elle en une petite liturgie la vie quotidienne des *coloni Christo adsumpti*, comme dit aussi Prudence [81] ? Celle du poète lui-même, dans la pieuse retraite de sa terre natale, devenue aussi pour lui une *Theopolis* à sa mesure : comparable à celle de l'ancien préfet Dardanus dans les Alpes, peu de temps après, ou même, avant lui, à la retraite de bien des puissants amis de saint Martin.

77. Jérôme distingue, à l'usage d'Eustochium : « horam tertiam, sextam, nonam, diluculum quoque atque uesperam ». A ces deux dernières heures correspondent les hymnes de *cath.* 1 et 6 : « ad galli cantum » et « ante somnum »; l'hymne du matin 2 peut se placer à « tierce »; 3 et 4 (avant et après le repas) correspondraient à « sexte »; il resterait pour « none » l'hymne du lucernaire — dont il faut convenir qu'elle s'accorderait mieux avec « vêpres ». Mais, pour notre propos, l'important est moins dans l'exactitude de détail de cette correspondance que dans l'intention générale d'une « laus perpetua » scandée par les diverses heures du jour : « ut, si forte aliquo fuerimus opere detenti, ipsum nos ad officium tempus admoneat », comme le dit Jérôme à Eustochium dans le même passage.

78. Prvd. *cath.* 3, 56-65, insiste sur la modestie d'un repas végétarien, excluant les viandes sanglantes des bestiaux : « nos holeris coma, nos siliqua / feta legumine multimodo / pauerit innocuis epulis »; à compléter par *Contra Symm.* 2, 1015 (dans le contexte d'évocation de la vie champêtre étudié *inf.*) : « nec magno opus est frugi uiuentibus ». La vertu de *frugalitas* était déjà vantée à plusieurs reprises par Ausone.

79. Chasse aux oiseaux (41 sq.); pêche au filet ou à l'hameçon (46 sq.); blé, vigne, oliviers (51 sq.); laitages (66 sq.); miel (71 sq.); fruits (76 sq.). Replacer cette description dans ce que nous savons par ailleurs, en Tarraconaise — et principalement dans la vallée de l'Èbre —, au Bas Empire : cf. J. M. Blázquez, *op. cit.* (*sup.* n. 2), pp. 90 sq. (chasse et pêche) et 95 sq. (agriculture).

80. L'étude inédite de J. L. Charlet sur ce passage montre le raffinement et l'éclectisme des moyens d'expression poétique dans chacune de ces strophes, organisées en petits médaillons alexandrins qui évoquent la tradition de l'épigramme hellénistique, ou certains quatrains des *Bucoliques* de Virgile. Mais la saveur de réalité et d'existence de ces vers n'en est pas moins perceptible par différence, quand on les rapproche des *Trois variations de Prudence sur le thème du paradis* (= *cath.* 3, 101 sq.; 5, 113; 8, 41 sq.) que j'ai étudiées dans les *Mélanges Karl Büchner*, Wiesbaden, 1970, pp. 96-115 : l'allégorisme et l'imagination pure font rendre à ces passages un son poétique beaucoup plus irréel.

81. *Contra Symm.* 2, 1023 : « Christus et adsumptis dedit haec praecepta colonis ». On rapprochera l'emploi ambigu d'*ager* dans la strophe de *cath.* 3 sur le blé, la vigne et l'olivier : v. 51, « Fundit opes ager ingenuas... » Lavarenne traduit « le champ »; de ce sens premier, on peut obliquer soit vers une valeur générale et collective (« la campagne, les champs »), soit — en se rappelant « in agro Euchrotiae » dans le texte de Sulpice Sévère cité *sup.* n. 46 — vers un sens plus précis (« le domaine » = « mon domaine »).

Ce n'est point dans la suite du *Cathemerinon*, mais dans un passage inattendu du poème apologétique *Contre Symmaque*, que l'on découvre un indice plus explicitement favorable à une telle hypothèse. Sur plus d'un point, et en particulier dans le passage qui va nous retenir, l'inactualité (généralement admise) de cette *retractatio* poétique de la réponse d'Ambroise à la fameuse *Relatio* de Symmaque, touchant l'affaire de l'autel de la Victoire, pourrait bien être plus relative qu'on ne le pense [82]. Contre les chrétiens, Symmaque avait pensé pouvoir tirer argument de la famine de l'année 383, en reprenant contre eux le vieux thème démagogique jadis ramassé par Tertullien dans la formule : « si fames, christianos ad leonem [83] ». On lisait en effet au chapitre 16 de la *Relatio* cette affirmation laconique : « sacrilegio annus exaruit ». Dans sa réponse, Ambroise de Milan avait réfuté cette conclusion simpliste, par une longue argumentation d'ordre historique et rationnel [84]. Or il est d'autant plus remarquable de constater que le développement poétique de Prudence est, sur ce même point, d'un ordre fort différent. Il consiste à célébrer le style de vie campagnard du propriétaire chrétien, à vanter sa prospérité, à mettre en lumière un art de vivre accordé à l'exercice de l'agriculture.

Non seulement « nous aussi nous vivons du revenu de nos champs et ne regrettons pas d'exercer nos bras aux travaux agricoles [85] », mais le latifondiaire chrétien, dont la prospérité n'en est que plus paradoxale au regard de l'affirmation de Symmaque, veille à extirper de son domaine le paganisme rural : il supprime les sacrifices aux pierres dressées, aux dieux termes qui bornent son domaine, et il fait abattre les arbres vénérés [86]. Il nous importe

82. On a tendu longtemps à considérer le *Contre Symmaque* comme une sorte d'exercice de style rétrospectif. Même si l'on n'admet pas l'hypothèse de Seeck, selon laquelle Symmaque aurait donné en 402 un dernier rebondissement à l'affaire de l'autel de la Victoire, on insiste aujourd'hui sur le sérieux et l'engagement personnel de Prudence dans une œuvre qui est au moins « réponse à un débat de conscience de l'ancien magistrat romain devenu poète chrétien », comme l'écrit Fr. Paschoud, *Roma Aeterna, Étude sur le patriotisme romain dans l'Occident latin à l'époque des grandes invasions*, Institut suisse de Rome, 1967, p. 224. Sans préjuger du *Sitz im Leben* de l'œuvre dans la grande histoire, une telle vue, qui insiste sur l'actualité *personnelle* de l'œuvre, incite à donner un contenu d'expérience vécue et de « choses vues » à la plupart de ses développements. Dans le même sens, et contre la gratuité poétique de l'œuvre, R. Argenio, *Il Contra Symmachum si Prudenzio fu un scritto di attualità?* dans *RSC*, t. XVI, 1968, pp. 155-163, néanmoins réservé sur les thèses de Zappacosta exposées dans *Latinitas* l'année précédente en faveur d'une insertion historique trop précise.

83. Tert. *apol.* 40, 2; et aussi *ad nat.* 1, 9, et le commentaire d'A. Schneider, *Le premier livre Ad nationes de Tertullien*, Institut Suisse de Rome, 1968, p. 197, qui suit les destinées de l'accusation païenne, et de sa réfutation dans la littérature apologétique, jusqu'à Eusèbe et saint Augustin.

84. Symm. *relatio*, 15-16 : « secuta est hoc factum fames publica... sacrilegio annus exaruit ». L'essentiel de la réponse d'Ambr. *epist.* 18 tient en cinq arguments : il y a eu déjà bien des famines « lorsque la superstition païenne régnait dans tout l'univers »; la colère des dieux n'a pu infliger aux hommes comme une punition la consommation des glands, que le culte antique des chênes et des bois faisait au contraire considérer comme un bienfait des dieux; cette vengeance serait injuste et « plus cruelle que la faute »; elle serait anachronique, car « voilà bien des années que les privilèges des temples ont été supprimés dans le monde entier »; enfin, cette famine n'a pas duré, et l'année suivante a été d'une fécondité agricole exceptionnelle. Ainsi, la réponse d'Ambroise prend l'objection de très haut, au niveau d'une histoire de la religion païenne, et d'une théologie de la « vengeance des dieux »; mais il ne recourt aucunement à des arguments plus personnels, ni à la réalité de l'exploitation d'un domaine par un propriétaire converti au christianisme. R. Argenio, dans son *art. cit.* (*sup.* n. 82) a formulé l'hypothèse séduisante que Prudence aurait choisi de développer la polémique explicitement laissée de côté par Ambr. *epist.* 17, 39 : « refellendae relationis, non exponendae superstitionis mihi studium fuit »; ce qui n'exclut pas l'engagement personnel de Prudence dans cette polémique.

85. Prvd. *Contra Symm.* 2, 1003 sq. : « Cur non christicolum tantum populatur agellos (pestis) / ... Vtimur et ruris reditu, et ratione colendi / exercere manum non paenitet... » Le pluriel de majesté, qui généralise l'argument, ne retire rien à l'originalité totale du développement par rapport à celui d'Ambroise : on est fort loin d'une *retractatio* au sens étroit du mot.

86. Suite du même texte : « et lapis illic / si stetit, quem cingere sueuerat error / fasceolis... / frangitur et nullis uiolatur Terminus extis / et quae fumificas arbor uittata lucernas / seruabat, cadit ultrici succisa bipenni ». Cette lutte offensive contre le paganisme rural correspond bien aux méthodes utilisées dans les campagnes gauloises par saint Martin : cf. *Vita Martini*, 12 et 15. Si l'on admet un noyau d'historicité personnelle dans cette page, le passage pourrait refléter des événements parallèles dans la vallée de l'Èbre. Pour la survie tenace du culte des pierres et des arbres dans le nord de l'Espagne, cf., au VIe siècle galicien, le *De correctione rusticorum* de Martin de Braga, et son étude récente par M. Meslin, *Persistances païennes en Galice vers la fin du VIe siècle*, dans *Mélanges Renard*, t. II, 1969, pp. 512-524. Pour les arbres, on se souviendra que Calagurris n'est pas loin de ces Pyrénées occidentales où l'on a trouvé tant d'inscriptions en l'honneur du dieu hêtre *(deo fago)*.

surtout de voir ici célébrée en termes virgiliens la même alliance rurale de valeurs profanes et sacrées que Paulin recommandait à Aper et Amanda en termes voisins : « Ah! trop heureux celui qui, tout à la fois sage et paysan, cultive sa terre et son âme, et consacre à tous deux ses soins constamment en éveil... Il prépare à la fois la moisson de son cœur et celle de son champ, pour éviter que la culture intérieure ne fasse moins resplendir le fond de son cœur, que ses gras arpents ne font briller leurs propres récoltes [87] ». Ce double parallèle établi par Prudence se situe, dans l'expression même, fort près de la réflexion de Paulin, mais aussi du texte fondamental des *Tusculanes*, et du défi d'Horace à son intendant. Une quadruple sédimentation de textes supporte ainsi la création poétique de Prudence.

Plutôt que de l'analyser en suivant l'ordre chronologique de ces sources d'inspiration, il convient d'en suivre les reflets dans l'ordre même de la page. Elle s'était ouverte sur le thème préalable de l'ascèse des vieux Romains : celle de la *uita frugi* [88]. Mais c'est en termes clairement virgiliens que Prudence a voulu inaugurer sa célébration de l'*agricola christianus*. La formule initiale *O nimium felix* synthétise en effet le double mouvement exclamatif par lequel Virgile avait respectivement célébré le bonheur intellectuel de la connaissance philosophique et la félicité morale de l'existence paysanne, tandis que l'alliance des deux derniers mots nous reporte au contexte épique du quatrième chant de l'*Énéide* [89]. La couleur dominante de ce premier vers est donc non seulement triplement virgilienne, mais plus proprement géorgique dans son attaque. La sagesse de l'*agricola christianus* ne renie en rien l'idéal philosophique et eudémoniste du paysan virgilien, ni surtout celle de l'Ofellus d'Horace, lui aussi tout à la fois campagnard *et* sage [90]. Elle l'intègre à une *cultura animi* rénovée par la foi. Il est effectivement curieux que Prudence, dans sa formulation *terram animumque colens*, demeure d'abord plus proche que ne l'était Paulin de l'expression cicéronienne de *cultura animi ;* cela ne l'empêche d'ailleurs pas, ensuite, de se rapprocher de la *cultura cordis* conseillée par Paulin, à travers l'affirmation « cordis segetem disponit ». L'une et l'autre « cultures » sont également caractérisées par le soin, la vigilance, la constance : ce sont aussi les qualités de la prière intérieure, païenne et chrétienne, ausonienne et paulinienne, — celle de Paul, d'Ausone ou de Paulin.

Une telle culture intérieure suppose que l'on commence d'abord par défricher « les épines des vices ». Sous cette image simple, il est difficile de distinguer, chez Prudence, ce qui vient encore du même texte des *Tusculanes* et de l'apostrophe d'Horace à son intendant, pour s'y joindre à une exégèse explicite de la seconde partie de la parabole du semeur... [91]. Du moins peut-on observer la curieuse présentation que Prudence fait de cette parabole. Car les deux parties — le récit de la parabole proprement dite et son exégèse — sont ici

87. *Ib.* 1020 : « O felix nimium sapiens et rusticus idem / qui, terras animumque colens, inpendit utrisque / curam peruigilem... »; et 1037 sq. : « ... simul et cordis segetem disponit et agri, / ne minus interno niteant praecordia cultu / quam cum laeta suas ostentant iugera messes. »

88. Texte cité *sup.* n. 78. Cic. *Tusc.* 3, 8, 18, montre bien comment c'est là une qualité fondamentale du sage : « Qui sit frugi igitur uel, si mauis, moderatus et temperans, eum necesse est esse constantem; qui autem constans, quietum; qui quietus, perturbatione omni uacuum... et sunt illa sapientis ». Le contexte de Prudence insiste sur le détachement du lucre et de l'*auaritia*, dans un développement de saveur très horatienne.

89. Comparer « O felix nimium... / qui... » à Verg. *georg.* 2, 490 : « Felix qui potuit rerum cognoscere causas »; *ib.* 2, 458 : « O fortunatos nimium, sua si bona norint, / agricolas! »; enfin *Aen.* 4, 657 : « felix heu nimium felix... »

90. Comparer chez Prudence « sapiens et rusticus idem », avec la présentation d'Ofellus, archétype horatien de la frugalité (« uiuere paruo ») et modèle de sagesse pour les petits propriétaires terriens (« metato in agello » : rapprocher dans Prudence (*sup.* n. 85) : « christicolum agellos »), dans *sat.* 2, 2, 3 : « rusticus, ab normis sapiens crassaque Minerua ». Fr. Villeneuve, mettant justement en valeur la *callida iunctura* des deux mots au rapprochement inattendu, traduit : « Ofellus, un campagnard, sage en dehors des formules ». Prudence n'a fait que resserrer l'alliance des deux termes, en transposant l'effet horatien par le soulignement du mot *idem*.

91. Texte d'Horace : *sup.* n. 64. Cic *Tusc.* 2, 5, 13, après la définition de la « cultura animi » (texte *sup.* n. 62) : « haec (cultura) extrahit uitia radicitus... » Le verbe de Prudence, *ib.* 1040, « extirpamus enim sentos de pectore uepres », est à la fois différent d'*euellas* (Horace), *extrahit* (Cicéron), *eradicetis* (parabole de l'ivraie en Vulg. *Matth.* 13, 29), mais la suite du développement de Prudence *ib.* 1041 : « ne uitiosa necent germen uitale flagella / ne frugem segetemque animae spinosa malorum / inpediat sentix... » montre bien qu'il médite sur le grain tombé parmi les épines dans la Parabole du semeur.

présentées comme deux séries de préceptes, qui s'adressent aux deux hommes que sent en lui-même le « sapiens et rusticus idem ». Ces « métayers du Christ » suivent les préceptes que le divin modèle des *agricolae* a laissés à ceux que Prudence appelle ses « coloni adsumpti ». Mais en même temps qu'ils pratiquent la *rusticatio* voulue par Dieu, ces agriculteurs chrétiens se livrent au défrichement de leur propre cœur, dans l'attente des moissons intérieures que ne peuvent ravager ni le charançon ni la fourmi [92]. La vigueur originale des débuts de cette page finit ainsi par se diluer dans une paraphrase édifiante de la parabole du semeur, où l'emporte le plaisir d'une variation poétique sur un thème conventionnel. L'affleurement de l'idéal proposé par Paulin à Aper et Amanda, sous une forme qui demeure transparente à des souvenirs classiques de Cicéron, Horace et surtout Virgile, en ressort d'autant plus, sur la trame d'une nouvelle réponse à Symmaque qui, sur ce point au moins, n'a plus grand rapport avec sa première édition ambrosienne.

On conviendra au moins que ces deux pages de Prudence, empruntées à des recueils aussi différents de ton et d'intention que le *Cathemerinon liber* et les deux livres *Contra Symmachum*, posent une série de questions que rend plus instantes leur rapprochement avec les enquêtes que nous avons précédemment menées sur des textes d'Ausone et de Paulin. Non seulement, elles mettent en valeur des affinités de pensée et d'expression propres à arracher le poète de Calagurris à un isolement qu'aggravent les irrémédiables obscurités de sa biographie. Mais elles nous invitent à nous interroger sur la signification et le contenu de toute son œuvre; sur les rapports exacts entre son expérience vécue et les créations de son imagination poétique; enfin sur la nature réelle du style de vie qui put être celui du poète dans sa retraite hispanique, consacrée à une longue offrande lyrique des heures, des jours et des quatre temps de l'année. Les deux pages invoquées invitent à ne pas isoler Prudence d'un style de vie à la fois profane et religieux, économique et spirituel, qui a séduit bien d'autres Occidentaux de sa génération et de sa classe sociale. Il n'est pas impossible, s'il demeure actuellement indémontrable, que, surtout sur le haut Èbre, un tel dessein ascétique ait pu être teinté de quelque priscillianisme. A priori, l'attachement quasi ausonien de Prudence aux valeurs et aux formes de la poésie classique la plus raffinée, ne semble guère l'avoir disposé à accueillir cet ascétisme hétérodoxe, si rigoureusement anti-mondain. L'équilibre harmonieux de la double *cultura*, par lequel Prudence se rapproche tant des formules mêmes de Paulin, paraît le situer plutôt dans une tradition fidèle aux valeurs occidentales de la mesure et de la frugalité antiques : celle des sénateurs chrétiens dont la conversion tempérée à une vie de retraite ascétique continuait de s'accommoder, avant la lettre, de l'*otium negotiosum* d'un châtelain de village.

*

Consonances dans la synchronie, entre des quasi-contemporains; continuités dans la diachronie, entre ces Romains devenus chrétiens, et leurs maîtres spirituels de l'âge classique : les rapprochements horizontaux et verticaux auxquels nous venons de procéder suggèrent au moins une certaine optique possible sur des textes trop souvent considérés de manière isolée, en dépit de leur commune appartenance au climat esthétique et spirituel de l'Antiquité tardive. Nous n'avons nullement prétendu les réduire les uns aux autres pour les unifier en les déformant, en dépit d'indéniables interférences, perceptibles dans leurs

92. Définition de ces sages campagnards convertis, *ib.* 1022, « quales quos inbuit auctor / Christus, et adsumptis dedit haec praecepta colonis : / semina cum sulcis committitis, arua cauete / dura lapillorum macie, ne decidat illic / quod seritur... » Par une figure de prosopopée du Christ, le poète transforme en un petit discours parénétique le simple récit de la parabole. Il passe ensuite à une description de la *cultura* qu'il qualifie tour à tour par *animi* (*sup.* v. 1021 : « animumque colens ») et *cordis* (*inf.* : « cordis segetem ») : *ib.* 1035 sq., « His Deus agricolam confirmat legibus; ille / ius caeleste Patris non summa intellegit aure, / sed simul et cordis segetem disponit et agri... »

contenus aussi bien que dans le détail de leurs modes d'expression. Car il y aura toujours autant de modes irréductibles de relation personnelle à Dieu que de situations et d'histoires individuelles. Et en l'occurrence, la relative ténuité de l'histoire événementielle de ces trois vies ne nous facilite pas l'exercice de la délicatesse requise par l'exégèse d'expériences aussi savamment transposées.

Les horizons que nous a entr'ouverts cette enquête sont trop divers pour que nous ayons tenté de les découvrir autrement que par une sorte de reconnaissance préalable. Du moins nous paraît-il se dégager, de cette exploration, un quadruple apport.

Elle invite d'abord à percevoir, mais aussi à imaginer avec plus de nuances, tout à la fois l'unité et la diversité des formes du monachisme naissant dans l'Occident latin de la fin du IVe siècle. Le *genus uitae* des convertis au *propositum* monastique, dans la classe sociale des notables ruraux, s'inspire d'un ensemble de valeurs communes puisées aux mêmes sources. L'Écriture et les traditions de la *disciplina christiana* — accentuées et renouvelées par la diffusion de l'idéal monastique —, y mêlent leurs eaux vives à celles de la sagesse antique, maintenue vivante par l'étude, la lecture et l'imitation des prosateurs et surtout des poètes classiques. Mais les dosages et les expériences sont, en ces générations, d'une très grande diversité, à la mesure de la générosité, des capacités et des goûts de chacun. Il y a là, pour l'avenir économique, social et religieux de l'Occident, des expériences promises à des fortunes diverses, mais d'une importance considérable. Il y va de la genèse même de l'institution monastique; mais plus encore, peut-être, des modèles d'existence chrétienne que le château imposera au village, par la seule vertu sociale de l'imitation dans une société de type traditionnel. Dans une telle perspective, l'importance des expériences dont nous venons d'esquisser les caractères est d'autant plus grande qu'elles se situent dans la conjoncture décisive de l'âge martinien, celui où commence de manière vraiment active, pour ne pas dire offensive, l'évangélisation des campagnes.

D'où, en second lieu, l'intérêt d'une enquête qui a tenté d'éclairer non point la disparition mais les métamorphoses des valeurs antiques, dans le cadre des problèmes posés par ce cadre et ce genre de vie particuliers. Intégrées à un ordre plus ou moins réformé par une adhésion plus ou moins profonde aux exigences pratiques de la profession de foi chrétienne, les valeurs cicéroniennes, horatiennes, virgiliennes, voire néo-stoïciennes sinon proprement annéennes, demeurent vivaces dans la méditation et les actes de ces propriétaires terriens. Surtout chez ceux qui demeurent fidèles, en un débat qui peut être harmonieux ou contradictoire, à leur double vocation temporelle et spirituelle; ceux qui, devant leurs champs, leurs familles et leurs serviteurs, sinon déjà leurs « serfs », pensent déjà obscurément, avec le poète moderne, que « le spirituel est lui-même charnel ». Ceux-là sentent bien, intuitivement, le péril d'angélisme irresponsable que recèlerait la généralisation d'une solution comme celle qu'ont choisie avec éclat Paulin et Thérasia. Paulin lui-même ne badine pas lorsqu'il conseille Aper et Amanda; et il convient d'examiner de près comment le curieux choix qui l'a amené auprès de saint Félix, jusqu'au minuscule évêché nolan, lui a permis d'inventer une conciliation des valeurs et des engagements que l'abandon de tous ses autres domaines semblait gravement démentir, sinon, pour ainsi dire, défier.

Certes, peut-on dire que l'on continue de mettre les mêmes choses sous les mêmes mots ? Mais Horace lui-même enseignait à ses amis une lecture édifiante et stoïcisante d'Homère... Aurait-il pu s'étonner qu'on lût ses œuvres, et celles de Virgile, dans les perspectives d'une spiritualité nouvelle, sans en trahir pour autant certaines valeurs naturelles, que la continuité d'une civilisation agraire laissait pleinement vivantes et appropriées ? Le *secessus* garde l'indispensable vertu du détachement, mais pour une existence où l'autonomie de la sagesse se résout en un don de soi à Dieu, et à des frères acceptés ou choisis. L'*otium negotiosum* se rythme déjà par une alternance qui annonce l'*ora et labora* des moines défricheurs et laboureurs. *Cultura animi* et *cultura cordis* tendent à s'équivaloir, en une coïn-

cidence significative d'une ultime conversion des *mousikoi andrés* à la vraie « sagesse céleste ». Mais le fondement antique et romain de cette vie convertie en assure l'équilibre et les assises naturelles. Une secrète et féconde complicité s'établit entre les campagnes de la Galilée et celles de l'Occident romain : Virgile peut y rejoindre sans discordances la parabole du Semeur, et le paysage géorgique ne s'y sent point étranger à l'ample imagerie végétale et rurale des deux Testaments.

Il est remarquable que les indices d'un tel ajustement des valeurs apparaissent quasi simultanément, ou du moins au cours d'un laps de temps réduit, chez trois poètes latins et chrétiens qui furent aussi de grands propriétaires ruraux. Sûre pour Ausone et Paulin, la chose apparaît aussi fort vraisemblable pour Prudence [93]. Les noms de Bordeaux, Nole, Calahorra (sinon Saragosse et Tarragone), que nous sommes habitués à accoler respectivement à leurs noms, nous ont trop accoutumés à les considérer implicitement comme de purs produits de l'*urbanitas* du Bas Empire. Le peu que nous savons de leurs carrières officielles de très hauts fonctionnaires de l'Empire, ne peut que renforcer d'abord cette vue. Mais ce serait oublier que la composition de leurs œuvres se place en quasi-totalité — en particulier pour celles de Paulin et de Prudence — dans la période de *secessus* qui a suivi l'*honesta missio* d'Ausone et de Prudence et la *causaria missio* de Paulin : donc en une période de leur vie où la plus grande partie de leur temps s'est passée dans leurs *uillae rusticae*, au nombre desquelles il faut adjoindre, avec les réserves nécessaires, même le *suburbanum* épiscopal de Nole.

Cette composante rurale, à côté d'autres aussi importantes que nous n'avions pas dessein d'étudier ici, est apparue comme un facteur commun fondamental de leur spiritualité, et plus particulièrement de leurs « conversions » respectives. Comme telle, elle permet d'en discerner avec plus de précision les affinités et les divergences. Elle ne détermine pas seulement l'insertion de leur règle de vie dans les facilités et les difficultés d'un état de vie particulier. Mais autant que leur conception personnelle de la vie chrétienne, elle infléchit toute leur attitude envers la nature. Elle affecte ainsi jusqu'aux formes de leur sensibilité et de leur imagination créatrice, qu'il s'agisse de décrire, ou de créer de larges allégories spirituelles dont se nourrit leur méditation. Devenues par là plus symboliques, associant plus étroitement poésie et religion, les formes classiques du sentiment de la nature, dont les modèles demeuraient vivants dans les chefs-d'œuvre admirés et imités de l'âge augustéen, n'ont point perdu en authenticité, chez ces poètes terriens, ce qu'elles ont gagné en transparence spirituelle [94].

Enfin, cette esquisse invite à étudier de plus près, sur bien d'autres points, les corrélations internes au triangle poétique, géographique et champêtre que forment nos trois

93. Encore qu'elle demeure actuellement au niveau d'hypothèse vraisemblable. Notre ami P. de Palol, saisi par son enthousiasme d'archéologue, passe un peu rapidement au niveau de l'affirmation assurée, en écrivant dans sa leçon inaugurale de 1970 à l'Université de Valladolid (citée *sup.* n. 3 : *Castilla...*, p. 42) : « Prudencio, de Calagurris, después de una intensa vida política como consejero de Teodosio, se refugió en su villa *(secessus in uillam)* a principios del siglo V, retirándose de la vida mundana, como pudieron hacer otros autores ». Du moins espérons-nous avoir apporté quelques arguments textuels à l'appui de cette hypothèse. Il faudrait maintenant les voir confirmés par l'épigraphie et l'archéologie du haut Èbre...

94. La perspective plutôt « géorgique » — aux sens réel et poétique du mot — de la présente enquête, devrait être complétée par une recherche sur la convergence, dans l'imagination monastique contemporaine, du thème biblique de l'ascèse comme retour à la vie paradisiaque, et des thèmes poétiques de la vie bucolique (surtout « médiatisés » en Occident par le premier recueil de Virgile). On peut déjà verser ici à ce dossier le rêve de retraite champêtre qu'en 385 Jérôme confie à Marcella (*epist.* 43, 3) : « quasi quendam portum secreta ruris intramus... » On y retrouve ensuite un programme végétarien proche de celui de Prudence (*cath.* 3, 56 sq. : *sup.* n. 78-79), propice à la lecture et à la prière, suivi d'un éloge fort bucolique des charmes des quatre saisons (cp. p. ex. les quatrains amoebées de Verg. *buc.* 7, 45 sq.). Voir aussi, pour la « bucolique chrétienne » dans les poèmes de Paulin, W. Schmid, *Tityrus christianus, Probleme religiöser Hirtendichtungen der Wende vom vierten zum fünften Jahrhundert*, dans *RhM*, t. 96, 1953 pp. 161-165; et l'esquisse d'ensemble du même auteur, dans l'art. *Bukolik* du *RAC*, t. II, 1954, c. 786-800.

écrivains. Car les consonances précises que nous venons de percevoir entre eux ne sauraient relever de l'air du temps, ou des seules coïncidences de leurs états de vie. L'intense circulation des lettres, des idées et des œuvres, que la correspondance de Paulin atteste entre la Tarraconaise, l'Aquitaine et la Campanie, constituerait à elle seule un indice favorable à l'hypothèse d'échanges encore plus précis. Les liens personnels entre Ausone et Paulin, la lecture probable de l'*Ephemeris* d'Ausone par Prudence, l'affinité étroite des thèmes de la *cultura cordis* chez Prudence et Paulin, sont autant de faits à verser à ce dossier : celui d'une aire de culture circumpyrénéenne où bien des courants d'échanges littéraires et religieux, en cette fin du IVe siècle, demeurent encore inexplorés [95].

In agro Cadurcorum apud uillam Caluinianam, Aug. MCMLXXI.

PARIS-SORBONNE

95. Qu'une enquête comparable à celle-ci soit à faire chez les écrivains chrétiens d'Orient, exactement dans la même génération, c'est ce que montrent les notes rapides et suggestives que vient de consacrer aux lettres 101, 114 et 148 de Synésius de Cyrène J. VOGT, *Synesios im Glück der ländlichen Einsamkeit*, dans *MH*, t. 28, 2, 1971, pp. 98-109. Il termine en traduisant le passage d'une *Hymne* de Synésius, dont la *Stimmung* n'eût point détonné parmi les hymnes du *Cathemerinon* : « Ici (= dans la solitude campagnarde), l'âme est capable, étant purifiée de ses passions, libre de vœux, délivrée de la peine et la plainte, déliée de l'inimitié et la lutte, d'offrir son chant pécheur, la langue pure et l'esprit sain ». Je remercie Mme Ph. Junod de m'avoir signalé cet article très récent, juste au moment d'envoyer cette étude sous presse.

JEAN GAUDEMET

LA CONDAMNATION DES PRATIQUES PAIENNES EN 391

L'édit que de Thessalonique Théodose I adressait le 28 février 380 « au peuple de Constantinople », en imposant à tous les peuples sur lesquels l'empereur exerçait son pouvoir de suivre la religion de l'Apôtre Pierre, emportait condamnation de toute autre foi religieuse. Une telle prise de position devait bientôt entraîner des mesures de plus en plus sévères à l'égard des païens ou des hérétiques. Cette brève note ne se propose pas de revenir sur tous les aspects historiques [1] d'un problème bien souvent étudié [2], ni même d'envisager pour le seul règne de Théodose, depuis l'édit de Thessalonique, l'ensemble des textes législatifs qui nous sont parvenus par les codes [3] — et qui sans doute ne représentent qu'une partie de la législation religieuse émise en Orient pendant cette quinzaine d'années.

On voudrait seulement attirer l'attention sur deux textes conservés au CTh. XVI 10, 10 et 11, datés l'un et l'autre de 391 et qui s'inscrivent dans la série des mesures législatives hostiles au paganisme. Ces textes soulèvent en effet deux ordres de problèmes : celui de leur portée et de leur place dans l'histoire de la législation anti païenne d'une part, celui de la technique législative du Bas-Empire et accessoirement de la composition du code théodosien de l'autre.

I

On sait quelles furent pour Théodose les suites rigoureuses du massacre de la population de Thessalonique en 390 [4] : l'excommunication infligée à l'empereur et finalement sa pénitence publique. C'est à la suite de ces événements dramatiques que la législation anti païenne, qui semblait ne pas avoir progressé depuis 385, est reprise et aggravée.

1. Dont les plus importants concernent et les raisons ou les influences qui ont pu dicter la mesure prise par Théodose (influence d'Ambroise ou de Damase, conception que l'empereur se fait de sa mission, date de la maladie et du baptême de Théodose) et les mesures prises effectivement à l'égard des temples, des cérémonies, des prêtres païens.

2. En dehors des ouvrages généraux qui traitent de l'histoire de l'empire romain et de ses rapports avec l'Église en cette fin du IVe siècle et dont l'un des plus récents a pour co-signataire l'éminent historien de l'Église auquel ces quelques lignes sont offertes en hommage respectueux (J. DANIÉLOU et H. MARROU, *Nouvelle histoire de l'Église*, t. I *Des origines à saint Grégoire le Grand*, Paris 1963), on rappellera seulement ici la précieuse monographie de W. ENSSLIN, *Die Religionspolitik des Kaisers Theodosius des Grossen*, Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaft, 1953, Heft 2.

3. Par exemple *CTh.* 16, 10, 7 (21 déc. 381) proscription de ceux qui offrent des sacrifices interdits; *ht.* 8 (30 nov. 382) rappel de l'interdiction des sacrifices dans les temples, bien que la constitution prescrive de les laisser ouverts au public; *ht.* 9 (25 mai 385) aggravant les peines (supplice de la croix) à l'encontre de ceux qui offrent des sacrifices à des fins divinatoires.

4. Sur ces faits et cette date, J. R. PALANQUE, *Saint Ambroise et l'empire romain* (Paris, 1933) 227-250.

La constitution du 24 février 391 (CTh. 16, 10, 10)[5] est adressée de Milan à Albinus, préfet de la Ville de Rome, et non préfet du prétoire comme l'indique par erreur l'inscription du texte au Code Théodosien [6]. Celle-ci fait d'autre part état de trois Augustes *(AAA)* comme auteurs du texte, ce qui renvoie à (CTh. 16, 10, 7) Gratien, Valentinien II et Théodose. L'erreur est ici encore certaine, Gratien étant mort depuis 383.

Il s'agit donc de Valentinien II, Théodose et Arcadius, ce dernier ayant été fait Auguste tout enfant, par son père, dès le mois d'août 383. Son jeune âge lui interdit d'être l'auteur réel de notre constitution. Celle-ci est communément attribuée à Théodose, qui était à Milan, depuis l'année précédente [7]. Et derrière l'empereur, on retrouve l'influence d'Ambroise qui depuis l'affaire de Thessalonique et la pénitence impériale [8] exerçait sur Théodose une influence marquée [9]. Cette attribution ne saurait être mise en question [10] et l'on verra plus loin les raisons qui l'imposent. Mais l'envoi de ce texte au préfet de Rome, qui relevait du jeune Valentinien II, alors âgé de vingt ans et dont Théodose était depuis 387 le beau-frère, montre l'autorité dont faisait preuve l'empereur de la *pars Orientis* à l'égard de son collègue dans le pouvoir suprême. Ce dernier lui devait la restitution de l'Italie, reprise par Théodose à l'usurpateur Maxime (août 388). Dans de telles conditions, la collégialité ne pouvait qu'être inégale. Ce n'est d'ailleurs pas la seule fois où Théodose ait, pendant son séjour en Occident, imposé sa politique religieuse à de hauts fonctionnaires d'Italie [11]. La lutte contre le paganisme, encouragée par Ambroise, risquait d'ailleurs de se heurter à Rome même à de sérieuses résistances. Les païens gardaient au sénat une place considérable. Leur longue défense de l'autel de la Victoire en est le signe le plus célèbre. Quelques années plus tôt, ils avaient trouvé dans le préfet de la Ville Symmaque un éloquent défenseur et Albinus, destinataire de la constitution anti païenne de 391, était lui-même païen [12]. Dans l'été de 390, le chef de file des païens du Sénat, Nicomaque Flavien, avait été nommé préfet du prétoire d'Illyrie, d'Italie et d'Afrique et les deux consuls de 391 étaient des païens actifs. Tatius, le préfet du prétoire d'Orient, et Symmaque, l'ancien préfet de Rome.

Les dispositions prises par la constitution tiennent compte de la complexité de cette situation. Elles traduisent et la volonté de réduire la vieille religion et la puissance sociale de ses adeptes qui interdisait une condamnation trop brutale. Sans s'attaquer aux croyances, Théodose n'en interdit que certaines expressions. Il renouvelle la prohibition des sacrifices et l'immolation de victimes « innocentes » déjà formulée en 381 et 385 [13]. Mais il y ajoute l'interdiction de fréquenter les temples et d'adorer les statues, sous peine des « sanctions divines et humaines ». L'imprécision de cette dernière formule laissait libre champ à la répression. Quant à la défense elle-même, elle rompait avec la demi-tolérance affirmée par Théodose en 382, lorsqu'il maintenait le libre accès des temples sous la

5. Une traduction de cette constitution est donnée par A. Chastagnol. *Le Bas-Empire* (Coll. U2) 195-196.

6. D'autres constitutions à Albinus le qualifient de préfet de la Ville. Il a rempli cette charge de 389 à 391. Sur ce personnage, cf. A. Chastagnol, *La préfecture urbaine à Rome sous le Bas-Empire*, XIX, 162, 364, 440, 441.

7. Contrairement à Mommsen qui considérait que Valentinien II était resté en Italie, et le plus souvent à Milan, aux côtés de Théodose (*Prolegomena ad CTh.* I. 1 CCLXVIII-CCLXX), J. R. Palanque (*Collégialité et partage dans l'empire romain, REA* XLVI, 1944, 63) et Grumel (*Numismatique et histoire, l'époque Valentinienne*, Rev. ét. byzant. XII, 1954, 25) admettent que Valentinien fut envoyé par Théodose en Gaule dès le printemps 389 et qu'il résida principalement à Trèves (cf. *CTh.* 4, 22, 3; 6, 26, 5; 14 juin et 8 nov. 389, donnés à Trèves et 8, 5, 50; 2 mai 390 donné à Trèves ou peut-être plutôt, selon Seeck, à Coblence)

8. Cf. la lettre d'Ambroise à Théodose de mai 390 (*PL.* 16, 1160-1164 traduite par H. Rahner, *L'Église et l'État dans le christianisme primitif*, Paris 1964, 146-150) et le récit que fait de ces événements Théodoret, *Hist. eccl.* V, 17-18 (traduit *ibid.* 150-154).

9. J. R. Palanque, *op. cit.*, 251.

10. Elle était rejetée par Godefroy dans son commentaire de cette constitution qui, tenant compte de ce que son destinataire était le préfet de Rome, croyait ne pouvoir l'attribuer qu'à Valentinien II, tout en admettant qu'elle avait été inspirée par Théodose.

11. Cf. par exemple la loi du 14 juin 388 (*CTh.* 16, 5, 15) contre les hérétiques (sur l'attribution de ce texte à Théodose cf. J. R. Palanque, *op. cit.* 194) ou celle du 11 mai 391 (*CTh.* 16, 7, 4) contre les apostats.

12. Sur son zèle païen, cf. A. Chastagnol, *op. cit.*, 162.

13. *CTh.* 16, 10, 7 et 9.

seule condition de n'y point offrir de sacrifices [14]. On a pu voir dans cette mesure la suppression de la liberté du culte païen [15].

Application particulière était faite de cette défense aux *judices* [16], consulaires, correcteurs et *praesides*, à qui il était expressément interdit de « pénétrer dans un temple pour y vénérer les dieux, que ce soit en voyage ou à Rome [17] ». De lourdes amendes, de taux dégressif, étaient prévues, de quinze livres d'or pour les premiers, six pour les consulaires, quatre pour les deux dernières catégories de gouverneurs. D'autre part, selon un système dont la législation du Bas-Empire offre bien d'autres exemples, les collaborateurs de ces fonctionnaires *(officium)* encouraient collectivement la même peine s'ils ne s'étaient pas opposés au geste de leur chef.

Quelques mois plus tard, alors que regagnant Constantinople il faisait halte à Aquilée [18], Théodose adresse une constitution d'objet identique à Evagre, préfet augustal d'Égypte et à Romain, comte d'Égypte [19]. Il y interdit et les sacrifices et l'accès des temples, accompagnant cette défense de menaces imprécises contre les contrevenants. Et il y ajoute la clause spéciale visant les fonctionnaires. Seule figure dans la constitution rapportée au Code Théodosien la mention des *judices* [20], exposés aux quinze livres d'amende, s'ils ont la témérité de pénétrer dans ces « lieux pollués ». La même amende est édictée contre leur *officium*, qui ne s'opposerait pas à leur geste.

L'identité d'objet, la communauté même parfois de la forme ne permettent pas d'attribuer à deux auteurs différents [21] les constitutions du 24 février et du 16 juin. L'attribution de la seconde à Théodose est imposée tant par le lieu d'émission, sur la route de Milan à Constantinople, que par les destinataires, hauts fonctionnaires d'Égypte. On ne saurait admettre qu'il se soit borné à « recopier » une mesure prise quelques mois plus tôt par un collègue qu'il ne traitait pas en égal. C'est pourquoi il faut attribuer à Théodose la paternité des deux textes et cette conclusion pose le problème de technique législative dont nous avions annoncé plus haut l'examen.

II

Au-delà d'une identité d'objet, les deux constitutions du 24 février et du 16 juin 391 présentent des analogies formelles qui attestent entre elles des liens très étroits sans que l'on puisse cependant aller jusqu'à parler d'un même texte.

On en jugera par la comparaison des deux documents :

Les différences de dates, de destinataires, d'expressions obligent à constater qu'il s'agit de deux textes différents. L'identité d'auteur, d'objet et la reprise de certaines expressions conduisent d'autre part à admettre que nous sommes en présence de deux expéditions d'une même décision impériale [22].

14. *CTh.* 16, 10, 8.
15. A. Chastagnol, *op. cit.*, 51.
16. Il s'agit évidemment de fonctionnaires de rang élevé (d'où l'amende plus lourde qui les frappe).
17. La mention de ces fonctionnaires, gouverneurs de province, dans une constitution au Préfet de Rome dont ils ne relevaient pas, peut surprendre. Elle laisse supposer qu'un autre exemplaire, rédigé dans les mêmes termes, était adressé au préfet du prétoire.
18. Sa présence y est attestée, les 16 (*CTh.* 16, 10, 11; cf. 11, 38, 1) et 19 juin (*CTh.* 10, 17, 3).
19. *CTh.* 16, 10, 11. Les oppositions religieuses sont alors en Égypte particulièrement vives. Elles dégénèrent parfois en émeutes, où les moines interviennent activement (le 2 septembre 390, Théodose avait dû les inviter à retourner au désert *CTh.* 16, 3, 1). Le patriarche Théophile ne contribuait pas à apaiser les esprits. L'épisode le plus célèbre de ces luttes fut le soulèvement païen d'Alexandrie, suivi de l'ordre donné par Théodose de détruire le Serapeum (Socrate V, 16; Sozom. VII, 15; Théodoret V, 22-23).
20. Alors que sur les six provinces d'Égypte cinq relevaient de *praesides* et une d'un *corrector*; mais voir *infra* n. 22.
21. C'était cependant ce que faisait Godefroy.
22. L'absence au *CTh.* 16, 10, 11 du passage concernant les consulaires, correcteurs et *praesides* ne peut être présentée comme une différence entre les deux constitutions, car on ne peut écarter l'éventualité de son omission par les compilateurs dans ce qu'ils ont conservé de la constitution à l'Égypte.

CTh. 16, 10, 10

Nemo se *hostiis* polluat, nemo insontem victimam caedat, *nemo delubra* adeat, *templa* perlustret et mortali opere formata simulacra suspiciat
ne divinis adque humanis sanctionibus reus fiat
Iudices quoque haec forma contineat, ut, *si quis* profano ritui deditus templum uspiam vel in itinere vel in urbe adoraturus *intraverit, quindecim pondo auri* ipse protinus inferre cognatur
nec non *officium eius parem summam* simili maturitate dissolvat, *si non* et *obstiterit* iudici et confestim publica adtestatione rettulerit...

CTh. 16, 10, 11

Nulli sacrificandi tribuatur potestas, *nemo templa* circumeat, *nemo delubra* suspiciat.
Interclusos sibi nostrae legis obstaculo profanos aditus recognoscant adeo, ut, si qui vel de diis aliquid contra vetitum sacrisque molietur nullis exuendum se indulgentiis recognoscat.
Iudex quoque, si quis tempore administrationis suae fretus privilegio potestatis polluta loca sacrilegus temerator *intraverit, quindecim auri pondo,*
officium vero *eius, nisi* conlatis viribus *obviarit, parem summam* aerario nostro, inferre cogatur.

Ce cas doit être soigneusement distingué de cas voisins où les similitudes ne présentent pas les mêmes caractères et s'expliquent en fait par des motifs très différents.

A cet égard on peut relever au Code Théodosien :

1° la présence de *deux versions d'une disposition unique, adressée à un seul destinataire*, mais qui, en raison de son objet, figurent dans deux titres différents du Code Théodosien, et qui s'y présentent sous deux formes différentes. Tel est le cas par exemple de la constitution de décembre 318 au préfet de la Ville Bassus, sur la *reparatio temporum* en matière d'appel [23]. Une forme longue figure CTh. 11, 35, 1, où la décision impériale est présentée comme prise. à la suite d'une demande de consultation adressée par les juges. Le CTh. 2, 6, 3 n'a au contraire qu'une brève formule, où l'on pourrait voir un simple « sommaire » de la constitution.

2° La présence de *deux textes de formes différentes, mais d'objet identique, adressés le même jour à deux destinataires différents* [24]. L'intérêt de tels textes n'est pas seulement de montrer que la chancellerie émettait plusieurs exemplaires d'une même constitution pour les faire parvenir aux divers destinataires et que les compilateurs les ont retrouvés dans des dépôts divers. C'est surtout de prouver que les termes d'une mesure législative n'étaient pas arrêtés de façon rigoureuse. Une même constitution pouvait être envoyée le même jour à deux destinataires dans des versions différentes. Le souci « littéraire » de la forme, le goût de l'originalité et peut-être une certaine émulation entre les divers rédacteurs l'emportaient sur la rigueur de l'expression juridique. Cette indifférence à l'égard du mot propre, dont les constitutions du Bas-Empire offrent tant de fâcheux exemples

23. Sur la portée de cette disposition cf. H. LEGOHEREL, *Reparatio temporum* Iura XVI (1965), 86.

24. Par exemple *CTh.* 6, 2, 2 au préfet du prétoire d'Orient et 3 au préfet de Constantinople, tous deux émis à Constantinople le 12 août 396. Voir aussi *CTh.* 13, 3, 16 au préfet du prétoire et 17 au maître des offices, textes émis le 30 nov. 414; *CTh.* 15, 1, 27 au préfet de Rome et 15, 1, 28 au préfet du prétoire d'Illyrie et d'Afrique, tous deux émis à Milan le 4 avril 390. L'attribution de ces textes à Théodose ou à Valentinien II reste discutée pour les raisons indiquées plus haut, cf. SEECK, *Regesten, der Kaiser und Päpste* (Stuttgart, 1919), 109, qui reste incertain; STEIN-PALANQUE, *Histoire du Bas-Empire* 210 et n. 118 en faveur d'une attribution à Théodose, qu'admet Y. JANVIER, *La législation du Bas-Empire romain sur les édifices publics* (Aix, 1969), 199, 203, 205. On peut cependant se demander si Valentinien II avait été privé de toute autorité législative en Italie, pendant le séjour qu'y fit Théodose (en ce sens J. R. PALANQUE, *Collégialité, op. cit.*, 63, qui suppose que Valentinien expédié en Gaule ne pouvait légiférer que pour ce diocèse). Si certaines mesures, comme les lois religieuses étudiées ci-dessus, sont incontestablement l'œuvre de ce dernier, cela n'implique pas qu'en d'autres domaines le jeune Auguste n'ait pu faire usage de son pouvoir législatif. On serait d'autant plus tenté de lui attribuer les constitutions *CTh.* 15, 1, 27 et 28 qu'elles s'inscrivent dans la ligne de plusieurs lois occidentales prises par son père Valentinien I en 365 (*CTh.* 15, 1, 14; 15; 16; 17).

s'accompagnait nécessairement d'une certaine liberté dans l'expression de la loi. La formuler dans des termes voisins, mais différents, et laisser cette dualité d'expression apparaître dans le Code où ces textes jumeaux figurent l'un après l'autre, aurait dû ouvrir la porte à de singulières joutes entre les avocats, arguant de termes différents à propos d'une même loi. Que ce danger n'ait pas fait renoncer à cette liberté stylistique et au pluralisme d'expression peut surprendre. Et l'on serait tenté de dire que, si ce libéralisme fut toléré, c'est qu'il ne soulevait pas de difficulté, et que par conséquent les juristes du IVe et du Ve siècle ne s'engageaient pas dans de subtiles exégèses verbales. S'il en était ainsi, il ne serait pas de bonne méthode historique que sur ce point les interprètes modernes du droit du Bas-Empire se montrent plus rigoureux.

3° Enfin une même disposition peut être formulée dans *plusieurs constitutions émises à des dates différentes, adressées à des fonctionnaires différents et rédigées en termes différents.* Tel est le cas de l'interdiction des pratiques païennes formulée par Théodose, qui a été analysée plus haut. On en trouverait un autre exemple dans la constitution donnée à Aquilée par la chancellerie du jeune Valentinien III en juillet et août 425 pour préciser la nouvelle politique religieuse [25].

Toutefois une distinction doit être ici faite, dont chacune des deux séries de textes que nous venons de rappeler fournit un exemple.

a) Le cas le plus normal est celui où l'envoi d'une constitution à ses divers destinataires s'échelonne sur quelques jours, voire sur quelques semaines. Tel est le cas de la constitution de l'été 425. Les raisons de cette lenteur peuvent varier. Seeck expliquait les délais entre ces émissions successives par la fatigue que la souscription de ces textes représentait pour un enfant de six ans (*Regesten*, 5). On peut aussi penser que leur adaptation à la situation propre de chaque destinataire put prendre quelque temps [26]. Mais on ne saurait d'une façon plus générale écarter les conséquences d'une paresse administrative, dont on a bien d'autres exemples pour le Bas-Empire [27].

b) La reprise par Théodose en juin 391 d'une mesure édictée pour Rome en février tient à d'autres causes. C'est la situation égyptienne qui obligea l'empereur à envoyer au préfet d'Égypte un « double » du texte adressé quatre mois plus tôt au préfet de Rome. L'originalité de ce « double » est d'ailleurs de ne pas reproduire exactement les termes de la première constitution. Ceux-ci étaient cependant connus des rédacteurs, puisque l'on trouve quelques réminiscences verbales. Disposaient-ils d'un simple « canevas », dont le vocabulaire fournit les expressions communes aux deux textes ? Ou bien trouvant dans les dossiers la première constitution, voulurent-ils faire dans une certaine mesure œuvre originale ? Rien ne permet de résoudre ce mystère, qui n'est pas simplement de critique littéraire, mais aussi de technique législative. Un point est cependant certain et mérite d'être noté. C'est que la chancellerie impériale au cours du long voyage qui la conduisait de Milan à Constantinople transportait avec elle ses archives législatives. On pouvait dans la halte d'Aquilée retrouver le texte, ou au moins le schéma d'une constitution émise avant le départ de Milan.

A ces quelques observations sur la technique législative, on peut en ajouter d'autres qui ont trait à la rédaction du Code Théodosien.

Pour qui voulait faire œuvre pratique, c'est-à-dire donner sous le plus faible volume possible le maximum de solutions législatives, les répétitions étaient à proscrire. Quel que soit leur caractère, expéditions d'une même disposition à plusieurs fonctionnaires ou reprises sous deux formes différentes d'un même texte adressé à la même personne, ces

25. *CTh.* 16, 2, 46; 16, 5, 62 à 64; 16, 2, 47; Sirmond 6; sur ces textes cf. notre étude : *La première mesure législative de Valentinien III*, Iura XX (1969) 129-147.

26. Nous avons étudié ces adaptations dans l'article cité ci-dessus.

27. Par exemple par les délais qui s'écoulaient parfois entre la réception d'une constitution et son affichage.

doublets alourdissent le code. Ils sont le signe d'un travail trop hâtif. Seule la reprise d'un même texte dans des titres différents pouvait se justifier. La multiplicité des mesures prises par une même constitution pouvait en effet exiger qu'elle figurât dans plusieurs titres. Mais lorsque les textes qui se répètent sont insérés dans le code à la suite l'un de l'autre, la justification théorique disparaît et l'excuse technique est bien difficile. Les différences de formes qu'ils pouvaient présenter n'auraient pas dû suffire à masquer leur identité foncière. Si l'on ne veut pas tenir les compilateurs du code théodosien pour des esprits bornés, force est de chercher l'excuse dans un travail trop rapide [28]. Mais l'historien moderne ne pourra que leur savoir gré d'avoir par ignorance sauvé quelques bribes de la législation antique.

PARIS. UNIVERSITÉ

28. L'étude des renouvellements de mesures législatives que nous avons faite dans un article des Studi in onore di G. Scherillo (t. III, Milano, 1971) « *Recherches sur la législation du Bas-Empire* », conduit aux mêmes conclusions.

FRANÇOIS GRAFFIN et ANNE-MARIE MALINGREY

LA TRADITION SYRIAQUE DES HOMÉLIES DE JEAN CHRYSOSTOME SUR L'INCOMPRÉHENSIBILITÉ DE DIEU

Antioche sur l'Oronte, au carrefour des voies de communication entre l'Orient et l'Occident, a été, depuis sa fondation jusqu'à la conquête perse, un centre de civilisation grecque [1]. On y parlait le grec, soit, dans la vie de tous les jours, la *koinè* familière aux gens du peuple, soit, parmi les plus cultivés, dans les différentes occasions où il était besoin d'éloquence, une langue raffinée et somptueuse, témoin d'un nouveau classicisme [2].

Mais on sait que la ville était une enclave grecque en pays syrien. Dès qu'on avait franchi les portes de la ville, on entendait parler le syriaque dans la campagne. Nous en avons la preuve dans deux homélies de Jean Chrysostome. L'une a été prononcée le jour de l'Ascension, en 387 [3]. Il salue en ces termes les paysans venus des environs : « Je pense que ce jour est celui d'une grande fête, à cause de la présence de nos frères qui sont aujourd'hui la parure de notre ville et l'ornement de l'Église. Peuple différent de nous par la langue, mais qui s'accorde avec nous sous le rapport de la foi [4]. » L'autre homélie intitulée *Sur les saints martyrs* [5], donne des renseignements intéressants sur les chrétientés des environs d'Antioche. Tandis que l'évêque Flavien est allé célébrer la fête des martyrs avec les chrétiens de la campagne, Jean prêche en ville; il évoque la difficulté des échanges avec ceux dont le genre de vie est si différent et qui parlent une langue étrangère : « Si la ville et la campagne diffèrent dans leurs occupations quotidiennes, elles trouvent un élément de communion et d'unité dans la piété. Ne considère pas leur langue barbare, mais leur pensée tournée vers la pratique de la vie chrétienne [6]. L'accord se fait donc à un niveau plus profond : « Que m'importe l'inconvénient de parler des langues différentes, puisque notre unité réside dans les choses de la foi ? [7] » Cependant, l'orateur est obligé de reconnaître que les gens de la campagne ne sont pas aussi favorisés que ceux de la ville : ils ne reçoivent pas un enseignement religieux aussi fréquent et aussi approfondi, car ils ne comprennent pas la langue grecque dans laquelle celui-ci est donné à Antioche.

1. Voir LIBANIUS, *Oratio XI*, *Antiochikos*, 270, éd. Fœrster vol. I, p. 354. Parlant des avantages exceptionnels dont jouit la ville d'Antioche, Libanios conclut : « ... τῆς δὲ ἔτι μείζονος τῷ καλλίστῳ καλλίων ἐστίν, Ἑλληνικῇ παιδείᾳ καὶ λόγοις... et elle l'emporte en beauté sur une ville encore plus grande par ce qui est le plus beau : la culture grecque et l'éloquence. »
2. Sur le classicisme de la langue de Chrysostome, voir CAJUS FABRICIUS, *Zu den Jugendschriften des Johannes Chrysostomos*, Untersuchungen zum Klassizismus des vierten Jahrhunderts, Lund 1962.
3. *Ad populum Antiochenum hom.* 19, *PG* 49, 187-198.
4. *Ibid.* 1 : Ἑορτὴν γὰρ μεγίστην εἶναι νομίζω τὴν παροῦσαν ἡμέραν, διὰ τὴν τῶν ἀδελφῶν παρουσίαν τῶν ἡμετέρων οἳ τὴν πόλιν ἡμῖν ἐκαλλώπισαν τήμερον καὶ τὴν Ἐκκλησίαν ἐκόσμησαν. Λαὸς κατὰ μὲν ἡμῖν τὴν γλῶτταν ἐνηλλαγμένος, κατὰ δὲ τὴν πίστιν ἡμῖν συμφωνῶν...
5. *De sanctis martyribus*, *PG* 50, 645-654.
6. *Ibid.* 1 : Πόλις μὲν γὰρ καὶ χώρα ἐν τοῖς βιωτικοῖς πράγμασιν ἀλλήλων διεστήκασι, κατὰ δὲ τὸν τῆς εὐσεβείας λόγον κοινωνοῦσι καὶ ἥνωνται. Μὴ γάρ μοι τὴν βάρβαρον αὐτῶν φωνὴν ἴδῃς, ἀλλὰ τὴν φιλοσοφοῦσαν αὐτῶν διάνοιαν.
7. *Ibid.* 1 : Τί δέ μοι βλάβος τῆς ἑτεροφωνίας, ὅταν τὰ τῆς πίστεως ᾖ συνημμένα.

Une telle différenciation linguistique dans un espace aussi restreint que la ville et ses faubourgs posait un problème missionnaire tout à fait urgent, car si le prestige d'Antioche exigeait que le Christianisme fût prêché en grec, la province dont Ignace d'Antioche se déclare responsable en se nommant lui-même « l'évêque de Syrie » [8] appelait une catéchèse en langue syriaque. Dès le IIe siècle s'élaborent les moyens indispensables à la diffusion du Christianisme à commencer par des traductions de la Bible. Au IVe siècle, l'Église syrienne avait acquis, avec Jacques de Nisibe et Éphrem, une maturité suffisante pour exprimer dans sa propre langue les notions théologiques les plus importantes [9].

Il est tout à fait probable que les homélies de Jean Chrysostome, qui excitaient chez ses compatriotes un si grand enthousiasme, n'ont pas tardé à être traduites en syriaque. Si nous n'en possédons qu'un petit nombre par rapport à l'étendue de son œuvre [10], quelques-unes nous sont néanmoins parvenues. C'est ainsi que nous avons la chance de trouver, dans un manuscrit du VIe siècle, la traduction syriaque de cinq homélies *Sur l'incompréhensibilité de Dieu* [11]. Il nous a paru intéressant d'étudier la manière dont le traducteur a fait passer d'une langue dans l'autre un certain nombre de termes qui servent à Jean pour examiner l'essentiel de sa pensée.

Ces homélies se situent dans un contexte historique bien défini, celui de la lutte contre l'hérésie anoméenne qui, depuis une trentaine d'années, menaçait directement la foi. Mettant en cause l'essence divine qu'elle disait incommunicable — d'où l'impossibilité d'admettre dans la Trinité trois personnes égales —, elle affirmait, au contraire, la possibilité de connaître Dieu aussi bien qu'il se connaît lui-même.

Jean n'a pas traité de façon abstraite ces problèmes théologiques. Il les a exposés devant les fidèles qui formaient un auditoire très mélangé [12], en s'appuyant sur l'Ancien et le Nouveau Testament. Il a puisé dans la Bible non des arguments théoriques, mais des exemples pris parmi les hommes d'abord, parmi les anges ensuite, en citant leurs paroles, en décrivant leur attitude devant Dieu. Par sa forme d'esprit et pour être compris de son auditoire, il traite son sujet sans abandonner le terrain de l'expérience, d'où il tire ses leçons. Nous voudrions le montrer ici par l'étude de son vocabulaire [13].

On remarquera tout d'abord que le titre français de ces homélies en trahit d'emblée le caractère. Jean ne parle pas *Sur l'incompréhensibilité de Dieu.* Il dit que Dieu *est* incompréhensible et le rédacteur byzantin des intitulés semble donc plus fidèle à la pensée de l'auteur en annonçant que celui-ci a parlé *Sur l'Incompréhensible*, Περὶ ἀκαταλήπτου.

Cependant le traducteur syriaque, lui, titre « Sur l'incompréhensibilité de Dieu » *l'al lâ metdarkanûteh d'alahâ.* Mais ensuite il joint à ce titre l'annonce de l'application morale particulière à chaque homélie, qui en indique à l'avance comme le ton, l'allure ou la conclusion, en quoi il a bien saisi la méthode d'exposition propre à l'orateur :

hom. 1 : « Et il faut que nous soyons patients et doux vis-à-vis des hérétiques ». (f. 2 v° a : cité p. 133, n. 2).

8. L'Église d'Antioche portait le nom d'Église de Syrie (Ignace d'Antioche, *Mg.* XIV, 14; *Rom.* IX, 1) et son évêque le titre d'évêque de Syrie (*Id. Rom.* II, 2).

9. La situation d'Antioche, trait d'union entre le monde grec et l'Orient, les influences subies, de ce fait, par la pensée chrétienne ont été étudiées avec beaucoup d'intelligence et de perspicacité par R. LECONTE, *Saint Jean Chrysostome, exégète syrien*, Thèse présentée à l'Institut catholique de Paris en 1943 (Exemplaire dactylographié).

10. On trouvera des renseignements sur les manuscrits syriaques de Jean Chrysostome réunis à Londres et au Vatican dans A. BAUMSTARK, *Geschichte des Syrischen Literatur*, Bonn, 1922 rééd. 1969, pp. 80-81.

11. *Londinensis*, British Mus. Add. 14567, ff. 2v-57. Voir W. WRIGHT, *Cat. of the syr. mss in the B. M.*, Londres 1872, Cod. 597.

12. Voir CHR. BAUR. *Der hl. Chrysostomus und seine Zeit*, Munich 1929-1930, vol. II, pp. 167-168. Jean affirme souvent ce désir de s'adresser à tous. Voir *Quod Christus sit Deus* 1, *PG* 48, 813 : ... αὐτὰ τιθεὶς τὰ ὀνόματα οὕτως ὡς καὶ οἰκέτῃ καὶ θεραπαινίδι καὶ χήρᾳ γυναικὶ καὶ καπήλῳ καὶ ναύτῃ καὶ γηπόνῳ ῥᾴδια εἶναι καὶ εὔληπτα. On trouve résumé dans une formule frappante le vœu du prédicateur chrétien, *Expl. in Psal.* XLVIII, 1, *PG* 55, 223 : Κοινὸς ὁ σύλλογος ἔστω, κοινὸς ὁ λόγος καὶ κοινὴ ἡ ἀκρόασις.

13. Les références au texte grec sont données dans l'édition *SC* 13 *bis*, Paris 1970.

hom. 2 : « Et il faut que, lorsque nous souffrons de par les hérétiques, nous les gagnions *neqnè* par notre suavité *b-bassîmûtân* » (f. 12 v° b : cité p. 183 n. 2).

hom. 3 : « Et il faut qu'à l'instant de l'offrande suprême nous soyons réunis dans l'Église » (f. 25 v° a).

hom. 4 : « Et il convient que, lorsque nous sommes réunis dans l'Église, nous soyons en prière » (f. 37 r° a).

Il n'y a pas de mention analogue pour la cinquième homélie. Pourquoi ? C'est sans doute parce que le texte syriaque de notre manuscrit s'arrête aux deux tiers de l'exposé théologique (ligne 275), et laisse entièrement de côté l'exhortation morale, sur la prière (l.430), sur l'humilité (l.497), sur l'aveu des fautes (l.556) et sur l'abandon au Christ (l.605), soit près de 175 lignes.

A part ces additions dans le titre des homélies, le traducteur syriaque suit fidèlement le texte grec. Est-il toujours exact ? A-t-il tendance à réduire ou à développer ? Montre-t-il à l'occasion ses préférences et ses points de vue personnels ? Enfin, comment a-t-il réussi la difficile traduction en syriaque des mots composés grecs et, notamment, des nombreux adjectifs épithètes dits *apophatiques* pour décrire la nature de Dieu, point central de ces exposés contre les Anoméens, telles sont les questions auxquelles nous essayons de répondre brièvement ici.

***

Il est rare d'abord que le traducteur ait fait erreur : relevons cependant (1,348) l'adverbe εὐγνωμόνως à *l'âme droite*, traduit, je ne sais par quelle méprise, par *basî'oît avec dédain* (f. 10 v° b). — En 1,60 (f. 3 v° b) μαρτύριον suivant de près μυστηρίον a été lu une seconde fois μυστηρίον et traduit par *ni le mystère lui-même*, au lieu de *ni le martyre lui-même*. — En 11, 60 (f. 14 r° b), une négation a été omise deux fois de suite : on a traduit *m^ehaym^enâ fidèle* au lieu de *lâ m^ehaym^enâ impie*. — En 1,423, une confusion a dû être faite entre οἰδοῦσαν et un composé de ὅδος : τὴν διάνοιαν οἰδοῦσαν καταστεῖλαι *calmer notre esprit en effervescence* a été traduit *l^erè'yanan l^ebar men 'urḥâ t^eriṣtâ lâ nerdè : ne pas mener notre esprit hors de la voie droite*.

Ces exceptions étant mises à part, notre traducteur est-il large ? Ajoute-t-il des mots ? C'est assez rare : notons (1,345) βάλλειν *terrasser* est traduit par deux mots *'èḥrub w-armè : détruire et jeter à terre*. Le plus souvent il se contente d'un mot pour traduire deux synonymes : ainsi περὶ βίου καὶ πολιτείας (11, 465) est rendu par le seul mot *dubbârâ* qui veut dire *conduite* ou *genre de vie* ; — περὶ δογμάτων καὶ πίστεως (11,466) par *haymânûtâ : la foi* ; πέρα τοῦ μέτρου καὶ τοῦ προσήκοντος (1,421) par *l^ebar men kîlâ : au-delà de la mesure* ; — φεύγωμεν καὶ ἀποπηδῶμεν (1,374) par *nè'rûq : fuyons*.

Par contre, le traducteur fait parfois des additions qui semblent restituer le texte primitif : ainsi en 11,474 : *Il n'est nullement besoin que nous parlions des choses divines* (*litt.* d'en haut) qui nous sont invisibles (addition du syriaque); *contentons-nous de considérations plus terre à terre, relatives à la création visible*. En opposant l'invisible au visible, la phrase syriaque se trouve mieux équilibrée.

En mentionnant les évêques dont la réunion a retardé la reprise des homélies (11,21 et 11,32), le traducteur syriaque a ajouté un simple pronom possessif qui relève l'intérêt de ce rappel : *A cause de la présence de* nos *nombreux Pères spirituels* (le grec a seulement *des nombreux Pères spirituels*). En ce même passage, (11,24) remarquons une autre addition suggestive : *quand tous ces Pères venaient confluer comme des fleuves dans cette mer spirituelle*, le syriaque ajoute : *qu'est l'Église*.

L'interprétation de 1,418 manque sans doute de fidélité au texte grec, mais elle lui donne une saveur plus biblique : au lieu de ἐπὶ τὸ πλάτος τῆς διανοίας *gravés à l'inté-*

rieur de notre esprit, le syriaque a *'al lûḥè dᵉlebbuâtân : sur les tables de nos cœurs.* De même (111, 80, 116, 119, 124, 140, 271) pour la traduction du passage de saint Paul *I Tim.* 6, 16 : φῶς οἰκῶν ἀπρόσιτον *Il habite une lumière inaccessible*, le syriaque ajoute presque toujours au mot *lumière* son qualificatif classique de *joyeuse : nûhrâ gayâ*, qui ne se trouve pas dans la Pᵉšiṭtâ, mais qui fait sans doute allusion à l'hymne célèbre Φῶς ἱλαρον.

Le traducteur syriaque n'est donc pas esclave de son modèle : il est piquant de voir comment il a traduit ce que les Grecs appelaient des barbares (11,410) : l'orateur rappelant que ce qui est à faire et à éviter est clair pour tous, ajoute : *même pour les Barbares, les Perses et tout le genre humain.* Le syriaque a transposé : *même pour les Grecs, les Barbares et tout le genre humain.* — Plus loin (V, 194), πρὸς Ἕλληνας est traduit par *lᵉwat ḥannᵉfè : aux païens*, ce qui est tout à fait dans le style de saint Éphrem (*Bienheureux celui qui n'a pas goûté le poison de la sagesse grecque : Hymnes sur la foi* — 11, 24, *CSCO* 73).

***

Passons en revue maintenant quelques mots importants, dont le sens un peu spécial en grec a nécessité dans cette édition une note explicative. Comment le traducteur syriaque s'en est-il tiré ? Le mot ἁπλοῦς : *simple* appliqué à Dieu a été traduit par *pᵉšiṭtâ* et expliqué en plus par une paraphrase *lâ metpallag la-mᵉnawâtâ : non divisé en parties.* — Le substantif ἀκολουθία (II, 93) au sens peu fréquent de *rapport logique* (p. 150, n. 1) a été bien rendu en syriaque par le verbe *lᵉḥem : s'adapter, coller*, qui, quelques lignes plus loin, traduit aussi l'adverbe εἰκότως : *c'est juste.* Toutefois en II, 440, où il signifie *le cours ordinaire des choses*, il est traduit à juste titre par *teksâ* (on reconnaît le grec τάξις), ainsi qu'en III, 85 pour : l'*exposition ;* mais en III, 77, le traducteur a choisi *sᵉdîrûtâ* l'*arrangement* pour traduire : *ce qui accompagne la prière.*

Le mot οἰκονομία (I, 281, 283, 284, 289) au pluriel : *gouvernement de l'univers*, et II, 299, 360, 370, IV, 115, 118 : *desseins (de Dieu)* a été traduit comme il convient par *mᵉparnᵉsanûtâ* II (299) dérivé du grec πρόνοια, et plus souvent par *mᵉdabberânûtâ : Économie*, employé aussi pour rendre προστασία appliqué à Zacharie, chargé de la première place (II, 82). En V, 150, 155, il a été traduit de façon large par *l'incarnation*, « qui est la manifestation la plus éclatante des desseins de Dieu sur le monde ».

Une expression très fréquente en grec et difficile à rendre littéralement en français est εἰς μέσον, syr. *lamᵉṣâ'tâ* (III, 114, 197, IV, 87, V, 256) : *placer devant, apporter, faire paraître...*

Ce même substantif μέσον, au sens d'*intervalle, de distance*, se traduit en syriaque, tantôt par *puršânâ : différence* (II, 328, 336, V, 256), tantôt par *ṭûrâ : distance* (I, 306, V, 250), ces deux mots servant aussi à rendre διαφορά (II, 330) et διάφορον (III, 189, V, 252).

***

Une des difficultés de celui qui traduit du grec en syriaque est de rendre les mots composés, qui ne peuvent être formés de la même manière et nécessitent une périphrase; donnons quelques exemples plus significatifs, où l'on verra que la transposition est plus ou moins fidèle :

ἀγνώμων (I, 419) *gᵉliz men buyânâ :* privé de bon sens.
ἀναίσθητος (I, 419) *qašša lebbâ :* au cœur dur.
ριψοκινδύνος (II, 79) *sô'yât 'al qindûnôs :* qui s'attaque au danger.
μεγαληγορία (II, 178) *rabbût mamlᵉlâ :* vantardise.
φιλοπόνοι (III, 1) *kaššîrè w-raḥmay 'amlâ :* diligents et aimant la peine.

εὐγνωμοσύνη (I, 213) *bassîmût rè'yânâ* : de bons sentiments.
ἐπαποδυσάσθαι (I, 340) *neślûḥ wa-neḥût l'agûnâ* : se dépouilla et descendit au combat.
προοδοποιεῖν (III, 399) *sâyem bᵉrîš mellᵉteh* : place en tête de sa parole.
ἀνεπηρεάστος (II, 509) *mezdakᵉyânâ* : le moins invincible.
εὐσεβεία (I, 375) *deḥlât 'alâhâ* : piété, religion.
ἀπαρεμποδίστος (IV, 434) *lâ mᵉ'awkânâ* : non embarrassé.

***

Mais les mots composés les plus nombreux dans ces homélies contre les Anoméens sont les adjectifs employés pour décrire la nature de Dieu, souvent de façon négative, d'où le qualificatif d'*apophatiques*. Il fallait en effet présenter ces notions sous leurs aspects complémentaires; de plus, l'éloquence a souvent besoin d'un grand luxe de termes pour dire, avec mille nuances, la même chose. On ne s'étonnera donc pas de la surabondance de ces épithètes.
ἀόρατος (II, 487, III, 54, 58) *lâ metḥᵉziânâ* : invisible.
ἀπρόσιτος (I, 228) *lâ mestaykânîtâ* : sans borne. En 111, 116, 119, 120, 124, 127, 132, 139, 141, 148, où il s'agit de lumière, de demeure et de l'essence divine, le syriaque traduit, tantôt par *met'aqqab*, tantôt *metdᵉrek*.
ἀκατηλάπτος est traduit aussi le plus souvent avec les dérivés d'*etdᵉrek* I, 216, 229, 231, 261, 266, 276, 283, III, 54, 61, 66, 71, 123, 135, 182, 187, IV, 1, 62, 65, 66, 67, 309, V, 28).
ἀσώματος (II, 191) *lâ pagrânâ* qualifie le plus souvent les anges.
ἄφθαρτος (II, 191) *lâ metḥabbᵉlânâ* : incorruptible.
ἀνέκφραστος (III, 53) *lâ metpašqânâ* : inexplicable.
ἄρρητος (IV, 61, omis en syr.); V, 326 *lâ metmallᵉlân* : indicible.
ἄφατος (III, 358, V, 505) n'est pas appliqué à Dieu.
ἀνεκδιήγητος (I, 269, 274, 325) *lâ metmallᵉlân* : indicible.
ἀκατανόητος (III, 57) et ἀπερινόητος (III, 53, IV, 73) *metdᵉrek* : insaisissable.
ἀνεξερεύνητος (I, 261, 272) *lâ mettᵉmîšâ* : insondable.
ἀνεξιχνίαστος (I, 264, 273, III, 56 : *metbᵉṣè*); (IV, 134 : richesse insondable du Christ : Éphés. III, 8 : Pᵉšiṭtâ *met'aqqab*; ici *dᵉlâ metmallᵉlânûtâ* : ineffable.
ἀπερίγραπτος (III, 171) *lâ mestaykanîtâ* : non circonscrite.
ἀθέατος (II, 147, III, 56, 74, 267) *lâ metḥᵉziânâ* : invisible.
ἀσχημάτιστος (IV, 186) *lâ eskîmâ* : impossible à figurer.
ἄναρχος (I, 159) (II, 190 omis) *lâ šûrâyâ* : sans commencement.
ἀναλλοίωτος (II, 190) *lâ meštaḥlᵉpânâ* : sans changement.

***

Toutes ces épithètes sont là pour affirmer que l'οὐσία de Dieu, sa substance (presque toujours traduit par *kᵉyânâ* qui a aussi le sens de nature) est absolument hors de portée de toute créature, même des anges qui cependant dépassent de beaucoup l'homme dans la connaissance de Dieu, même des hommes choisis par Dieu, comme les prophètes, et qui pourraient tirer de ce fait une certaine confiance. On en conclut que l'homme ne peut avoir de Dieu qu'une connaissance partielle γνῶσις μερική *dᵉqallil men mᵉnâtâ* (I, 95, 174, II, 383, III, 333).

Mais les Anoméens, qui soutenaient le contraire, prétendaient pénétrer le mystère de la Trinité. Jean reprend, pour l'exposer devant ses auditeurs, le vocabulaire théologique si âprement discuté et si péniblement défini pendant la crise arienne : φύσις *kᵉyânâ* : nature; ὑπόστασις *qᵉnûmâ* : hypostase; μονογενής *îḥîdâyâ* : monogène, (une seule exception

b^e^râ fils : III, 109); ἀγέννητος (V, 106) *lâ îlîdâ :* inengendré; Τριάς *t^e^lîtayûtâ :* Trinité.

Devant l'insondable mystère de Dieu, l'homme est saisi tout d'abord d'admiration : θαυμάζει, *t^e^mah*, *t^e^har*, *etdammar*. A mesure qu'il essaie de le pénétrer, il est saisi de crainte : φοβεῖται *d^e^ḥel*. Jean analyse en détail ce sentiment qui n'est pas celui d'une peur ordinaire, mais d'une crainte révérentielle. Il emprunte au vocabulaire religieux du paganisme et de la Bible pour en traduire les différents aspects. C'est ainsi qu'il emploie les noms ἀγωνία (III, 332) — en I, 24 il s'agit de la brebis et en IV, 29, 34 de la colombe — ἔκπληξις *d^e^ḥeltâ* (IV, 58); θάμβος *t^e^wahtâ* (III, 231) *d^e^ḥiltâ* (IV, 59); τρόμος *rè'âlâ* (IV, 425); φρίκη *d^e^ḥeltâ* (I, 312); les verbes ἐκπλήττω ou καταπλήττω traduits par divers synonymes, et ἰλλιγιᾶν par *kawêz* (I, 208, 211, 257).

La contemplation du mystère doit amener l'homme à la seule attitude qui soit digne de lui, à l'humilité ταπεινοφροσύνη (V, partie non traduite en syriaque), ἐπιεικεία (I, 352, 353) πραότης (I, 353) traduits par *bassîmûtâ* et *makkîkûtâ*. Jean dénonce avec vigueur l'attitude contraire des Anoméens : c'est chez eux sottise ἄνοια *šaniûtâ*, *ḥasîrût mad'â* (I, 223, 327, II, 168, V, 267); orgueil ἀπονοία traduit comme ἄνοια et avec d'autres synonymes *šû'layâ*, *râmûtâ ;* folie μανία *šaniûtâ*. Plus généralement, tout homme qui prétend affronter le mystère de Dieu se livre à une entreprise que Jean stigmatise avec les verbes περιεργάζομαι et πολυπραγμονεῖν. Le premier évoque des démarches multiples et vaines. Il est très fréquent (I, 322, II, 59, 77, 103, 143, 166, 190, 219, 267, 295, 298, 308, 309, 312, 359, 370, 378; III, 144, 256; IV, 17, 42, 99; V, 282, 347, 386). Il est rendu en syriaque par les composés de *'aqqeb* et surtout par *b^e^ṣâ*. Le deuxième, plus rare, souligne la vaine multiplicité des questions : il est rendu par les mêmes verbes syriaques, auxquels il faut ajouter les composés de *'aqem* qui évoque des contorsions (I, 224, 323; II, 76, 141, 167, 295, 310, 373, 378; IV, 17; V, 283).

Quelle sera donc l'attitude de l'homme devant Dieu ? Les anges doivent être ses modèles, par leur vocation même : ils adorent προσκυνοῦσι *s^e^gedw*; ils rendent gloire δοξάζουσι *šabbaḥw :* la célébration eucharistique doit imiter la liturgie du ciel.



Au terme de ces réflexions sur le vocabulaire de saint Jean Chrysostome dans ses Homélies *Sur l'Incompréhensibilité de Dieu*, on est frappé par la ressemblance avec les homélies de ses voisins d'Orient : l'un, son aîné, Éphrem le Syrien, mort en 373 à Édesse, l'autre postérieur, Narsaï, le grand maître de l'École de Nisibe au début du VIe siècle. L'occasion nous en est donnée grâce à de récentes publications, les premières éditions critiques — des *Hymnes de la Foi* de saint Éphrem par E. BECK, *CSCO* 154, 155, Louvain 1955, connues aussi sous le nom d'*Adversus Scrutatores*, et des Hymnes de Narsaï sur la Création par P. Gignoux, *Patrologia Orientalis*, t. XXXIV, f. 3 & 4, 1968. L'excellente introduction de P. Gignoux et l'article critique de T. JANSMA, « *Narsaï and Ephrem.* Some observations on Narsaï's Homilies on Creation and Ephraem's Hymns on Faith » dans *Parole de L'Orient* I, 1 (1970) Kaslik (Liban) pp. 49-68 en fournissent les preuves; notamment dans l'Appendice I de ce dernier article : Ephraem and Narsaï on God's Inscrutability. A Comparison of their Vocabulary, où chaque mot-clef a ses références : les créatures sont incapables de comprendre le comment de l'être divin. C'est folie d'oser scruter *'aqqeb*, rechercher *b^e^ṣâ*, examiner *b^e'^â* l'essence de Dieu. Que l'homme essaie d'abord de comprendre sa propre nature, qu'il admire *t^e^har*, *t^e^mah*, qu'il accepte avec foi *haymânûtâ*, amour *ḥubbâ*, en silence *šetqâ*. On retrouve, on le voit, les mêmes thèmes et les mêmes expressions.

Nous pouvons désormais répondre aux questions que nous posions au début de cette étude. S'il faut apprécier l'exactitude du traducteur, on dira d'abord qu'il a tendance à ramener vers la sobriété l'abondance de l'orateur grec. Mais cette simplification ne se fait

pas au détriment de la clarté; au contraire. Le traducteur est tellement soucieux d'être compris qu'il n'hésite pas à ajouter une précision de son cru, si elle lui semble nécessaire.

Les différences qu'on relève avec son modèle ont toujours une justification qui se trouve soit dans sa fidélité au texte biblique employé, soit par sa mentalité de syrien non hellénisé.

Mais l'intérêt principal de cette confrontation réside dans la traduction des termes proprement théologiques. Une double conclusion s'en dégage. Tout d'abord le traducteur n'a pas été pris au dépourvu. L'œuvre d'Éphrem lui fournissait en abondance des équivalents du vocabulaire grec. Le syriaque se trouvait élevé à la dignité d'une langue de haute culture religieuse. Ensuite, la prédication de Jean Chrysostome, claire et directe, passait facilement dans une langue rebelle à l'abstraction, mais riche en images. Tout en étant un des représentants les plus brillants de la rhétorique grecque, Jean reste un syrien proche de son traducteur. Dans leur race et dans leur commune formation biblique on trouve les raisons de leur harmonie.

Paris. Institut Catholique et Lille. Université

JEAN GRIBOMONT

LE DOSSIER DES ORIGINES DU MESSALIANISME

Le messalianisme est une hérésie fuyante, qui ne s'est jamais organisée en secte, autour d'une doctrine, avec des membres et des chefs qui s'affirment. A ce point de vue, on peut le comparer au modernisme; beaucoup s'en trouvaient accusés tout en s'en prétendant de bonne foi indemnes, au moment même peut-être où ils étaient persuadés de le combattre efficacement sur son propre terrain. Aussi serait-il imprudent de trop rapprocher les différentes descriptions du phénomène, et de faire des divers personnages mêlés à l'affaire un groupe cohérent, puis de s'attacher à retracer l'évolution de ce groupe. Ceci vaut aussi bien pour les documents où l'on peut lire explicitement le terme de messaliens, que pour ceux qui, aux origines, critiquent une ascèse indisciplinée aux manifestations analogues, mais sans lui donner un nom.

L'essentiel du dossier a été, dès 1926, soigneusement rassemblé par M. Kmosko, dans la préface à son édition du *Livre des degrés* [1]. Une série de travaux de H. Dörries a soumis à une analyse approfondie les documents les plus explicites [2], et l'on est encore en droit d'attendre de nouveaux fruits de cette étude méthodique, liée à l'édition des œuvres de Macaire-Syméon. Des témoignages inattendus, trouvés dans l'héritage de Grégoire de Nysse, ont été signalés par W. Jaeger [3], J. Daniélou [4] et R. Staats [5]. Cet enrichissement de la documentation est lié aux problèmes, chaudement disputés, du messalianisme des écrits macariens, et de la relation de l'*Hypotypose (De instituto christiano)* à la plume de Grégoire de Nysse; nous ne prétendons pas aborder directement ces problèmes, mais les poser plus clairement, grâce aux pièces connues par ailleurs.

Sans pouvoir rien apporter d'absolument neuf, on peut toujours espérer préciser des détails, et notamment considérer de près la chronologie des documents, à laquelle H. Dörries, si perspicaces que soient ses analyses, montre parfois une curieuse indifférence, sans doute parce qu'il se concentre sur des points bien déterminés : la confrontation

1. *Liber Graduum*, dans *Patrologia Syriaca* I 3, Paris 1926, CLXX-CCXCIII; cf. CXVI-CXXXIX (= KMOSKO).

2. *Symeon von Mesopotamien* (*Texte und Untersuchungen* 55, 1), Leipzig 1941 (= *Symeon*); *Urteil und Verurteilung* dans *Wort und Stunde* I, Göttingen 1966, 334-351 (= *Urteil*); *Die Messalianer im Zeugnis ihrer Bestreiter*, dans *Saeculum* 21, 1970, 213-227 (= *Bestreiter*).

3. *Two Rediscovered Works of Ancient Christian Literature : Gregory of Nyssa and Macarius*, Leiden 1954 (= *Works*).

4. Notamment *Grégoire de Nysse et le Messalianisme*, dans *Rec SR* 48, 1960, 119-134 (= *Messalianisme*).

5. *Gregor von Nyssa und die Messalianer (Patristische Texte und Studien* 8). Berlin 1968 (= *Gregor*); *Die Asketen aus Mesopotamien in der Rede des Gregor von Nyssa « In suam ordinationem »*, dans *Vigiliae Christianae* 21, 1967, 167-179 (= *Asketen*); *Die Datierung von « In suam ordinationem » des Gregor von Nyssa*, *ibid.* 23, 1969, 58-59 (= *Datierung*), en réponse à G. MAY, *Die Datierung der Rede « In suam ordinationem » des Gregor von Nyssa und die Verhandlungen mit den Pneumatomachen auf dem Konzil von Konstantinopel 381*, *ibid.* 23, 1969, 38-57.

des listes de propositions condamnées par les synodes successifs [6], ou l'examen de la notice d'Épiphane en regard du *De virginitate* de Grégoire de Nysse [7].

Le dossier de Kmosko commence par quelques vers de saint Éphrem : hymnes *contra Haereses*, 22. Kmosko a encore dû se référer à la vieille édition Assemani, qui en cet endroit ne distingue pas les strophes. L'édition récente de Beck [8] ne change pas substantiellement le texte copié par Kmosko, mais elle isole les deux derniers vers, qui appartiennent à la strophe 5; la structure strophique est absolument évidente, elle est liée à une composition acrostiche alphabétique. Par conséquent, les deux derniers vers n'ont plus rien à voir avec le messalianisme. Des deux vers qui restent, le second n'a rien de spécifique non plus, il représente la conclusion de la strophe 4. Il ne reste donc qu'un vers intéressant : (Béni celui qui a chassé toute une liste d'hérétiques) « et les messaliens, qui se méconduisent ».

Les Hymnes *contra Haereses* ont été composées après la chute de Ninive (363) et avant la mort d'Ephrem (373). Les hymnes 22-25 ont une certaine unité rythmique. Les strophes 2-4 de l'hymne 22 énumèrent rapidement (2 vers par tête, puis un seul vers) une liste d'hérésies, qu'un mot pour chacune suffit pour réprouver. En queue, à la suite des ariens, aétiens, pauliniens, sabelliens, photiniens, borboriens, cathares et audiens, viennent nos messaliens. Plusieurs des noms précédents viennent évidemment de livres grecs, et ne sont guère connus d'Éphrem. Les messaliens, au contraire, portent un nom syriaque, dont on ne connaît aucune attestation grecque antérieure; il s'agit probablement d'une addition propre à Éphrem. Mais c'est une addition pour achever la strophe, car le nom ne reparaît pas ailleurs chez Éphrem, dont l'œuvre n'attaque jamais les désordres de l'ascétisme indiscipliné. Il n'attache certainement pas une grande importance à la secte.

En réalité, un autre texte éphrémien nomme aussi les euchites (autre nom des Messaliens) : c'est le *Testament* du saint [9], qui, dans sa recension grecque, les mentionne vers la fin d'une liste d'hérésies. Les manuscrits syriaques portent, à l'endroit parallèle, « les partisans de Bardesane. DIṢNI' ». Une confusion paléographique, DIṢNI'-MṢLNI', est plus facile en syriaque qu'en grec, la variante se situe donc entre nos manuscrits syriaques du *Testament* et le manuscrit qui servit de base au traducteur grec. Qui a raison ? La liste est fort hétéroclite, et n'aide guère à choisir; elle comporte les ariens et les manichéens [10], les cathares et les ophites, les marcionites, les eunomiens [10], les (euchites ou disciples de Bardesane), les quqites, les disciples de Paul (de Samosate) et de Vital (apollinaristes), les sabbatites et les borborites. Dans ce poème heptasyllabique, il y a probablement des raisons de rythme, plus que de logique doctrinale ou historique, pour commander ce classement, et le mélange des noms empruntés aux hérésiologues occidentaux avec les termes autochtones. Dans les hymnes *contra haereses*, les ariens étaient nommés 6 fois, Mani 37 fois, les cathares deux fois, les ophites jamais (peut-être une allusion en 1, 13 ?), Marcion 41 fois, Eunome jamais, Bardesane 36 fois, les quqites 4 fois, les pauliniens 1 fois, Vital jamais, ni Apollinaire (mais les Valentiniens 2 fois; serait-ce d'eux qu'il s'agit ici ?), les sabbatites 1 fois, les borborites 1 fois. Toutes les présomptions sont donc, dans le Testament, en faveur des disciples de Bardesane, aussi bien pour l'attestation manuscrite que pour les parallèles éphrémiens (et on pourrait en ajouter beaucoup dans les autres œuvres du saint, notamment les *Prose Refutations*). Le seul problème est de savoir pourquoi l'ancien manuscrit qui a servi au traducteur grec, ou peut-être l'initiative de ce traducteur, a tendu à substituer les messaliens aux Bardesaniens : texte illisible par accident ? changement d'intérêt et conflits du scribe avec les messaliens ? Rien ne permet de trancher.

6. DÖRRIES, *Urteil*, 335-345.
7. DÖRRIES, *Bestreiter*, 215-218.
8. E. BECK, *Des hl. Ephraem des Syrers Hymnen contra haereses* (*CSCO* 169-170), Louvain, 1957, p. 79 (texte) et 71 (version).
9. L. DUVAL, *Journal Asiatique*, ser. IX, 18, 1901, 266 (298); texte grec dans *Opera s. Ephraemi*, ed. J. S. ASSEMANI, ed. *graeco-latina* II, Rome 1743, 242.
10. La plupart des manuscrits intervertissent *manichéens* et *eunomiens*; nous suivons ici l'ordre le moins logique, car on comprend alors la correction.

La seconde pièce du dossier Kmosko est la notice d'Épiphane dans son *Panarion* [11]. Le messalianisme est la dernière victime inscrite au tableau de chasse de l'évêque de Salamine; ceci veut dire, non seulement que la notice a été rédigée en 377, date à laquelle fut terminé le livre, mais aussi que le caractère hérétique du mouvement tient peut-être davantage à la volonté d'énumérer les 80 « concubines de Salomon » qu'à l'évidence des faits. Épiphane n'a pas grand-chose à dire sur le messalianisme, qu'il ne connaît pas personnellement; il le distingue mal du monachisme « orthodoxe » de Mésopotamie, moins régulier à ses yeux que celui d'Égypte et moins assidu au travail. Il n'y a pas de doctrine particulière qui distingue, à ses yeux, les messaliens; il leur reproche plutôt un manque de discipline particulièrement scandaleux.

Faute de renseignements précis, il parle d'abord d'une secte païenne qui présente des analogies, mais probablement pas de rapports directs avec les messaliens chrétiens, Épiphane l'accorde lui-même. Il lui donne bien le même nom, mais K. Holl suggère qu'il s'agit là d'une faute de copiste, et qu'Épiphane avait écrit *martyriens* [12]; il parle aussi d'*euphèmitai*; on ne connaît pas ce groupe par ailleurs, Holl propose de l'identifier aux Hypsistariens [13]. Le trait commun (?) avec nos « hérétiques », c'est la prière en tout lieu, et donc en dehors des temples officiels; ce trait, il faut le reconnaître, convient à toute religion qui adore « en esprit et en vérité », Épiphane lui-même évoque à ce propos les synagogues juives, non consacrées. Il insère ensuite, on ne voit guère pourquoi, un paragraphe sur un autre groupe païen, les sataniens, qui estiment que c'est la force du mal qui s'avère la plus puissante, et croient devoir l'adorer.

Après avoir consacré 36 lignes (éd. Holl) à ce préliminaire, le *Panarion* en donne 75 aux messaliens (contre 128 aux moines orthodoxes syriens!). On peut se demander où Épiphane a recueilli ce nom syriaque; il n'est pas exclu qu'il le tienne du *Contra haereses* d'Éphrem, l'unique emploi connu avant lui; mais s'il en est ainsi, il a dû ajouter de son cru la documentation qu'il ajoute au terme fourni par Éphrem et considéré comme bienvenu pour enrichir et conclure la liste des 80 hérésies.

Le premier défaut des messaliens est de n'avoir « ni origine ni fin, ni tête ni racine »; d'être « absolument sans stabilité (ἀστήρικτοι, cf. II Petr. 2, 14; 3, 16), anarchiques, entraînés dans l'erreur, pour ne posséder aucun point d'appui ferme (στηριγμόν, cf. II Petr. 3, 17), ni personnalité connue (ὀνόματος), ni aucune espèce de règle (ἤ θέσμου ἢ θέσεως ἢ νομοθεσίας; cf. τῇ τῶν ἀθέσμων πλάνῃ II Petr. 3, 17). Épiphane ne paraît pas avoir grand-chose à dire; il cherche à délayer son information en puisant dans l'Écriture.

Le reproche le plus concret qu'il formule est celui de la promiscuité entre ascètes des deux sexes; pauvres, simples, sans demeures, ils circulent ensemble et dorment sur les places publiques. Qu'on les qualifie de prophète, christ, patriarche, ange : dans leur sottise, ils n'y voient aucun inconvénient. Ils jeûnent et mangent sans règle, et mendient plutôt que de travailler.

La date de la notice (377) a un certain intérêt, mais elle n'a pas la précision chronologique que l'on pourrait espérer, car dès son *Ancoratus* (avant 374), au § 13, Épiphane annonçait sa liste d'hérésies, et y mentionnait « les messaliens, à qui sont joints les martyriens issus des païens, les euphèmites, et les sataniens [14] ». L'essentiel de la notice était donc dès lors formé dans son esprit.

11. Ed. K. Holl, *Epiphanius' Werke* III (*GCS* 37), Leipzig 1933, 488-496 (= PG 42). Excellente analyse de la notice dans Dörries, *Bestreiter*, 215-216.

12. Épiphane, *haer.* 80, 1, 4; c'est de fait le nom de *martyrianoi* qui revient plus bas dans l'exposé, et l'on se demande bien pourquoi la secte païenne aurait porté le nom syriaque de *messsaliens*, dont on ne connaît aucune trace par ailleurs. D'autre part, si la secte ne revendiquait pas ce nom de *messaliens*, on ne voit plus guère pour quelle raison Epiphane en fait mention ici.

13. Cette identité n'est pas établie, cf. M. P. Nilson, *Geschichte der griechischen Religion* II, Munich 1950, 636-638.

14. Ed. K. Holl, *Epiphanius' Werke* I (*GCS* 25), Leipzig 1915, 22, 10-12.

Les détails accumulés par Épiphane rappellent ce que le même auteur rapporte, dans son hérésie 75, sur le compte d'Aère [15], longtemps disciple préféré d'Eustathe, puis révolté contre lui un certain temps après l'élection épiscopale de celui-ci à Sébaste (vers 365-370). Aère compliquait son cas par une théologie arienne et par des prétentions « presbytériennes », niant la supériorité des évêques. Pour le reste, il menait dans le Pont une existence ascétique vouée à une pauvreté radicale (ἀποταξία); ayant rejeté les possessions et le travail liés au service de l'hospice de Sébaste, auquel Eustathe avait voulu l'affecter, il entraînait à sa suite un chœur nombreux d'hommes et de femmes, avec qui il se tenait écarté aussi bien des églises que des régions cultivées, villages et villes. Dans ce désert, il leur arrivait de dormir à ciel ouvert *(hypèthres)* sous la neige, dans le vague abri des grottes ou des bois. Il méprisait les règles fixes du jeûne, même pour la semaine pascale, quitte à jeûner le dimanche si la chose lui plaisait. Ainsi l'aile gauche de mouvement lancé par Eustathe de Sébaste se trouve étrangement semblable au monachisme des provinces voisines, Syrie du Nord et Mésopotamie, dans ses formes d'ascétisme, admirables aux yeux des uns, messaliennes aux yeux d'Épiphane. Il n'est pas impossible que l'hérésiologue reprenne dans l'Hérésie 80, le considérant sous son seul aspect disciplinaire, le phénomène qu'il a rencontré déjà chez Aère dans un contexte plus qualifié sur le plan dogmatique.

Plusieurs décisions synodales ou épiscopales ont pris à partie le messalianisme. Photius [16] a connu à ce sujet un recueil canonique, issu sans doute de milieux monophysites du VIe siècle, car les dernières pièces mentionnées ont rapport à l'action de Sévère d'Antioche et de Timothée d'Alexandrie. On en retrouve des extraits précis, consistant en listes de propositions condamnées, dans les œuvres anti-hérétiques de Théodoret, de Timothée de Constantinople, du prêtre Georges [17], de Jean Damascène, d'Euthyme Zygabène. Sévère d'Antioche a connu les pièces originales, et il en cite un document dans sa *Réfutation*, encore inédite, des *Additions* de Julien d'Halicarnasse [18].

En tête du volume analysé par Photius, il y avait les Actes d'un synode tenu à Sidè de Pamphylie, sous la présidence d'Amphiloque d'Iconium, avec la participation de 25 évêques. Photius mentionne une lettre synodale adressée à Flavien d'Antioche. A son tour, Flavien assembla alors un synode à Antioche, avec Bizos de Séleucie (Pieria), Marouthas de Sophanène, Samus de Séleucie (d'Isaurie [19]), et une trentaine de prêtres et de diacres; il refusa de réhabiliter six accusés, condamnés sans doute à Sidè, dont Photius cite les noms : Adelphios, Sabas, un second Sabas, Eustathe, Dadoès, Syméon. Photius a lu la lettre synodale envoyée aux évêques d'Osrhoène et leur adhésion écrite, notamment une lettre de Létoios de Mélitène (peut-être antérieure au synode, car d'après Photius la synodale répond aux doutes qu'elle soulevait); un évêque d'Arménie ayant hésité à souscrire à la condamnation, Flavien lui répondit en termes assez vifs.

Une reprise de la polémique est marquée par deux lettres d'Atticus de Constantinople aux évêques de Pamphylie et à Amphiloque de Sidè; suit une lettre commune de Sisinnios de Constantinople et de Théodote d'Antioche aux évêques pamphyliens, en particulier

15. *Ibid.* III (*GCS* 37), Leipzig 1933, 504-508.
16. *Bibliothèque*, cod. 52; éd. R. HENRY, I, Paris 1959, 36-40. Le texte reproduit par Kmosko équivaut à celui de Henry; de même pour Théodoret (cf. infra n. 23), Timothée, Jean Damascène, Euthyme Zygabène, les éditions récentes, quand elles existent, n'améliorent pas le texte de Kmosko.
17. Hérésiologue qui se situe entre 553 et 740, peut-être vers 640; cf. F. DIEKAMP, *Der Mönch und Presbyter Georgios, ein unbekannter Schriftsteller des 7. Jahrhunderts*, dans *Byzantinische Zeitschrift* 9, 1900, 14-51 (notice sur les messaliens, pp. 20-23; commentaire pp. 42-44). La notice est apparentée à celle de Jean Damascène.
18. *Vatican. Sir.* 140, f. 76r, milieu de la troisième colonne. *Ignace Éphrem* II RAHMANI a publié ce passage en appendice à ses *Studia Syriaca* IV, Charfé 1909, p. 84 ; mon attention a été attirée sur lui par E. HONIGMANN, *Patristic Studies* (Studi e Testi 173), Vatican 1953, p. 46; R. DRAGUET, *Julien d'Halicarnasse*, Louvain 1924, 129, cite plusieurs autres passages du même manuscrit faisant allusion au messalianisme prétendu de Julien, et ajoute : « il serait fastidieux de relever tous les textes ».
19. Cf. E. HONIGMANN, *Samus of Seleucia in Isauria*, dans *Patristic Studies* (cf. n. 18), 43-46.

Amphiloque et Berinianos, à la suite d'un synode tenu à Constantinople; enfin une lettre de Jean d'Antioche à Nestorius.

Le concile œcuménique d'Éphèse (431) canonise définitivement les décisions prises jusqu'alors; le décret nous est conservé dans les Actes de ce concile [20].

Un procès qui fut entrepris par la suite contre le messalien Lampetios, à Césarée de Cappadoce, appartient à une période qui ne tombe plus sous notre considération.

L'année du synode de Sidè ne se laisse malheureusement pas fixer. E. Honigmann pense aux environs de 390, de même R. Staats; en effet, l'activité de Marouthas comme évêque est documentée à partir seulement de 403, ce qui invite à ne pas placer trop tôt nos synodes. Mais, en fait, on peut hésiter entre 383 (année où Amphiloque, héritier spirituel de Basile, stimule la législation impériale à la condamnation des Encratites et de leurs variétés plus monastiques, les Apotactites, Hydroparastates et Saccophores) et 394 (dernière année d'une activité connue d'Amphiloque; ce qui n'est pas encore un vrai terminus *ante quem*, puisqu'on ne sait quand est mort Amphiloque).

La liste de propositions condamnées, transmise par Théodoret, a été suffisamment étudiée par H. Dorries [22]. Mais Théodoret ajoute des détails [23] sur la façon dont Flavien eut à ruser pour obtenir d'Adelphios l'aveu de sa doctrine suspecte.

« Il convint que les accusateurs étaient malveillants et les témoins menteurs. Prenant à part avec douceur Adelphios, déjà fort âgé, il le fit asseoir à ses côtés. 'Vieillard, lui dit-il, nous qui avons vécu une longue vie, nous avons appris plus à fond ce qu'est la nature humaine; nous connaissons par expérience les ruses des démons nos adversaires, et nous avons appris quelle est l'aide de la grâce. Ces autres, qui sont jeunes, sur de tels sujets ils ne connaissent rien de façon sûre; c'est pourquoi ils ne supportent pas d'entendre des discours aussi spirituels. Dis-moi donc, à moi, comment vous enseignez que l'esprit adverse cède la place, et que survient la grâce de l'Esprit très saint.' Charmé par ces paroles, le vieillard vomit tout entier le venin qu'il tenait caché : 'En réalité, dit-il, le saint baptême n'est d'aucune utilité pour ceux à qui on l'accorde, seule la prière persévérante peut réussir à chasser le démon qui habite en nous; car chacun, à sa naissance, tire d'Adam, en même temps que sa nature, un esclavage des démons. Lorsque ces démons sont chassés par la prière, alors survient enfin l'Esprit très saint, qui manifeste sa présence d'une façon sensible et visible, libérant le corps du mouvement des passions, et affranchissant complètement l'âme, qui n'est plus inclinée vers le mal; de sorte que par la suite il n'est plus nécessaire de jeûner pour mater le corps, ni de se soumettre à une didascalie qui constitue un frein et enseigne à marcher dans la bonne voie. Celui qui a obtenu ce don, non seulement est affranchi des mouvements incontrôlés du corps, mais il prévoit clairement l'avenir, et il voit de ses yeux la Trinité divine.' — Quand le bienheureux Flavien eut fait ainsi jaillir la source corrompue, en réussissant à démasquer ses flots, il apostropha le misérable vieillard : 'Endurci par des jours de malice! Ce n'est pas moi, mais ta propre bouche qui te condamne! Tes lèvres rendent témoignage contre toi'. »

On peut se demander si ce récit rend exactement les termes et l'esprit du condamné; mais, si peu honorable que puisse paraître la tactique de l'inquisiteur, ce n'en est pas moins

20. Éd. E. Schwartz, *Acta Conciliorum Oecumenicorum* I, I, VII, Berlin, 1929, 117-118 (= J. Alberigo, *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Herder, 1962, 50-51). La lettre de Jean d'Antioche, Théodoret, et des autres orientaux, au sujet du messalianisme, est éditée par Schwartz, I, I, III, Berlin, 1927, 39-42.

21. Sur l'année du synode de Sidè, voir K. Holl, *Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den grossen Kappadoziern*, Tübingen, 1904 (= *Amphilochius*), 35-37; Honigmann, *o.l.* (note 18), 43-45; Staats, *Gregor*, 112, note 31. Dörries, *Urteil*, 335, dit seulement « nach 383 »; le même, *Bestreiter*, 218, « zwischen 383 und 394 ».

22. *Urteil*, 335-344.

23. *Theodoret Kirchengeschichte*, IV, 11, éd. L. Parmentier-F. Scheidweiler (*GCS* 44), Berlin, 1954, 230-231.

le point de vue de celui-ci que nous y lisons, et les souvenirs de Flavien, ami personnel de Théodoret.

Les juges ont qualifié Adelphios et ses amis de messaliens; comment faut-il comprendre cette qualification ? Les accusés se sont-ils déclarés messaliens, au sens étymologique d'hommes de prière, et ce messalianisme fièrement proclamé a-t-il été l'objet d'une censure ? Ou bien, quoique les accusés se soient affirmés innocents de tout soupçon de messalianisme, terme employé par référence aux condamnations antérieures d'Éphrem et d'Épiphane, les évêques ont-ils tiré parti de l'interrogatoire pour les stigmatiser d'un nom infamant ? Il suffit de lire le récit de Flavien-Théodoret pour préférer la seconde hypothèse. Pourquoi les juges n'ont-ils pas condamné dans les termes déjà définis par les lois de Théodose et la législation canonique antérieure, ou du moins, si les qualifications de saccophores ou d'hydroparastates ne convenaient guère, pourquoi n'ont-ils pas eu recours à l'accusation d'apotactites, qui, à en juger par les apparences, s'appliquait en tout point aux suspects ? Peut-être ceux-ci étaient-ils évidemment étrangers au groupe réprouvé des apotactites, tandis que la catégorie des messaliens, dénoncée par Épiphane, était assez vague pour qu'on puisse l'appliquer à qui l'on voulait. En tout cas, il n'est guère vraisemblable qu'en Pamphylie Adelphios et les siens se soient affublés eux-mêmes d'un nom typiquement syriaque, d'un nom surtout qui était compromis par le *Panarion.*

Au groupe décrit par Épiphane, les condamnés de Sidè et d'Antioche se rattachent donc grâce à une assimilation décrétée par leurs adversaires, non par une descendance concrète qu'eux-mêmes eussent été forcés de reconnaître. L'historien n'a par conséquent pas le droit de supposer une continuité, et d'attribuer à Adelphios les caractéristiques données par le *Panarion.* Aux yeux des évêques, il y aura eu quelque similitude entre les deux groupes; aux yeux des coupables, cette similitude n'existait pas.

Il est curieux que saint Jean Chrysostome, qui fut l'intime collaborateur de Flavien, et qui parle abondamment des moines d'Antioche, n'ait rien à dire sur les messaliens [24]. Il approuve le travail pour les moines, c'est tout ce qu'on peut relever. De même l'évêque Marouthas, qui siégea aux côtés de Flavien au synode d'Antioche, ne dit mot des messaliens dans son Catalogue d'hérésies, bien qu'il touche presque au sujet en décrivant les audiens et les timothéites [25].

En 415, dans la préface du *Dialogue* contre les Pélagiens, saint Jérôme fait une place aux messaliens dans une énumération d'hérétiques; il dépend apparemment de son ami Épiphane.

C'est en 426 seulement que la répression reprend et s'intensifie. L'archevêque de Constantinople, Sisinnius, convoque un synode [26]. Les évêques des régions qui avaient été troublées à la génération précédente, Valérien d'Iconium et Amphiloque de Sidè, représentent l'accusation. Valérien a mis la main sur un livre, l'*Ascéticon*, qui permet de préciser les doctrines incriminées, et de corser la liste de propositions condamnées, dressée à Sidè sur la base de témoignages oraux. La condamnation est si sévère que Cyrille d'Alexandrie, écrivant à Amphiloque de Sidè, l'invite à ne pas montrer trop de rigueur à l'égard des gens simples, suspects de sympathie pour le messalianisme [27]. Les décisions synodales sont confirmées en 428 par une loi impériale [28] qui condamne explicitement « messaliens, euchites et enthousiastes ».

24. Chrysostome met en garde contre la paresse, mais sans y voir une hérésie; cf. I. Auf der Maur, *Mönchtum und Glaubensverkündigung in den Schriften des hl. Johannes Chrysostomus*, Freiburg/Schw., 1959, 162, notes 1 et 2.
25. Cf. Kmosko, l.l. (supra, n. 1), CLXXXII (= Rahmani, l. c. supra n. 18, 107-108).
26. Dörries, *Urteil*, 337-340. Le siège de l'évêque Valérien est connu par les textes du concile d'Ephèse.
27. *Epist.* 82 *ad Amphilochium, PG* 77, 376 (= E. Schwartz, *Codex Vaticanus graecus* 1431, Abh. der bayer. Akad. der Wiss., Munich, 1927, n° 42). Cf. Dörries, *Urteil*, 344-345.
28. *Cod. Theodosianus* XVI, 5, 65.

Que s'est-il donc passé en 426 à Constantinople, pour justifier ce synode et ces mesures rigoureuses ? Il semble que nous soyons assez bien informés sur le lieu et l'époque pour reconstituer quelque chose des événements.

La vie d'Alexandre l'Acémète [29] et celle du moine Hypatios [30] se recoupent pour nous renseigner sur une crise du monachisme de Constantinople en 426. Alexandre, moine syrien bien représentatif des tendances les plus « anti-sociales » de la Mésopotamie, arrive à la ville impériale, à la tête d'une troupe cosmopolite et contestatrice, au terme d'une pérégrination où les aventures se sont multipliées. On a vu en lui, non sans raison, la personnalité la plus représentative du messalianisme. Son prestige personnel, l'appui qu'il trouve dans la populace, son peu de respect à l'égard des puissances policières ou épiscopales, le font expulser. Il aboutit, à demi-mort, à la porte du monastère d'Hypatios, qui l'accueille avec toute sa charité; et quand l'évêque de Chalcédoine veut expulser l'aventurier et faire subir à Hypatios le même sort, l'autorité morale de ce dernier renverse la situation, et l'impératrice s'oppose elle-même à la décision des magistrats.

Un passage du *De voluntaria paupertate* de Nil d'Ancyre, de très peu postérieur, achève de montrer le rapport de ces faits avec l'histoire d'Adelphios et des messaliens. L'*Ascéticon* de saint Nil avait été un plaidoyer pour la pauvreté monastique, écrit sur un ton qui ne craignait pas d'offenser les institutions existantes; il s'élevait contre le travail absorbant [31], mais aussi contre la mendicité impudente [32]. Le *De voluntaria paupertate* reprend le thème, cher aux messaliens, de l'opposition entre la vie paradisiaque et le travail de la terre, imposé à la suite du péché [33]; tous les saints ont retrouvé, par la grâce de Dieu, cette liberté paradisiaque; on les voit nourris de la manne, vivant sans possessions terrestres [34]; Jean le Baptiste se contentait de sauterelles et de poils de chameau, les Douze n'avaient ni bâton ni besace [35]. « Toutefois, en parlant de ce loisir perpétuel des saints qui vaquent aux choses de Dieu, n'ouvrons pas la porte à la paresse que prêche Adelphios de Mésopotamie, ainsi que cet Alexandre qui a troublé récemment Constantinople. Ceux-ci s'abstiennent de toute activité, sous la prétention de veiller continuellement à la prière; à des enfants, à des adolescents encore bouillant d'énergies corporelles, à la masse de ceux qui doivent lutter pour réduire ces énergies, ils prescrivent de ne pas travailler, dans une détente imprudente [36]... » Il y a donc plus qu'une coïncidence, en 426, entre l'affaire Alexandre et la persécution anti-messalienne; si les hagiographes ne prononcent aucunement le nom d'Adelphios à propos du fondateur des Acémètes, un contemporain lie explicitement les deux causes, et nous permet de voir comment même ceux des moines qui n'avaient partie liée ni avec les évêques ni avec les mésopotamiens pouvaient envisager la situation.

Parmi les lettres de Nil, il en est une qui prend à partie un moine Alexandre, et l'on peut se demander s'il ne s'agit pas de l'Acémète. « Tu me sembles avoir une conduite absurde, en usant de violences et de mauvaise humeur pour forcer les gens à te fournir des revenus. Ce n'est plus là une aide charitable, mais une mise en demeure, une incorrection, la dernière des importunités, une procédé pire que celui du fisc et que ses lourdes réquisitions. Non, laisse tomber, je t'en prie, cette façon de faire impudente; vaque plutôt

29. *Vie d'Alexandre l'Acémète*, éd. E. DE STOOP, *Patrologia Orientalis* 6, 5, Paris 1911. Il n'y a pas beaucoup à glaner pour nous dans la vie de saint Marcel, mais le commentaire de G. DAGRON, *La vie ancienne de saint Marcel l'Acémète*, *Analecta Bollandiana* 86, 1968, 271-321, surtout 272-277, est bien informé et d'excellent jugement. Voir l'interprétation de la Vie d'Alexandre de A. VÖÖBUS, *History of Asceticism in the Syrian Orient* II (*CSCO* 1971) (= *Asceticism)*, Louvain, 1960, 185-196.

30. *Callinici de vita S. Hypatii liber*, éd. Seminarii philologorum bonnensis sodales (= H. USENER), Leipzig, Teubner, 1895; traduction et notes dans A. J. FESTUGIÈRE, *Les moines d'Orient*, II, Paris, 1961, 11-86.

31. Cap. 6-7, *PG* 79, 725.

32. Cap. 9, *PG* 79, 729.

33. Cap. 13, *PG* 79, 985.

34. Cap. 16-20, *ibid.* 989-996.

35. Cap. 21, 996 D.

36. *Ibid.*, 997 A.

à la prière, à l'hésychasme spirituel, et Dieu lui-même sucitera des gens qui en soient dignes; ils t'apporteront spontanément ce dont tu as besoin, ils te prieront de l'accepter [37]... » La vie d'Alexandre nous fournit de nombreux exemples de ces réquisitions forcées, faites au profit des pauvres... et des moines ambulants; elles faisaient craindre aux municipalités l'arrivée tumultueuse des hommes de prière [38].

En 431, le concile oecuménique d'Éphèse [39] est invité à confirmer le synode de 426. L'anti-concile réuni autour de Jean d'Antioche commence par accuser Cyrille de trop de miséricorde envers les messaliens. Mais c'était là une calomnie; Valérien d'Iconium relit l'*Ascéticon* mésopotamien et précise sa liste de propositions condamnables, et le concile trouve le temps de publier un *Horos* qui condamne les hérétiques.

Dans l'*Ascéticon* cité en 426 et en 431, dom L. Villecourt a reconnu les *Homélies spirituelles* publiées sous le nom de Macaire [40]. H. Dörries a repris l'examen comparatif en l'étendant aux œuvres encore inédites du même auteur, qui porte dans la tradition arabe le nom de Syméon [41] — probablement le dernier des compagnons d'Adelphios devant les Pères de Sidè. Les coïncidences sont frappantes, et déjà un athonite du XVIIIe siècle, Néophytos Kavsokalivitès, les avait relevées [42].

Plusieurs savants de premier plan se refusent pourtant à admettre le messalianisme de Macaire : citons W. Völker, L. Bouyer, W. Jaeger, J. Meyendorff [43]. L'argumentation de ce dernier résume et améliore celle des précédents, tout en laissant apercevoir une certaine contradiction. Meyendorff ne nie pas les parallélismes littéraires, et il commence par suggérer, pour les expliquer, que Macaire a fait usage de l'*Ascéticon* messalien, ou qu'il a été en relations étroites avec un milieu où de telles expressions étaient courantes [44]. Mais après avoir montré que les déviations messaliennes sont en contradiction flagrante avec la ligne de pensée de Macaire, il se déclare incapable d'admettre les hypothèses précédentes [45].

Ne faut-il pas distinguer deux questions ? Une chose serait de savoir si la doctrine macarienne est conforme ou non à l'hérésie messalienne; une autre, de savoir si, en 426 et 431, elle a été condamnée en tant qu'hérésie messalienne. H. Dörries, comme la plupart des lecteurs de Macaire, se montre tout disposé à recueillir dans les *Homélies* le témoignage d'une admirable expérience chrétienne, tout opposée au messalianisme grossier; en examinant dans l'ordre les propositions condamnées, et en les comparant au contexte macarien, il montre aisément combien l'erreur condamnée déforme et caricature la pensée de Syméon, du fait que la première condamnation de Sidè constitue un schéma préconçu, à travers lequel Valérien lit le texte.

Mais que l'*Ascéticon*, qui était dans les mains de Valérien d'Iconium en 426 et 431, soit identique à l'œuvre de Macaire-Syméon, la chose peut être considérée comme établie. Il ne suffit pas de parler de « relations étroites » avec un milieu ou un vocabulaire; il n'est pas davantage possible de parler de « citations » de l'Ascéticon dans l'œuvre de Macaire. Il n'y a rien à ajouter, sur ce point, aux démonstrations de Dörries; il suffit de considérer la façon dont les phrases condamnées s'insèrent dans le fil des *Homélies* pour constater que les listes conciliaires ne font qu'isoler et découper les sentences qui les intéressent.

La seule différence que l'on doive concéder entre l'*Ascéticon* et les *Homélies*, c'est que ces dernières ne représentent qu'un florilège, constitué apparemment à l'Athos, au XIe siècle,

37. *Ep.* I, 129, *PG* 79, 137C. Les autres lettres adressées à un Alexandre ne comportent aucune mention qui fasse penser au messalianisme.

38. Cf. *Vie d'Alexandre* (supra n. 29), § 24, 33 (p. 684, ligne 5), 34, 35, 38, 39, 40, 41, 48, 49, 50. Cf. Vööbus, *Asceticism* II, 374-380.

39. Cf. *supra* n. 20.

40. *La date et l'origine des « homélies spirituelles » attribuées à Macaire*, dans *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, Paris, 1920, 250-258.

41. Dörries, *Symeon; Urteil*, 341-344.

42. Cf. J. Meyendorff, *Messalianism or Anti-Messalianism. A Fresh Look at the « Macarian » Problem*, dans *Kyriakon. Festschrift J. Quasten*, II, Münster W. 1971 (= *Messalianism*), p. 585.

43. J. Meyendorff, l. l., cite les précédents.

44. L.l., 586-587.

45. *Ibid.*, 587-590.

dans des milieux hésychastes [46]; le compilateur n'était pas conscient du caractère suspect de son matériel, mais en ne retenant que ce qui lui paraissait plus apte à édifier, il a pu édulcorer quelque peu les éléments plus polémiques.

Quant à l'aspect proprement doctrinal, nous constatons que Valérien a déformé la pensée de l'auteur, mais, tout comme Dörries, je tendrais à croire qu'il n'a pas totalement inventé les thèses incriminées. Diadoque de Photicé, disciple de Syméon [47], ne considérait pas sa doctrine comme également sûre en tous ses points. Nous verrons bientôt que Basile et Grégoire de Nysse, qui s'inspiraient d'une expérience analogue à celle de Syméon, y ajoutaient des correctifs. L'approbation de la littérature macarienne de la part de l'Église et du monachisme postérieur n'équivaut pas non plus à une canonisation sans réserves, elle ne met pas cette œuvre sur le même pied que les écrits des saints authentiques. Du reste, on ne peut juger les textes avant d'en avoir en main l'édition définitive; mais même alors, il faudra tenir compte des réactions diverses des contemporains, qui ont connu les faits et les personnes : Valérien, Hypatius, Nil d'Ancyre, les Acémètes, Théodoret...

Quelle continuité y a-t-il entre le groupe condamné à Sidè, et celui dont émane l'*Ascéticon*, condamné à Constantinople et à Éphèse ? Il semble que la présence à Constantinople des deux évêques de Sidè et d'Iconium, successeurs des principaux intéressés de la fin du IVe siècle, et l'identité substantielle des listes de propositions condamnées, autorise à parler d'un groupe unique, persistant à trente ans de distance. Des inquisiteurs ne perdent pas si vite leurs victimes de vue ! Et les propositions orales condamnées à Sidè s'apparentent d'assez près aux formules de l'*Ascéticon*, qui pouvait exister par écrit dès avant ce synode. Ni Cyrille d'Alexandrie, ni Jean d'Antioche et Théodoret, ni Nil d'Ancyre ne doutent de la parenté des messaliens de 426 ou 431 avec Adelphios et son groupe. J'aurais voulu trouver quelque indice qui suggère que l'*Ascéticon* déniché par Valérien d'Iconium avait été trouvé dans les mains d'Alexandre l'Acémète; mais tout ce que l'on peut dire, c'est que la chose est possible.

Vers 455-460, le procès du messalien Lampetios, à Comane, troubla la Cappadoce [48]. En Arménie, dès 447, le synode de Shahapivan prit contre les messaliens des mesures très rigoureuses [49]. Les Églises de Perse [50] et de Syrie [51] eurent aussi du fil à retordre avec la secte. Mais ces développements plus tardifs n'intéressent plus notre enquête.

Ce que Philoxène de Mabboug, vers 500, raconte à Patricios d'Édesse [52] au sujet de l'histoire d'Adelphios, de sa première formation auprès du grand Antoine, des tentations d'orgueil et des visions démoniaques qui l'ont ensuite égaré, offre un caractère trop légendaire pour être retenu.

J'ai signalé plus haut, au sujet du dossier conciliaire sur Sidè et Antioche [53], le témoignage de Sévère d'Antioche, avant 528, dans sa *Réfutation des Additions de Julien*.

Kmosko attribue à Maxime le Confesseur une scholie sur la *Hiérarchie ecclésiastique*

46. Cf. H. Dörries - E. Klostermann - M. Kroeger, *Die 50 geistlichen Homilien des Makarios* (PTS 4), Berlin, 1964, p. XI.

47. H. Dörries, *Diadochos und Symeon*, dans *Wort und Stunde I*, Göttingen, 1966, 352-422, a bien montré que l'opposition radicale que l'on avait voulu voir entre les deux auteurs était due à une erreur de perspective.

48. Voir le dossier de Photius, *supra* n. 16, et la lettre I, 13 du *Sixth Book of the Select Letters* de Sévère d'Antioche, éd. E. W. Brooks, Londres, 1920, vol. I p. 59, vol. II pp. 53-56.

49. Canons 14, 19 et 20, publié en allemand par K. Ter-Mkrttschian, *Die Paulikianer im Byzantinischen Kaiserreiche*, Leipzig, 1893, 39-49, surtout 42-45.

50. Voir les canons 1 et 2 du synode de 486, le canon 1 de 576, les canons 8 et 9 de 585, dans Kmosko, CCLXXIV-CCXCIII, ainsi que la notice de Théodore Bar Chôni, *ibid.* CCXLII-CCLIII; l'*Histoire des supérieurs*, de Thomas de Marga (vers 840), éd. E. A. W. Budge, Londres, 1893, contient de nombreux renseignements sur les accusations de messalianisme portées contre des moines.

51. A. Vööbus, *Syrische Kanonessammlungen. I. Westsyrische Originalurkunden*, 1, a (*CSCO* 307), Louvain, 1970, cite le canon 42 d'une série de décisions prises, vers 532-534, par les « Pères » exilés sur l'ordre de Justinien; ce canon prend des dispositions sévères contre les lampétianiens.

52. Le texte donné par Kmosko, CCII-CCXI, a été publié sur une base plus large et dans son contexte par R. Lavenant, *La lettre à Patricius de Philoxène de Mabboug, Patrologia Orientalis* 30, 5, Paris, 1963, 130-135.

53. Note 18; cf. aussi n. 48 et n. 51.

de Denys l'Aréopagite, qui accuse les messaliens de se croire arrivés à l'*apatheia*, et de se permettre ensuite toutes les turpitudes [54]. Il convient de restituer cette scholie [55] à Jean de Scythopolis, vers 532. Il s'agit évidemment d'une polémique sclérosée, plus que d'un témoignage vécu.

La notice de Grégoire Bar Hebraeus, dans son *Candélabre des Sanctuaires* (vers 1274) a été éditée par F. Nau [56], d'après le même manuscrit de Paris que cite Kmosko; Nau permet de lire le contexte. Le passage n'a malheureusement pas été réédité par J. Khoury, qui a donné, sur une base manuscrite plus large, l'ensemble de la Base IV du *Candélabre* [57].

Il est un témoignage que Kmosko n'a pas repris : celui d'Agapius de Mabboug [58], dans sa *Chronique* (= *Livre du titre*, écrite peu après 942), au sujet d'Eusèbe, le prétendu fondateur du messalianisme à Edesse; sa doctrine, résumée par Agapius, constitue une admirable collection d'hérésies, étant tour à tour sabellienne, docète, antisacramentelle, immorale, extatique. Michel le Syrien [59], après 1194, semble dépendre de la même source qu'Agapius, mais il en a retenu le nom des disciples d'Eusèbe : Saba, Dado, Adelphios, Hermès, Syméon, que l'on appelait Euchites ou Enthousiastes; il a donc eu accès à un document rédigé en grec, qui dépendait lui-même, en dernière analyse, des Actes de Sidè.

Nous avons terminé la liste des notices anciennes qui mentionnent explicitement les messaliens. Il n'est pas sans intérêt de considérer le nom qu'elles donnent à la secte.

Éphrem, dès avant 373, cite le mot syriaque MṢLIN', *nomen agentis* dérivé du pael ṢLI, prier. Aphraate emploie le mot en bonne part, et sans lui donner de sens technique [60]. Après Éphrem, le terme s'emploie surtout par référence au dossier que nous avons étudié. Serge de Reša'ina s'en sert, au VIe siècle, dans sa traduction du *De mundo* attribué à Aristote, pour traduire *ikesios*, au milieu d'une série d'épithètes attribuées à Zeus [61]; ce n'est certainement pas un usage de la langue courante. Au XIIIe siècle, Bar Hebraeus l'emploie dans sa Chronique pour désigner des musulmans dévots, un lecteur du Coran ou un pèlerin de La Mecque [62]. Je signale ces exemples pour encadrer le sens « sectaire » du mot, et pour jeter un certain doute sur l'affirmation d'Épiphane au sujet des messaliens païens, desquels ne subsiste aucune trace.

Le seul manuscrit du *Panarion* qui importe pour l'hérésie 80, le *Ienensis* Bose 1, daté de 1304, écrit *massalianoi*. Le double sigma répond au ṣade, le lambda simple au lomad (qui devrait être redoublé dans la prononciation, puisqu'il s'agit d'un dérivé du pael); la vocalisation « a » de la première syllabe répond sans doute à la prononciation palestinienne de l'araméen [63]. Le *Panarion* traduit le terme syriaque par un participe, *euchomenoi*.

L'*Ancoratus* d'Épiphane est transmis par deux manuscrits, *Laurentianus* VI 12 et *Ienensis*; l'un et l'autre écrit *mesalianoi*.

54. Kmosko, CCXXX = *PG* 4, 169 D.
55. H. Urs von Balthasar, *Das Scholienwerk des Johannes von Skythopolis*, dans *Scholastik* 15, 1940, 16-38; notre scholie est citée p. 27. Jean de Scythopolis connaît les hérésiologues, notamment Épiphane.
56. Kmosko, CCLXIX; éd. F. Nau, *Documents pour servir à l'histoire de l'Église nestorienne*, *Patrologia Orientalis* 13, 2, Paris, 1916, p. [152].
57. *Patrologia Orientalis* 31, 1, Paris, 1964.
58. Éd. A. Vasiliev, *Patrologia Orientalis* 7, 4, Paris, 1911, pp. [129-130].
59. Kmosko, CCLXII.
60. *Patrologia Syriaca* 1, 1, Paris, 1894, 176, 26.
61. Éd. P. A. de Lagarde, *Analecta Syriaca*, Leipzig, 1858, 157, 11; cf. W. L. Lorimer, *Aristotelis quod fertur De mundo libellus*, Paris, 1933, 99. Le syriaque ne correspond pas très exactement au grec, et pourrait rendre aussi le titre *katharsios*; l'étymologie fait penser qu'il s'agit plutôt de *ikesios*.
62. P. 243, 245, 481; je n'ai pas eu l'occasion de contrôler ces références, empruntées au *Thesaurus Syriacus* de R. Payne-Smith; comme il s'agit de musulmans, le témoignage ne peut remonter à une source de l'époque d'Éphrem.
63. G. Dalman, *Grammatik des jüdischpalästinischen Aramäisch* [2] Leipzig, 1905 (= Darmstadt, 1960), 82 : „Späteres Šᵉwà (mobile) erscheint bei Hieronymus oft ebenfalls als a... Nach den Regeln der Dikdûke ha-tᵉ ᵉânîm (Ausg. v. Baer-Strack 12 ff.) soll lautbares Šᵉwà nur dann wie a gesprochen werden, wenn es bei folgender Nichtgutturales (ausgenommen Jōd) mit Ga'ja versehen ist ... Doch wird zum Schluss (a.a. O. 15 f.) die Vorschrift mitgeteilt dass... nur das Präfix des Imperfekts (Piel) laute immer wie a..."

Les meilleurs manuscrits de l'*Histoire ecclésiastique* de Théodoret (BSP) écrivent *mesalianoi*; d'autres (HN) *messalènoi*; l'éditeur adopte *messalianoi* avec V²GALF. Théodoret explique le terme, en grec, par la traduction *euchitai* (écrit *euchètai* en GA); plus bas il emploie le terme d'*enthousiastai*.

De l'autre notice de Théodoret, dans *Haereticarum fabularum compendium*, il n'existe pas d'édition critique; dans le texte de Schulze, on lit *messalianoi*, *euchitai*, puis plus bas *pneumatikoi*, nom que les sectaires s'attribuent. A la fin de la notice, on trouve encore *enthousiastai*.

La loi impériale de 428 énumère « messaliani, euchitae sive enthousiastae ».

Jérôme écrit *massalianos* (il n'existe pas d'édition critique du *Dialogue contre les Pélagiens*).

Le décret d'Éphèse nomme les *messalianitai* ou *euchitai* ou encore *euthousiastai*; la lettre de Jean d'Antioche et des Orientaux appelle les hérétiques *euchitai* ou *enthousiastai*. La lettre de Cyrille à Amphiloque nomme les *messalitai* ou *euchètai*.

Le prêtre Georges (ms. *Vaticanus gr.* 2210, Xᵉ s.) parle de *massalianoi*. Timothée de Constantinople énumère une série de titres : *marcianistai*, *messalianoi*, *euchitai*, *enthousiastai*, *choreutai*, *lampetianoi*, *adelphianoi*, *eustathianoi* (Marcien serait un banquier du temps de Justinien; la liste n'a donc rien à voir avec l'ordre chronologique d'apparition des divers titres). Jean Damascène s'en tient à *massalianoi*; plus loin il parle des *lampetianoi*.

La scholie de Jean de Scythopolis sur Denys l'Aéropagite parle de *lampetianoi* ou *messalianoi* ou *adelphianoi*, c'est-à-dire *marcianistoi*.

Photius enfin, suivant sans doute le manuscrit qu'il analyse, parle de *mesalianoi*, c'est-à-dire *euchitai*, ou *adelphianoi*; plus loin, citant deux lettres de Letoios de Mélitène, il écrit *mesalianitai* (deux fois); quand il cite le concile de Constantinople de 426, il revient à *mesalianoi*.

Il semble raisonnable de conclure qu'Épiphane avait écrit *massalianoi* [64]; Jérôme, le prêtre Georges, Jean Damascène se rattachent directement à lui. Le concile de Sidè, suivi par ceux de Constantinople et d'Éphèse, aura écrit *mesalianoi* (qui reproduit plus exactement le syriaque), et ajouté la traduction *euchitai*, puis le terme plus péjoratif *euthousiastai*. Létoios et Cyrille d'Alexandrie tentent de gréciser *mesalianitai* ou *messalitai*, mais ces formes ne s'implantent pas. *Adelphianoi* semble forgé par les hérésiologues, tandis que *lampetianoi*, puis *marcianistai* marquent des phénomènes plus tardifs, inspirés par le nom d'une personnalité plus remarquable; on n'aurait pas forgé ces nouveaux sobriquets, me semble-t-il, s'ils n'avaient pas été fournis par un usage vivant.

Le changement d'orthographe constaté à Sidè n'empêche pas que le concile ait repris le terme à Épiphane. Mais il nous aide à reconnaître, parmi les témoignages postérieurs, ceux qui se rattachent à l'une ou l'autre source.

Nous pouvons maintenant retourner aux origines, et considérer les textes de Grégoire de Nysse qui ont été rapprochés du phénomène messalien.

Il y a d'abord le dernier chapitre du *De virginitate*, signalé par J. Daniélou et M. Aubineau [65]. L'ouvrage date du vivant de Basile [66] (donc de 378 au plus tard; rien n'oblige à le situer dès 371, comme on le fait souvent). Les chapitres VII, XV-XVIII et XXI-XXIII sont plus concrets que le reste du livre et semblent dépendre plus directement de l'expérience basilienne, peut-être représentent-ils une couche relativement tardive dans la rédaction.

64. Dans cette hypothèse, le texte de l'*Ancoratus* a été contaminé par l'usage postérieur.

65. Pour J. Daniélou, cf. supra n. 4; voir aussi M. Aubineau, *Grégoire de Nysse. Traité de la Virginité* (*SC* 119), Paris, 1966, 533-541, avec des notes pénétrantes.

66. Cf. J. Gribomont, *Le panégyrique de la virginité, œuvre de jeunesse de Grégoire de Nysse*, dans *Revue d'Ascétique et de mystique* 43, 1967, 249-266, notamment p. 250.

Le chapitre XXIII suggère qu'il convient à l'ascète de se former auprès d'un maître, et la description qu'il donne de celui-ci est calquée, comme le dit explicitement l'introduction, sur les traits de Basile. C'est à cet endroit que Grégoire, par contraste, fait une peinture de ceux qui se croient arrivés du premier coup à la perfection, parce qu'ils n'ont personne pour les redresser. En dépit des monitions des *Proverbes* et de saint Paul, ils s'adonnent à l'oisiveté, estiment que le zèle pour le travail constituerait un embarras pour leur âme; leur mendicité s'impose aux autres comme un poids. Ils se fient aux illusions de leurs songes plus qu'aux enseignements évangéliques, et tiennent pour révélations leurs fantaisies : les uns s'installent chez les gens, d'autres ont une vie asociale et sauvage; les uns meurent de faim, les autres s'accordent les plaisirs de la bonne chère et cohabitent imprudemment avec des femmes.

Comme H. Dörries l'a bien montré [67], Grégoire connaît personnellement de tels ascètes, il se fait l'écho de formules réellement prononcées, tandis qu'Épiphane ne parlait que par ouï-dire. Ce qu'il reproche à ces enthousiastes, c'est avant tout de se fier à leur propre jugement, et de se refuser à se ranger aux directives de Basile. Leurs erreurs de conduite sont la conséquence de ce vice fondamental. Il ne s'agit d'ailleurs ni d'hérésie, ni même de rupture de communion; les lecteurs de Grégoire, jeunes gens attirés par la virginité, se trouvent seulement mis en face de l'alternative de se soumettre à un père spirituel ou de risquer une telle déviation; et l'ascétisme cappadocien tout entier se trouve compromis devant l'opinion par les scandales que donnent de tels échecs. L'absence de tout terme technique, comme serait celui de messalien, est déjà une indication que le groupe n'est pas distinct et fermé sur lui-même. Rien n'y fait penser à Macaire-Syméon; nous sommes en face d'une tendance proche de ce messalianisme qu'Épiphane a voulu stigmatiser, mais que Grégoire n'isole pas, qu'il cherche plutôt à regagner.

Un second texte très curieux a été signalé par R. Staats [68], dans le discours intitulé à tort (pourquoi ? on ne l'a pas encore expliqué) *In suam ordinationem*. Grégoire s'y présente comme extrêmement usé par l'âge; Staats a cru en conséquence pouvoir dater la pièce du concile de 394. Si tentante que soit cette datation, je dois dire que je reste à peu près totalement convaincu par les arguments de J. Daniélou, E. Gebhardt, G. May [69], qui voient dans les allusions au parti pneumatomaque une claire référence au concile de 381.

Mais je suis entièrement d'accord avec Staats pour voir des ascètes proches de Syméon-Macaire dans les mésopotamiens « qui renouvellent parmi nous les charismes de l'Église primitive » et qui devraient ramener à l'Église les Macédoniens dissidents : « Serviteurs de Dieu dans notre communion, ils marchent dans le même esprit, avec le pouvoir surnaturel des guérisons... Ils ont, comme Abraham, quitté leur pays, leur famille, le monde entier, et ils regardent vers le ciel. Ils s'isolent, pour ainsi dire, de la vie humaine, étant supérieurs aux passions de la nature... Leur bouche est consacrée au silence, ils ne combattent pas par des paroles, ils n'étudient pas la rhétorique. Mais ils ont une telle puissance sur les esprits [70]...! » Même si ces mésopotamiens étaient des évêques, ce dont je doute beaucoup, les traits qui les distinguent des asiates, et que Grégoire apprécie en eux, sont typiquement ascétiques et mystiques, à la façon syrienne.

67. Dörries, *Bestreiter*, 217-218.
68. Staats, *Asketen*.
69. May, *Datierung* (supra, n. 5) fournit les références aux auteurs antérieurs et une argumentation solide; sur la question de la date, la réponse de Staats, *Datierung*, ne me paraît pas convaincante. Mais G. May oublie le rôle médiateur de Basile qui, jusqu'en 375, cherche à réconcilier le groupe d'Eustathe de Sébaste, les futurs « pneumatomaques », avec les Nicéens; il ne cite aucunement le livre de H. Dörries, *De Spiritu Sancto* (Abh. der Akad. der Wiss.), Göttingen, 1956, qui retrace la marche prudente de Basile. La position de Grégoire de Nysse ne s'explique qu'à partir de là.
70. Éd. E. Gebhardt dans W. Jaeger, *Gregorii Nysseni Opera* IX, Leiden, 1967, 336-338.

A la lumière de ce texte, l'absence de Grégoire de Nysse au synode de Sidè ne paraît pas due au hasard. Le synode s'est tenu, ou après sa mort, ou en son absence, et la condamnation des ascètes tient au fait qu'il n'était plus là pour plaider leur cause. Ce pourrait être une nouvelle raison de ne pas placer trop tôt la date du synode.

Je ne puis passer sous silence un troisième texte, à propos duquel on a parlé du messalianisme de Grégoire de Nysse : l'*Hypotypose* ou *De instituto christiano*, dont W. Jaeger a publié le texte complet. On sait que cet ouvrage est parallèle à la *Grande lettre* de Macaire, étant construit sur le même plan et d'après la même chaîne de citations bibliques; le niveau littéraire et le vocabulaire, par contre, diffèrent complètement : œuvre plus philosophique et plus brillante du côté de Grégoire, plus humble et plus nourrie d'expérience du côté de Macaire-Syméon. Jaeger avait admis, sans discussion, l'authenticité et la priorité du texte grégorien. Un certain consensus semble se faire aujourd'hui en faveur de la priorité de la *Grande lettre* [71], mais au prix d'une mise en doute de l'authenticité nysséenne du *De instituto*. M. Canévet [72], à la suite de J. Daniélou, a souligné fortement la faiblesse des arguments de Jaeger, la différence entre le *De instituto* et le *De virginitate*, le caractère plus monastique et même plus basilien du *De instituto*. Sans le vouloir, elle a confirmé par là la dépendance du traité par rapport à la *Grande lettre*, car ce qui isole le traité dans l'œuvre de Grégoire, ce sont précisément des traits nettement macariens, comme elle l'observe elle-même dans plusieurs cas [73].

M. Canévet conclut : « Sans qu'il y ait d'incompatibilité radicale entre le *De Instituto* et l'œuvre de Grégoire, on peut admettre que le faisceau des divergences est assez important pour attirer l'attention. Et cela d'autant plus que certaines orientations se font jour d'une manière constante : tendance au résumé banal des théories les plus typiquement nysséennes..., tendance à transposer les vues ascétiques les plus objectives de Grégoire sur un plan purement psychologique, tendance enfin à accorder à l'Esprit Saint un rôle qu'il n'a jamais dans la théologie de Grégoire, et, par voie de conséquence, à la prière, un rôle qu'elle n'a jamais non plus dans sa spiritualité [74] ». Malgré les traits grégoriens, on ne peut s'expliquer, dit-elle, la raison d'être dans l'œuvre nysséenne d'un traité unique de bien des manières : vocabulaire, ascèse, texte biblique, théologie.

Il est curieux que, pour rendre compte de ces traits particuliers, M. Canévet en appelle à un « milieu monastique cappadocien, influencé par le messalianisme [75] », sans faire la moindre allusion à la *Grande lettre*, si étroitement parallèle au traité qu'elle ne peut en être que le modèle ou la copie. Les éléments macariens du traité font évidemment pencher la balance en faveur de l'antériorité de la lettre. Mais du même coup ces traits macariens du traité se trouvent parfaitement expliqués par sa source, et c'est exclusivement dans ce que le traité ajoute à la lettre, ou ce qu'il transforme, qu'on peut chercher la main de Grégoire de Nysse ou d'un autre auteur. Si l'on ne croit pas devoir exclure a priori que Grégoire ait pu remanier un texte macarien de haute spiritualité, soit pour le corriger, soit pour « l'enrichir » de philosophie et de rhétorique, et lui assurer ainsi une diffusion plus facile dans des milieux cultivés, si donc l'on ne croit pas Grégoire trop original et trop grand seigneur pour s'abaisser à ce travail de réédition, il y a lieu de reprendre l'enquête de M. Canévet, en étudiant le travail de l'auteur du *De instituto*, non comme une création personnelle, mais en tant que retouche d'un texte antérieur. Ce qui diffère du Grégoire

71. Sur toutes ces questions, voir STAATS, *Gregor*.
72. *Le « De instituto christiano » est-il de Grégoire de Nysse*, dans *REG* 82, 1969, 404-423.
73. P. 408 : « saveur assez monastique »; 409 « revient souvent dans les *Homélies* du Pseudo-Macaire » « thème... caractéristique des milieux monastiques »; 410 « cette similitude (avec le Pseudo-Macaire) déborde largement la liste des vertus »; 411 « division systématique entre deux sortes de péchés : ceux qui sont cachés et ceux qui sont manifestes » : cette recherche de la racine du péché est typique des préoccupations de Macaire; 412 « la notion même de profondeur de l'âme » : elle est de nouveau typique de Macaire. On pourrait allonger la liste.
74. P. 422.
75. P. 423.

de Nysse inspiré de Philon ou d'Origène ne surprendra plus, si c'est dû à la *Grande lettre*. Je ne suis pas sûr que, dans cette perspective, on soit obligé de conclure à la non-authenticité grégorienne. En tout cas, on trouvera un auteur qui s'inspire de Grégoire, car ce n'est point par pur hasard que son nom a été mis sur le *De instituto*, et que Jaeger, qui après tout connaissait bien son Grégoire, a pu s'y tromper.

Chez Grégoire, et chez l'auteur du *De instituto*, nous avons trouvé une sympathie à l'égard des idées macariennes, fort différente de l'attitude sévère d'un Amphiloque d'Iconium.

J'ai cru pouvoir comparer cette sympathie à celle de Basile envers les disciples d'Eustathe [76]. Ceux-ci aussi sont des enthousiastes, qui ont scandalisé l'opinion, notamment le synode réuni à Gangres dès 341. Quand Basile s'est rallié à leur idéal, il a trouvé dans les classes dirigeantes et cultivées auxquelles il appartenait, et jusque dans l'épiscopat, une hostilité non déguisée. Basile a vénéré Eustathe; même quand la politique ecclésiastique et la théologie du Saint Esprit les eurent lamentablement brouillés, il n'a jamais eu à cœur de lui rappeler les condamnations de Gangres [77]; il lui aurait fallu renier son propre idéal évangélique. Cela ne veut pas dire qu'il ait suivi le courant, sans réaction et sans critique. A peine eut-il adopté la vie ascétique, qu'il se préoccupa de contrôler soigneusement l'inspiration profonde de son ascèse et ses manifestations les plus diverses, selon les règles du Nouveau Testament. Toute son action personnelle, qui se concrétisa dans les réponses de l'*Ascéticon* (basilien), dans des lettres, et dans d'innombrables contacts d'homme à homme, eut pour but d'insister sur le sens de l'Église, sur le travail dans la charité, sur la subordination des expériences de prière à une totale mortification; tout cela ne se comprend qu'en fonction d'un courant à tendance « messalienne », qu'il s'agissait de récupérer, de corriger, de valoriser, d'évangéliser. Le *De virginitate* de Grégoire de Nysse rend témoignage à ce charisme salutaire de Basile [78]. De son côté, la mauvaise humeur d'un Aère [79] contre Eustathe de Sébaste atteste que l'aile gauche des disciples de ce dernier lui reprochait d'évoluer dans la ligne basilienne. Les contacts de vocabulaire et de préoccupations que l'on découvre entre Macaire et les écrits basiliens, particulièrement les traits qui dans ces écrits reflètent les centres d'intérêt des auditeurs de Basile, ascètes formés par Eustathe, me semblent confirmer la continuité entre les diverses générations du monachisme d'Asie mineure.

En conclusion, je soulignerais une continuité entre l'œuvre monastique de Basile qui, malgré les condamnations de Gangres, se rallie à l'ascétisme enthousiaste des eustathiens, mais le corrige de l'intérieur et l'intègre (d'accord avec Eustathe) à la vie de l'Église épiscopale, et l'œuvre de Grégoire de Nysse qui pousse à la pratique de la virginité, mais insiste pour qu'on s'y forme sous un maître et avec une discipline spirituelle. Grégoire

76. *Le monachisme au IVe siècle en Asie mineure : de Gangres au messalianisme*, dans *Studia Patristica* II (Texte und Untersuchungen 64), Berlin, 1957, 414-415. J. Daniélou, *Messalianisme*, p. 121, n. 7, me reproche justement d'appuyer cette opinion sur le nom d'eustathiens employé par Timothée de Constantinople; ce nom se rattache à un Eustathe d'Edesse qui n'a rien à voir avec Sébaste. Mais cet argument, « créé » au dernier moment de ma recherche, ne touche aucunement au fond du problème, lié à l'attitude de Basile envers les disciples d'Eustathe.

77. J. Meyendorff, *Messalianism* (supra, n. 42), 589, note que, pas plus que les Pères de Gangres, Basile n'aurait souscrit au rejet du mariage (cf. pourtant la Grande Règle 12, *PG* 31, 948 C-949 A), ni contesté l'autorité épiscopale. C'est pourtant un fait qu'il n'a jamais fait la moindre allusion à la condamnation de Gangres. Meyendorff ajoute : « internal evidence does not permit to draw any substantial distinction between saint Basil the Great and the anonymous author of the Macarian writings in their attitude towards Messalianism ». Je suis bien d'accord pour reconnaître que Basile a pris une attitude très positive envers le mouvement eustathien, mais son insistance sur le travail dans son rapport à la prière, et en général sur l'obéissance à tous les commandements de Dieu, y compris ceux qui ne sont pas « messaliens », le distinguent d'une façon qui me paraît « substantielle » (sans constituer une opposition radicale). Cf. J. Gribomont, *La preghiera secondo S. Basilio*, dans C. Vagaggini-G. Penco, *La preghiera nella bibbia e nella tradizione patristica e monastica* (Biblioteca di cultura religiosa, serie II, 78), Roma, 1964, 371-397, surtout 375-378.

78. Témoignage explicite dans la lettre d'envoi, éd. Aubineau (supra n. 65), 250, 18; implicitement cap. 23, §§ 2, 5 et 6.

79. Cf. supra, n. 15.

fait un chaud éloge des ascètes charismatiques et de culture très populaire *(In suam ordinationem)*. Grégoire, ou un disciple et imitateur, reprend à son compte la *Grande lettre* et la revêt d'une forme plus rhétorique ou philosophique.

Cette politique de confiance n'a pas échoué, c'est d'elle qu'est sorti le monachisme cappadocien; mais elle était difficile. Le dynamisme extrême de certains ascètes, et sans doute les vues timorées de certains évêques, devaient créer des conflits. Basile lui-même n'a pu maintenir le contact avec Eustathe, pour des raisons de théologie et d'affaires ecclésiastiques. Un des disciples préférés de Basile, Amphiloque d'Iconium, se voit amené (après la mort de Grégoire ?) à une action drastique envers Adelphios, Syméon, et un groupe d'enthousiastes. C'est peut-être sa qualité même d'héritier spirituel de Basile à la fin du IVe siècle, qui le fait désigner par Flavien, Létoios, et les évêques de Pamphylie, pour ce rôle de juge.

Dès le synode de Sidè, on condamne Adelphios et ses partisans sous le nom de messaliens. Ceci ne prouve pas une continuité historique entre ces ascètes et les groupes peu définis dénoncés comme hérétiques par Épiphane, sous le numéro d'ordre 80. Cela ne permet pas davantage d'attribuer à Adelphios toutes les caractéristiques énumérées par Épiphane.

Lorsque l'on qualifie de messalien l'*Ascéticon* de Syméon de Mésopotamie, ce n'est pas à la suite d'un jugement de valeur doctrinal, prononcé par des théologiens d'Occident insensibles à la mystique; c'est en un sens historique, en tant que l'on y reconnaît l'ouvrage condamné en 426 et 431 par les conciles de Constantinople et d'Éphèse. Le jugement de valeur a été porté par Valérien d'Iconium et ses collègues. Nous connaissons moins qu'eux les personnes en cause; le peu que nous savons nous permet néanmoins de penser que, pour des raisons concrètes qui nous échappent, leur jugement n'a pas été aussi serein que celui d'un Basile ou d'un Grégoire de Nysse.

Rome

Note additionnelle. Durant l'impression de ces pages, j'ai pris connaissance de la *Vie d'Hypatios*, par Callinicos (Sources Chrétiennes, 177; Paris 1971). L'éditeur, G.J.M. Bartelink, a reconnu dans ce document, écrit vers 450 par un disciple d'Hypatios, des réminiscences des écrits de Macaire (pp. 38-41). Il suppose que c'est peut-être en Syrie, avant 426, que Callinicos a connu les *Ps.-Macariana* (p. 40). En fonction de nos observations des pages 617-618, nous penserons plutôt que c'est Alexandre l'Acémète qui a fait connaître cette littérature au monastère d'Hypatios. Nous avons cherché, p. 619, la preuve que l'*Ascéticon* messalien déniché par Valérien d'Iconium avait été trouvé dans les mains d'Alexandre; cette preuve n'est pas éclatante, mais le réseau d'indices se resserre.

CHARLES PIETRI

DAMASE ET THÉODOSE COMMUNION ORTHODOXE ET GÉOGRAPHIE POLITIQUE

Damase, « *ex natione Spanus*... [1] », assure le Liber Pontificalis, occupait le siège de Rome, lorsqu'un général hispanique fut appelé à l'empire en 379. On a cherché parfois dans cette commune origine la preuve d'une entente particulière entre le pape et le prince[2]. Malheureusement les origines de Damase restent inconnues. Les indications de la chronique pontificale, dont on ne voit guère quelle pourrait être la source, n'inspirent aucune confiance : elles semblent même contredire la pratique romaine recrutant le clergé parmi les fidèles de la communauté; or Damase, comme Sirice, Boniface, Célestin, Sixte, pour s'en tenir aux carrières connues, ont consacré leur service à l'église urbaine. Si cette notice a quelque valeur, elle indique au mieux une ascendance lointaine [3]. L'érudition hispanique a fait grand effort pour rattacher Damase à la péninsule ibérique[4] : mais l'hypothèse manque totalement d'argument positif pour surmonter les réticences inspirées par le témoignage du *Liber*. Celui-ci prend la peine d'indiquer que Boniface avait pour père un prêtre, mais il oublie de signaler la filiation de son prédécesseur, descendant d'un *levita et sacerdos*, comme en témoigne le pape lui-même [5]. En réalité la famille de Damase était bien installée à Rome : les chartes de donations consignées dans la Chronique donnent des indications peu contestables : le pape aménage dans la maison paternelle un titulus; il lui constitue un modeste patrimoine de terres italiennes, sises dans le territoire de Ferentino ou de Cassino [6]. Toute la parentèle pontificale est engagée à Rome au service de l'église : le père, mort pendant la jeunesse du pontife, a reçu un épiscopat peut-être dans le suburbium, après avoir été lévite dans le clergé urbain; la mère, Laurentia [7], au nom bien chrétien, assuma avec beaucoup de spiritualité un long veuvage; la sœur, Irène [8], professe la virginité. Damase appartient à la seconde génération de clercs dans une famille établie dans la Ville.

Reste un argument pour souligner la convergence d'une politique impériale avec les revendications de la primauté romaine. Au début de l'année 380 l'empereur Théodose rendait hommage à la communion romaine dans un édit publié le 27 février : « Nous voulons que tous les peuples dirigés avec une juste mesure par notre clémence vivent dans la reli-

1. L. P., éd. L. Duchesne, p. 212 : « *ex patre Antonio* ». Duchesne note une *possessio Antoniana* dans la donation de Damase; mais ce toponyme est extrêmement fréquent (v. dans la donation de Vestina, ibid., p. 223).
2. Duchesne, Introd., p. LXXVI; une tentative de réhabilitation par A. VON HARNACK, *Mission und Ausbreitung des Christentums*, Leipzig, 1924, 2, p. 821.
3. Bien que « *natione Spanus* » indique natus in Hispania.
4. J. VIVES, *S. Damaso, Papa español...*, Barcelone, 1943; J. MARIQUE, *Leaders of Iberean Christianity*, Boston, 1962, p. 14. Contra, A. FERRUA, *Epigrammata damasiana*, Rome, 1942, p. 60.
5. *Ep. damas.* 57, ed. cit. p. 210 : en adoptant la lecture de l'éditeur, *hinc pater...*
6. L.P., *loc. cit.* : on sait que la chronique pontificale recueille des actes de donation d'authenticité plus assurée que le récit lui même de la Vita.
7. *Epigr.* 10, éd. cit., p. 106.
8. *Epigr.* II, 2; ed. cit. p. 108.

gion que le divin Apôtre Pierre a transmise aux Romains (comme en témoigne aujourd'hui la religion qu'il a lui-même enseignée), dans la religion que manifestement suit le pontife Damase, ainsi que l'évêque Pierre d'Alexandrie, un homme d'une sainteté apostolique. C'est-à-dire que nous croyons, selon l'enseignement apostolique et selon la doctrine évangélique, à une Divinité unique du Père et du Fils et de l'Esprit Saint dans une égale Majesté et une pieuse Trinité. Ceux qui suivent cette loi, nous leur ordonnons de prendre le nom de chrétiens catholiques; tous les autres, nous jugeons que dans leur démence et dans leur légèreté, ils subissent l'infamie d'un dogme hérétique, que leurs conciliabules ne peuvent recevoir le nom d'églises, qu'ils doivent être frappés d'abord par la vengeance divine; ensuite par l'intervention, suggérée par inspiration céleste, de notre châtiment [9] ». C'était dans le domaine religieux la première manifestation autonome de Théodose, en un temps où les problèmes militaires laissaient quelque répit, pendant l'hivernage. Ce premier texte n'est pas une loi programme, mais une mesure de circonstance tout au plus. L'édit est rédigé plusieurs mois avant la maladie et le baptême de l'Empereur [10]. Il ne fut pas composé dans on ne sait quelle angoisse eschatologique. Une coterie pieuse affermit peut-être le prince dans ses intentions : il n'est pas impossible que l'évêque de Thessalonique, Acholius, ait pesé quelque peu sur les sentences impériales [11]. Mais Damase n'y fut pour rien. A la fin de l'hiver ,et avant de repartir en campagne, Théodose souhaite rétablir l'unité religieuse dans la *pars imperii* qu'il gouverne et aligner sa politique sur la fermeté de Gratien. L'agitation arienne ne pouvait laisser indifférent un nicéen convaincu. Mélèce reprenait possession d'Antioche et rameutait ses évêques autour de la foi de Nicée, alors qu'à Constantinople les rivalités ecclésiastiques déchiraient la ville et que l'arien Demophilos occupait toujours les églises [12].

Théodose entendait donc prendre des mesures pour rétablir l'ordre : l'édit, dans sa rédaction reproduite par le Code théodosien, ne détaillait pas un programme théologique, même s'il indiquait sommairement le Credo du prince [13]. Il manifestait durement les intentions du législateur. La sentence impériale devait être lue au peuple de Constantinople : c'est dans la capitale qu'on voulait rétablir l'ordre et que se portait tout l'effort politique [14]. On est frappé aussi du pragmatisme de la décision. Les hérétiques ne sont pas menacés de supplices, mais seulement de l'infamie qui les écarte de la vie politique sans entraîner aussitôt la répression [15]. A l'administration qui applique la loi, le pouvoir donnait un moyen commode pour reconnaître l'orthodoxe de l'hérétique : on demanderait à chacun avec qui il est en communion. Quant au choix de Damase, à celui de Pierre d'Alexandrie, les circonstances l'imposent évidemment. Antioche s'exclut par ses divisions. Il n'y a pas encore eu de grand concile où l'orthodoxie orientale, asiate et égyptienne se soit réunie.

9. *Codex Theodosianus* 16, 1, 2; ed. TH. MOMMSEN p. 833.
10. W. ENSSLIN, *Die Religionspolitik des Kaisers Theodosius d. Gr.*, Münich 1953, p. 16; A. LIPPOLD, *Theodosius d. Gr. und seine Zeit*, Stuttgart 1968, p. 18. C'est Sozomène qui a faussé toute l'interprétation de l'édit en supposant qu'il a été pris après le baptême du prince (*HE*, 7, 5) : l'hésitation de Schwartz (Gesammt. Schrift., IV, p. 88 (2) = ZNTW, 34, 1935, p. 196) n'est plus justifiée après la démonstration de Ensslin; cf. aussi A. EHRHARD, *The first two years of the Emper. Theodosius I, J.Eccl.* H, XV, 1964, p. 12 sq.
11. Où réside alors Théodose.
12. SOCRATE, *HE*, 5, 7. Lucius, chassé d'Alexandrie, s'était réfugié à Constantinople (Socrate, *HE*, 4, 37); Grégoire de Naziance y séjournait depuis 379 (O. SEECK, *Geschichte des Untergangs der antiken Welt*, 5, Stuttgart, 1920, p. 485, notes 139, 15); bientôt y arrive Maxime.
13. On ne peut en faire une loi programme, comme le propose H. VON CAMPENHAUSER, *Ambrosius von Mailand als Kirchenpolitiker*, Berlin, 1929, p. 54 sq.; de même G. BARDY et J. R. PALANQUE, *HE* Fliche, III, pp. 284 et 504; B. BIONDI, *Il diritto romano cristiano*, Milan, 1954, 1, p. 304, qui suppose l'édit applicable à tout l'empire et A. M. RITTER, *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol*, Göttingen 1965, p. 222. EHRHARD, *op. cit.*, p. 12, souligne les circonstances particulières de cette décision et Sozomène, *HE*, 5, 4, la présente comme une mesure liée à la situation de Constantinople.
14. L'adresse : *edictum ad populum urb(is) Constantinop (olitanae)*, MOMMSEN, ed. cit. Nous connaissons l'essentiel de ce document administratif , un édit qui manifestait spontanément la volonté impériale : v. ENSSLIN, *op. cit.* p. 16, sur l'hypothèse de Godefroy reconstituant un texte avec CT 16, 1, 2 et 16, 2, 25.
15. Déjà Valentinien avait déclaré infames les manichéens : CT, 16, 5, 3 (2 mars 372); la novation est d'appliquer cette sentence à des hérétiques.

L'épiscopat d'Orient rassemblé dans la capitale de la préfecture ne sollicite-t-il pas la communion de Damase ? Et puis Théodose reconnaît très naturellement le prestige des deux grands sièges dont la réputation est intacte : pour l'Occident Rome qui, forte de la tradition de Pierre, vient de publier une synodale à laquelle peut-être le texte impérial fait allusion [16]; et pour l'Orient, Alexandrie. L'une avec l'autre, les deux églises symbolisent l'unité nicéenne. Le texte impérial manifeste une révérence particulière à ces deux communautés, à leurs évêques qui avaient échappé à la suspicion d'hérésie, beaucoup plus qu'il ne donne de nouvelles raisons à leur autorité.

Il suffit de voir comment fut appliqué l'édit. Pendant de longs mois, Théodose guerroyait contre les Goths, puis il tomba malade à Thessalonique. A Constantinople on ne s'occupa point de son texte. On a même supposé qu'il n'y fut pas publié. Sa seule conséquence fut peut-être d'aiguiser un peu plus les ambitions du pape d'Alexandrie qui envoya dans la capitale un de ses fidèles, Maximos [17] : celui-ci dissimulait sous le manteau du philosophe l'ambition secrète de conquérir le siège épiscopal. Enfin l'Empereur fut débarassé des barbares. Guéri, baptisé, victorieux, Théodose entra dans la Nouvelle Rome [18]. Il avait sommé Demophilos, raconte l'historien Socrate, de professer la foi de Nicée [19]. Celui-ci résista; deux jours après l'*adventus* impérial, l'arien était exilé. Par la suite, on ne parla plus de l'édit : il n'avait pas servi à grand'chose. L'Empereur réglait concrètement les problèmes, jouant tour à tour de la conciliation ou de la fermeté. Tant qu'il n'y avait pas eu de hiérarchie sûre en Orient, le prince devait indiquer à son administration des critères d'orthodoxie pris parmi des évêques lointains. L'édit impérial de 380 est œuvre de circonstance : cela l'explique, mais ne lui retire pas toute sa portée. Pour la première fois, un texte officiel reconnaissait la valeur exemplaire de la communion romaine et surtout sa raison d'être; il déclarait la primauté que la tradition apostolique confère à Rome. C'était ce que déclarait Damase lui-même avec un peu plus de netteté dans la lettre *Vestra charitas* [20]. La proclamation de l'édit constituait un sérieux recul pour l'ecclésiologie « eusébienne »; cela, sans que Rome ait eu la possibilité ou le dessein d'intervenir.

La montée du prestige romain en Orient s'arrêta là, en 381. L'autorité du siège apostolique reposait sur un équilibre fragile entre la faiblesse des églises orthodoxes dans les états de Théodose et la bonne volonté du prince. Dès qu'il en eut la possibilité l'Empereur, avec un premier concile, aida à la reconstruction d'une hiérarchie; celle-ci, de nouveau consciente de sa force, protégée par le pouvoir, put retrouver, partiellement, la mesure de son indépendance. Et cela d'autant plus sûrement qu'il n'y avait pas entre l'est et l'ouest de divergence graves sur la foi, mais des conflits sur des questions de discipline ou d'ecclésiologie.

Le premier concile de Constantinople accomplit l'essentiel de la restauration qui détermina pour longtemps la politique romaine en Orient. Délivré des Goths, Théodose put se consacrer aux affaires ecclésiastiques. Celles de Constantinople en premier lieu, où s'était installé Grégoire de Naziance, fidèle de Mélèce, après qu'on eût chassé Maximos. Celles du Pont et de l'Asie, dominés par un épiscopat macédonien. On avait peut-être agité à Sirmium, en 380, le projet d'un grand concile œcuménique. L'Empereur, guidé par de nouveaux conseillers ecclésiastiques, choisit de s'en tenir à une assemblée orientale pour régler les problèmes de l'Orient. On convoqua le synode dès le début de l'année 381, sans même prévenir l'évêque de Rome. L'organisation de l'assemblée, ses débats et ses

16. DAMASE, *ep.* 4 (éd. C. TURNER, *Eccles.* occid. Monum. Juris... 1, 2, 1, Oxford 1913, p. 281). J'adopte comme G. L. DOSSETTI, Il simbolo di Nicea e di Constantinopoli, Rome 1967, pp. 94 sq, la date de 377 pour ce document, malgré les suggestions de P. Galtier.

17. Il arrive au printemps, je suppose, plutôt qu'au début de l'année 380 : cf. RITTER, *op. cit.*, p. 50. On notera que la tentative de Maximos se situe au moment, *quo Deo praestante haeretici iverent abjecti*, selon l'expression de Damase, ep. 5.

18. Le 24 novembre 380, date d'après SEECK, G.U., V, p. 487 (note 142, 14).

19. Socrate, *HE*, 5, 7; Sozomène, *HE*, 7, 5.

20. *Ep.* 7 (in THEODORET, *HE*, 5, 10).

décrets, démontrèrent l'établissement d'un parti ecclésiastique — ou plutôt d'une église consciente de sa force, de son orthodoxie, de sa volonté d'autonomie.

Le concile se réunit aux premiers jours de mai. Les évêques qui y assistaient venaient tous de la préfecture d'Orient et beaucoup de ceux qui se retrouvaient sur l'ordre de l'Empereur s'étaient rassemblés deux ans plus tôt à la demande de Mélèce : les Cappadociens, les nouveaux prélats installés depuis 378, le prêtre d'Antioche Flavien [21]. Ceux qui, comme Paulin, auraient pu défendre sans nuance, par conviction ou par intérêt les droits de Rome, n'étaient pas là. Il n'y avait pas eu d'exclusion systématique : car l'assemblée s'élargit un peu en invitant Acholius, un occidental ainsi que le pape d'Alexandrie, Timothée [22]. Mélèce présidait les débats. Dès les premières séances, l'épiscopat oriental manifestait son indépendance pour les questions disciplinaires. Avant la fin du mois de mai, Mélèce, avec l'approbation impériale, consacra Grégoire évêque de Constantinople. Le choix déplaisait sûrement aux Égyptiens. On peut imaginer qu'il n'aurait pas satisfait pleinement Damase, puisque le nouveau pasteur avait occupé — fort peu de temps — le siège de Sasimes avant son transfert — contrevenant au quinzième canon de Nicée — La mort de Mélèce pendant le concile souleva de nouveaux problèmes et aigrit les débats. Pour les évêques réunis à Constantinople, le siège d'Antioche était vacant; non aux yeux de Damase qui communiait avec Paulin. Qu'on reconnaisse ce dernier et, avec Rome, tout rentrerait dans l'ordre des rapports fraternels. Grégoire insistait pour un geste de conciliation. Il souleva une tempête de protestations et réveilla les vieilles querelles. On remit la décision à plus tard. Heureusement la suite des débats évita l'irréparable. Le mérite en revient sans doute à Grégoire qui s'opposa fermement à réconcilier dans l'équivoque les Macédoniens, comme le désirait, semble-t-il, l'empereur [23]. Il imposa à une majorité hésitante une théologie de l'Esprit qui répétait, avec plus de précision et de finesse théologique, ce qui avait été dit par le synode romain de 377. On renvoya Eleusios de Cyzique et les autres macédoniens avec des remontrances. Mais une coalition hétérogène se constitua alors contre Grégoire et le nouvel évêque de Constantinople dut se démettre. Avec son départ disparaissait une raison de conflit. L'empereur fit le reste en s'occupant lui-même de la succession épiscopale dans la nouvelle Rome : il, désignait Nectarios, un homme politique populaire qui n'était même pas baptisé [24]. Quant au problème d'Antioche, il le laissa en suspens. Sans doute lui suffisait-il que le concile ait manifesté son unité dans la foi orthodoxe et réglé les problèmes de la théologie. Pour le pape Damase ces débats annonçaient l'établissement d'une église orientale maîtresse de sa foi et de son unité.

21. N. Q. King, *The 150 holy Fathers of the concil of Constantinople*, Text und Untersuch., N.F. 63 (Studia Patristica, 1, Berlin 1957, pp. 635-640 en dernier lieu et Ritter, *op. cit.*, pour toute l'organisation et le déroulement du concile. Les deux évêques des provinces danubiennes, Gerontius (ou Terentius de Tomi) et Martyrius (de Marcianopolis) appartiennent à la préfecture orientale (Scythie et Mésie inférieure).

22. Ambroise, *ep.* 13, 7 : « Qui unius Acholii episcopi ita expectandum esse putaverunt judicium ut de occidentalibus partibus evocantum putarent ». Cette convocation eut lieu pendant le concile, Gregoire Naz., *Carm.* hist., XI, 1800 : sur sa chronologie, Ritter, *op. cit.*, p. 96 (1). Pour Timotheos, *Carmen*, hist., 1798. On les fait venir, pense Seeck, lorsqu'on croit qu'ils peuvent étoffer la majorité en faveur de Grégoire de Naziance (*op. cit.*, p. 155) : surtout lorsque l'affaire de Maximos a été réglée. Mais cette décision fut prise alors que Grégoire de Naziance souhaitait un rapprochement avec l'Occident et Alexandrie (Ritter, *op. cit.*, p. 64 (2).

23. Déjà l'édit du 10 janvier (*CT* 16, 5, 6) condamnant ceux qui niaient la divinité de l'Esprit; cet épisode se situe après la mort de Mélèce, Ritter. *op. cit.*, p. 79 (1), comme l'indique l'exposé de Grégoire, *ibid.*, 1739 sq.; son témoignage est particulièrement analysé dans l'*Exkurs III* de Ritter, pp. 253-270. On voit qu'une majorité opportuniste soutenait l'empereur décidé à obtenir l'union avec les Macédoniens. Le point de vue de Grégoire l'emporte grâce à l'entêtement des Maccédoniens qui refusent toute concession; cela ne prouve pas que Théodose ait envisagé des concessions graves sur la doctrine, définie à Rome et rappelé par l'un de ses édits où il déclare, après avoir cité Nicée et la divinité du Fils, reconnaître orthodoxe : « qui spiritum sanctum, quem ex summo *rerum parente speramus et accipimus, negando non violat* »

24. On suivra le récit de Sozomène, *HE*, 7, 7 et 8, qui fait de lui un sénateur (de même Socrate, *HE*, 5, 8), originaire de Tarse; sa préture est attestée par Socrate *(ibid.)* Il était déjà consacré lorsque parurent les édits pris par l'empereur pour appliquer les sentences du concile. Le cas de Flavien (F. Cavallera, *Le schisme d'Antioche*, Paris 1907, p. 254) n'était pas réglé : il n'est pas mentionné dans les décrets impériaux.

Les quatre canons de Constantinople en témoignent. Lorsque Théodose les promulgua, on pouvait être assuré qu'ils pèseraient sur la politique pontificale [25]. Très vite Rome s'en aperçut, encore qu'elle feignit toujours de les ignorer et prétendit ne pas les avoir reçus. Sur les problèmes de la foi, Constantinople s'accordait avec l'Occident. Le premier canon, placé sous l'invocation de Nicée, condamnait tous ceux qu'avait frappés la sentence de Damase. La confession de foi répétait le symbole de Nicée; un tome, comme le *tomus* romain, détaillait les anathèmes et l'empereur en décrétait l'application [26]. Il sanctionnait des sentences très orthodoxes auxquelles Rome ne pouvait rien trouver à redire. Il consacrait la victoire d'un parti ecclésiastique dans un climat nouveau. En 380 Théodose saluait dans son édit la foi de Damase et celle de Pierre. Cette proclamation n'avait pas suffi à rétablir l'unité; il avait fallu un concile. En 381 Rome est absente, Alexandrie écartée à cause des intrigues de Maximos, Antioche n'a point d'évêque. Dans ce contexte, les canons disciplinaires (II, III, IV) définissent un *programme pour la reconstitution d'une hiérarchie orthodoxe*. Le système règle les problèmes de la communion ecclésiale dans un cadre décalqué sur les circonscriptions civiles, privilégiant par conséquent la capitale politique. En effet le deuxième canon indique un principe général pour restaurer un épiscopat orthodoxe, balayé dans beaucoup de provinces par l'hérésie et la persécution de Valens. Les décrets impériaux précisaient pour les gouverneurs, mobilisés eux aussi dans la reconquista, les modalités d'application. On ne peut comprendre celui-là sans considérer ceux-ci [27]. Plus question désormais de la communion invoquée le 27 février 380. Le canon II [28] applique avec une grande rigueur le principe d'accommodement de la géographie ecclésiastique aux circonscriptions de l'État. Il distingue l'Égypte, détachée de la préfecture d'Orient depuis Valens, des autres diocèses civils, celui du *comes orientis* — Antioche —, celui de l'Asiana, celui de la Pontica et celui de la Thrace. Le même texte encourage la tenue des synodes dans chaque éparchie, conformément au décret de Nicée, conformément aussi à la politique impériale qui suscitait des assemblées [29] provinciales civiles dans le cadre diocésain ou provincial. Comme le montre Sozomène [30], le décret impérial applique strictement le principe défini par le concile. Le vicaire et le gouverneur savent avec quel évêque dans le diocèse chaque pasteur doit communier pour conserver son église et la protection impériale.

25. MANSI, 3, pp. 557-564; BRUNS, I, p. 20.
26. Le tome de Constantinople et le symbole ont été étudiés récemment par RITTER, *op. cit.* et par DOSSETTI, *op. cit.* : j'y renvoie pour ce débat. Celui-ci est clairement rappelé par J. N. D. KELLY, *Early Christian Doctrins*, Londres 1960, pp. 295-324. On retiendra que le symbole glose le « *Nicaenum* », pour l'adapter à la conjecture théologique de 381 et favoriser l'union souhaitée par Théodose. C'est, avec d'autres moyens, ce que faisait Damase dont le tome fut publié en annexe au « Symbole des 318 pères ».
27. *CT*, 16, 1, 3, ed. MOMMSEN, p. 834 : *IDEM A.A.A. AD AUXONIUM PROC (ONSVLEM) ASIAE*, « Episcopis tradi omnes ecclesias mox jubemus, qui unius majestatis adque virtutis patrem et filium et spiritum sanctum confitentur ejusdem gloriae, claritatis unius, nihil dissonum profana divisione facientes, sed trinitatis ordinem personarum adsertione et divinitatis unitate, quos constabit communioni Nectari epis(copi) Constantinopolitanae ecclesiae nec non Timothei intra Aegyptum Alexandrinae urbis episcopi esse sociatos; quos etiam in Orientis partibus Pelagio episcopo Laodicensi et Diodoro episcopo Tarsensi; in Asia nec non proconsulari adque Asiana diocesi Amphilochio episcopo Iconiensi et Optimo episcopo Antiocheno : in Pontica diocesi Helladio episc(opo) Caesariensi et Otreio Meliteno et Gregorio episc(opo) Nysseno, Terennio episc(opo) Scythiae, Marmario episc(opo Marcianop(olitano) communicare constiterit. Hos ad optinendas catholicas ecclesias ex communione et consortio probabilium sacerdotum oportebit admitti... ».
28. Canons 2 et 3 (I. ORTIS DE URBINA, *Nicée et Constantinople*, Paris, 1963, p. 285, traduction G. DUMEIGE)
2. « Que les évêques d'un diocèse n'interviennent pas dans les Églises qui leur sont étrangères ni ne mettent de désordre dans les Églises, mais que, conformément aux canons, l'évêque d'Alexandrie administre seulement les affaires de l'Égypte, les évêques de l'Orient, seulement celles du diocèse oriental, en maintenant les prérogatives reconnues par les canons de Nicée à l'Église d'Antioche; que les évêques du diocèse d'Asie administrent seulement les affaires de l'Asie, ceux du Pont, seulement celles du Pont, et ceux de la Thrace, seulement celles de la Thrace...
3. L'évêque de Constantinople doit avoir la primauté d'honneur après l'évêque de Rome, car cette ville est la nouvelle Rome. »
29. *CT*, 12, 12, 9 (382). Mais le concile de 381 ne prévoit pas de synodes qui soient l'équivalent des assemblées diocésaines.
30. Sozomène commente très bien la situation en associant les décisions conciliaires et les décrets impériaux (*HE*, 7, 9).

On ne peut désigner toujours l'évêque de chaque capitale diocésaine : à Antioche [31], le prélat n'était pas encore choisi; à Éphèse, la situation était trouble [32]; le siège d'Ancyre était aux mains de l'hérésie [33]. A défaut l'empereur énuméra pour chaque circonscription civile deux pasteurs dont la communion [34] garantissait l'orthodoxie de leurs collègues. Il n'y aurait plus en principe d'ingérences extérieures; ni celle de Damase dont on ne parle pas, ni celle d'Alexandrie, expressément visée (canons II et IV). Ces dispositions conciliaires ou administratives couvraient toute la préfecture d'Orient. On y joignait l'Égypte [35], mais en la laissant à part.

Un schéma aussi fidèle à la géographie politique ne pouvait que privilégier l'église d'une capitale qui avait obtenu presque toutes les prérogatives de l'ancienne Rome. Ainsi le voulait sans aucun doute Théodose qui s'était attaché à sa ville, avait fait beaucoup pour la pacifier, même après le concile, et y installer un évêque. Il fallait écarter dans l'avenir les interventions étrangères à Constantinople; le prince qui y établissait une foi droite avait besoin d'un coadjuteur spirituel, d'un évêque qui eût assez de prestige pour que son orthodoxie fût exemplaire. Faute de pasteur à Antioche, le prélat byzantin tiendrait bien ce rôle. Le décret qui organise les communions ecclésiales conformément au deuxième canon éclaire la résolution impériale : avant d'indiquer une liste de noms pour chaque diocèse, Théodose déclarait que chacun devrait communier avec Nectaire et avec Timothée. L'un représentait la préfecture d'Orient, l'autre l'Égypte, pour symboliser l'unité orthodoxe dans la *pars orientis* de l'empire. En termes plus généraux, le troisième canon déclarait que « l'évêque de Constantinople doit avoir la primauté d'honneur après l'évêque de Rome, parce que Constantinople, est la nouvelle Rome [36] », Nea Romè : les pères en rédigeant leur texte se trahissaient. Ils n'avaient pour justifier la prérogative de Nectaire qu'une raison d'opportunité politique, car l'expression revenait sous la plume de Libanios, de Themistios ou d'Himerios, lorsque les païens voulaient égaler la nouvelle capitale à l'ancienne et ne se trouvaient que très rarement — avec Eusèbe, avec Grégoire, avec quelques ariens [37] — pour célébrer un rayonnement chrétien. Le document administratif explique le texte conciliaire : le primat d'honneur n'implique pas une juridiction mais la prérogative, au sens étymologique du terme, le droit d'être interrogé en premier sur la foi et de définir en premier

31. En Orient, dans le diocèse, faute d'un évêque d'Antioche, Diodore de Tarse et Pelagius de Laodicée sont les deux représentants du parti mélécien.

32. Aussi pour représenter les provinces d'Asie choisit-on l'évêque d'Iconium; Amphilochios avait entrepris déjà, une reconquête de la région, organisant dès la fin du règne de Valens un concile (Gœmans, *op. cit.*, p. 175). Avec lui, pour le même diocèse, Optimus d'Antioche de Pisidie. Ni la Proconsulaire, ni la Lydie, ni l'Hellespont, ne sont représentés, toutes provinces où les macédoniens sont solidement installés.

33. Un synode macédonien s'y était tenu cinq ans plus tôt, M. Gœmans, *Het almemeen concilie in de vierde eeuw*, Nimègue 1945, p. 211 : on peut supposer que l'église était, depuis l'époque de Marcel d'Ancyre, profondément divisée. Pour la Pontica diocesis, puisque on ne peut sans doute pas s'adresser à l'évêque d'Ancyre, ce sont le successeur de Grégoire, Helladius, son frère, l'évêque de Nysse et Otrecius. Césarée de Cappadoce était devenue pour le Pont une sorte de métropole.

34. Pour le diocèse de Thrace, les deux chefs lieux des provinces danubiennes (Scythie et Mœsie); évidemment on s'adresserait pour les provinces maritimes, moins éloignées, à la capitale. A. Piganiol, *l'Empire chrétien*, Paris 1947, p. 220, a bien noté que le préfet de Constantinople ne dépend pas non plus du vicaire du diocèse de Thrace (cf. Ensslin, *loc. cit.*, p. 36).

35. Cf. Ritter, *op. cit.*, p. 49 : le canon IV est évidemment une conséquence de la tentative de Maximos. Rome n'est pas directement visée, comme le note F. Dvornik (*Byzance et la primauté romaine*, Paris, 1964, p. 39).

36. L'expression a été étudiée par F. J. Dölger, *Rom in der Gedanke des Byz.*, *ZKG*, 48, 1937, p. 17 (31) et p. 18 : Libanius nomme Constantinople « la grande Ville », cf. Or. 20, 11 (432, 10 F), « *la seconde Rome* », Or., 59, 94 (IV, 255, 8). Themistios fut préfet de la ville de Constantinople; v. J. Palm, *Rom, Römertum und Imperium in der grieschischen Literatur der Kaiserzeit*, Lund, 1959, p. 101 cf. Or. 50, 21; Or, 14 (262, 90). Himerios chante aussi la gloire de la nouvelle Rome : Or. 7, 8-10. Claudien, *In Rufinum*, 2, 59 : « Urbs, aemula Romae ».

37. A. Alföldi, *The conversion of Constantine and pagan Rome*, trad. H. Mattingly, Oxford 1948, p. 10; Vita Constantini, 3, 48. Grégoire de Naziance, Or. 36, 12 : « la première après la première »; cf. Ritter, *op. cit.*, p. 93. Palladius la nomme Christianopolis, Ad Ambros. 62. La propagande de Constance, reprise à la fin du siècle, avait tenté d'en faire une ville apostolique, v. Ch. Pietri, *Concordia Urbis*, MEFR, 73, 1961, p. 364.

les conditions de la communion ecclésiale : cela même qu'accordait à Damase l'édit du 27 février 380.

Que devient la ville et son pape dans tout ce système ? Évidemment le canon n'est pas dirigé contre eux, et même il reconnaît solennellement le primat de la capitale occidentale dans l'Église. Jamais avant Constantinople un synode oriental n'avait été aussi explicite; qu'il suffise de comparer cette déclaration avec celles d'Eusèbe de Nicomédie. Mieux encore, comme à Nicée dont les pères de 381 s'efforcent de démarquer les décrets, Rome est le modèle, l'exemple de la primauté et, dans une hiérarchie des églises, vient au premier rang. Malgré tout, ce canon déplut énormément : Damase voyait bien qu'en accordant à son église une telle primauté, on détruisait en même temps sa raison d'être, une tradition apostolique établie depuis l'apôtre Pierre et transmise d'évêque en évêque. Constantinople était une nouvelle Rome : on pouvait le dire de son sénat; mais où étaient les Apôtres qui l'avaient fondée ? André, Timothée, arrachés aux églises de leur martyre ? ou le pieux Constantin reposant dans l'Apostoleion ? Et puis le système s'organisait en provinces, en diocèses clos. Il préfigurait une hiérarchisation plus rigide, et Socrate ne se trompe pas en lui attribuant la création des patriarcats. Sans le dire, cette organisation nouvelle interdisait toute possibilité d'appel alors que Sardique ménageait les interventions pontificales. Danger plus grave encore, on risquait de paralyser les pratiques récentes des recours orientaux à Rome. Qu'aurait-on besoin de la communion romaine ? On reconnaissait le primat de Damase solennellement, mais on ne lui permettait guère de l'exercer. Le concile de Constantinople marquait la renaissance d'une église nicéenne orthodoxe, sûre de sa force et protégée par son empereur.

Dans les mois qui suivent le concile Théodose maintient fermement cette ligne d'indépendance vis-à-vis de Rome et d'orthodoxie vis-à-vis de la foi nicéenne qui fondent désormais sa politique. Sans doute il démontra qu'il attachait du prix à la reconnaissance du nouvel évêque de Constantinople, Nectarios, par le pape romain [38]. Mais au synode réuni à Rome en 382, après les manœuvres désordonnées de l'évêque de Milan, répond une nouvelle assemblée orientale.

Au total l'édit de 380 a pu servir un temps le prestige de l'église romaine; mais ce n'est qu'une rencontre de circonstance entre les desseins de la politique impériale et les revendications de la primauté. Est-il besoin d'une dernière preuve pour écarter l'idée d'une connivence, tout soupçon de sympathie entre le vieil évêque et le prince autoritaire établi à Constantinople ? Faustinus et Marcellinus, deux prêtres lucifériens, chassés de Rome, présentent un appel contre les persécutions dont ils ont été victimes avec leur parti par la faute des Occidentaux. Ils accusent l'épiscopat d'Espagne, d'Italie, au passage celui d'Égypte et de Palestine, mais leur libelle décoche contre Damase les accusations graves de prévarication, de tyrannie, d'assassinat [39]. L'empereur répond au pamphlet qui charge Damase de péchés habituellement peu compatibles avec la sollicitude pontificale. Et Théodose, peut-être sous l'influence de l'impératrice Flacilla [40], loue la foi de ceux qui accusent le pape [41]. Le prince les déclare innocents en les autorisant à résider paisiblement dans la ville de leur choix. Le rescrit impérial s'adresse à un haut fonctionnaire oriental [42] : il

38. Notre témoin est le pape Boniface, ep. 15, 6.

39. Conclusion du *Libellus precum*, coll. Avellana 2, 123, ed. Guenther, p. 44. Malgré sa portée limitée, l'appel — noter le titre du pamphlet — met en cause des décisions épiscopales. Cette démarche peut être datée : le libellus s'adressant à Valentinien, Théodose et Arcadius (ed. Guenther, p. 47), donc après que la mort de Gratien eût été annoncée (27 avril 383), avant que celle de Damase fut connue (11 décembre 384).

40. Cf. la dédicace du *de Trinitate* de Faustinus (*PL* 13, 37) : le traité aurait été composé vers 380, cf. M. Simonetti, *SE*, 14, 1963, p. 49.

41. Coll. Avellana, 2a, ed. citée, pp. 45-46, surtout § 6.

42. Cynegius, préfet du prétoire en Orient, depuis le 18 janvier 384 (*CT* 12, 13, 5).

s'applique seulement dans les provinces contrôlées par Théodose et, juridiquement, ne casse pas la décision pontificale. Au moins Théodose n'endossait pas les querelles du vieil évêque et même, il le désavouait. A dix ans de distance les rôles semblent s'inverser : Basile de Cesarée réclamait l'intervention de l'Occident contre Valens; désormais, auprès de l'Orient orthodoxe, des réfugiés occidentaux cherchent secours.

Université de Paris X

JEAN ROUGÉ

LA LÉGISLATION DE THÉODOSE CONTRE LES HÉRÉTIQUES
Traduction de C. Th. XVI, 5, 6-24

Ce n'est pas une étude sur la législation de Théodose vis-à-vis des hérésies que nous présentons ici; cette étude, on la trouvera sommairement esquissée dans les ouvrages de J. Gaudemet [1] et de N. Q. King [2], plus développée dans le gros article de W. Ensslin [3] qui se place en partie sur un plan chronologique. Ce n'est pas non plus une traduction intégrale du titre *de haereticis* du *Code Théodosien*, car il comporte quelque soixante-six lois, échelonnées de Constantin à Théodose II (de 326 à 435). C'est uniquement la traduction des lois promulguées par les empereurs depuis le fameux édit de Thessalonique du 27 février 380, par lequel Théodose définissait la foi catholique en fonction de la foi de Nicée [4], jusqu'à la mort de l'empereur à Milan le 17 janvier 395 que l'on trouvera ici. C'est-à-dire que nous avons inclus dans ce travail aussi bien les quelques lois de Valentinien II promulguées après 389, sous l'influence de Théodose, que celle promulguée à Constantinople par le jeune Arcadius après le départ de son père pour la campagne d'Italie contre Arbogast et Eugène.

Ces lois se divisent en deux groupes nettement séparés par un espace de quatre ans, de janvier 384 à mars 388. Le premier groupe ne comporte que des lois valables pour l'Orient, partie de l'Empire sous l'autorité de Théodose depuis son accession au pouvoir : ce sont les lois 6 à 16. Comme on le fait habituellement, ces lois sont à mettre en rapport avec le concile de Constantinople de 381 et ses prolongements de 382 et 383. Le second groupe commence avec le début des hostilités contre l'usurpateur Maxime et va jusqu'à la mort de l'empereur. Ces lois montrent la volonté de Théodose d'étendre la répression de l'hérésie à tout le monde romain [5], volonté qui s'impose à Valentinien II, passé de l'autorité de Justine l'arienne, morte en 389, à celle d'Ambroise et se poursuit après sa mort lorsque Théodose est en fait le seul maître du monde romain.

Les limites de notre travail ainsi présentées, nous devons dire un mot de notre traduction. Elle a été faite à partir de l'édition de Mommsen [6] dont nous donnons le texte avec quelques petites corrections qui nous ont paru nécessaires. Nous avons également eu constamment recours à l'édition et au commentaire de Godefroy [7], à l'édition de Haenel [8] et

1. J. Gaudemet, *L'Église dans l'Empire romain (IVe et Ve siècles)* = G. Le Bras, *Histoire du droit et des institutions de l'Église en Occident*, t. III, Paris, 1958, pp. 598-620.
2. N. Q. King, *The Emperor Theodosius and the Establishment of Christianity*, Londres, 1961, pp. 50-69.
3. W. Ensslin, *Die Religionspolitik des Kaisers Theodosius, Sitzungb. der Bayerischen Ak. der Wiss.*, 1953, 2 (Munich, 1954).
4. *C. Th.* XVI, 1, 2.
5. *C. Th.* XVI, 5, 19-20-21.
6. *Codex Theodosianus* ed. Th. Mommsen et P. M. Meyer, 2 vol., Berlin, 1905 (rééd. anastatyque, Berlin, 1954).
7. *Codex Theodosianus cum perpetuis commentariis Iacobi Gothofredi*, 6 vol., Lyon, 1665.
8. *Codices Gregorianus, Hermogenianus, Theodosianus* ed. G. Hænel, Bonn, 1852.

à la traduction anglaise de C. Pharr [9]. La langue de la chancellerie impériale, qui est celle du *Code*, est difficile à traduire par suite de son style contourné, de ses redites, des déviations sémantiques de son vocabulaire, toutes choses qui la rendent souvent obscure. Nous avons donc essayé d'éviter deux écueils : faire passer le latin en français, donner une sorte de juxtalinéaire — ou de translittération, si l'on veut — qui aboutit à transférer au français les obscurités du texte (ce qui arrive souvent à la traduction de C. Pharr); interpréter librement le texte en sautant par-dessus les difficultés, ce que faisait par exemple de Broglie quand il « traduisait » certaines de nos lois [10] au milieu du siècle dernier. Nous avons donc tenté — mais y sommes-nous toujours arrivé ? — d'être à la fois compréhensible et le plus près possible du texte, sans pour autant faire du mot à mot ou du style.

XVI, 5, 6

Idem AAA. Eutropio p(raefecto) p(raetori)o.

Nullus haereticis mysteriorum locus, nulla ad exercendam animi obstinatioris dementiam pateat occasio. Sciant omnes etiam si quid speciali quolibet rescripto per fraudem elicito ab huiusmodi hominum genere impetratrum est, non ualere. Arceantur cunctorum haereticorum ab inlicitis congregationibus turbae. Unius et summi dei nomen ubique celebretur; Nicaenae fidei dudum a maioribus traditae et diuinae religionis testimonio atque adsertione firmatae obseruantia semper mansura teneatur; Fotinianae labis contaminatio, Arriani sacrilegii uenenum, Eunomianae perfidiae crimen et nefanda monstruosis nominibus auctorum prodigia sectarum ab ipso etiam aboleantur auditu. Is autem Nicaenae adsertor fidei, et [11] catholicae religionis uerus cultor accipiendus est, qui omnipotentem deum et Christum filium dei unum nomine [12] confitetur, deum de deo, lumen ex lumine : qui spiritum sanctum, quem ex summo rerum parente speramus et accipimus, negando non uiolat : apud quem intemeratae fidei sensu uiget incorruptae trinitatis indiuisa substantia quae Graeci adsertione uerbi *οὐσία* recte credentibus dicitur. Haec profecto nobis magis probata, haec ueneranda sunt. Qui uero isdem non inseruiunt, desinant adfectatis dolis alienum uerae religionis nomen adsumere et suis apertis criminibus denotentur. Ab omnium submoti ecclesiarum limine penitus arceantur, cum omnes haereticos inlicitas agere intra oppida congregationes uetemus ac, si quid eruptio factiosa temptauerit, ab ipsis etiam urbium moenibus exterminato furore propelli iubemus, ut cunctis orthodoxis episcopis, qui Nicaenam fidem tenent, catholicae ecclesiae toto orbe reddantur.

Dat. IIII id. Ian. Const(antino)p(o)li Eucherio et Syagrio conss.

Les mêmes trois Augustes (Gratien, Valentinien et Théodose) à Eutrope préfet du prétoire (d'Orient).

Que l'on n'ouvre aux hérétiques aucun lieu pour célébrer leurs mystères, aucune occasion d'exercer la folie de leur esprit plein d'obstination. Que tout le monde sache que, même si cette race d'hommes avait obtenu quelque faveur grâce à un rescrit particulier arraché par fraude, elle n'a aucune valeur. Que l'on empêche la vile tourbe des hérétiques de tenir ses assemblées illicites. Que le nom de Dieu, Un et Très Haut, soit partout célébré; que la foi de Nicée, transmise naguère par nos aïeux et confirmée par le témoignage et l'affirmation

9. C. Pharr, *The Theodosian Code*, Princeton, 1952.

10. A. de Broglie, *L'Église et l'Empire romain*, 3ᵉ partie, t. I, Paris, 1866, pp. 411-413 (= *C. Th.* XVI, 5, 6).

11. et *C.J. I, 1, 2, God. Haen.*

12. unum nomine *God. Haen.* : uno n. *C.J.*, *Mommsen.*

de la religion divine, soit toujours tenue dans une perpétuelle observance. Que la souillure de la tache photinienne, le venin de l'arien sacrilège, le crime de l'infidélité eunomienne et les horreurs abominables des sectes, dont la monstruosité paraît dans le nom même de leurs auteurs, disparaissent et qu'on n'en entende même plus parler. On doit recevoir pour tenant de la foi de Nicée et vrai fidèle de la religion catholique celui qui confesse nommément le Dieu Tout Puissant et le Christ, fils unique de Dieu [13], Dieu né de Dieu, Lumière né de la Lumière; celui qui n'abaisse point par ses négations l'Esprit Saint que nous attendons et recevons du Créateur Suprême; celui qui honore d'une foi sans tache la substance indivise de l'incorruptible Trinité, celle que les croyants appellent correctement, se servant du mot grec, *οὐσία*. Ces croyances sont assurément pour nous tout à fait fondées; elles doivent être vénérées. En revanche,que ceux qui ne les reconnaissent pas cessent d'usurper le nom, étranger à leurs fourberies manifestes, de la vraie religion, qu'ils soient notés d'infamie à la découverte de leurs crimes. Qu'ils soient éloignés et tenus absolument à l'écart du seuil de toutes les églises, puisque nous interdisons à l'ensemble des hérétiques de tenir dans les villes leurs assemblées illicites. Nous ordonnons que, s'ils tentaient de se réunir par une agitation factieuse, ils soient chassés hors même des murailles des villes pour mettre fin à leur folie; que par tout le monde les églises catholiques soient rendues à tous les évêques orthodoxes tenants de la foi de Nicée.

Donné le 4 des ides de janvier à Constantinople sous le consulat d'Eucherius et de Syagrius (10 janvier 381).

XVI, 5, 7

Idem AAA. Eutropio p(raefecto) p(raetori)o.

Si quis Manichaeus Manichaeaue ex die latae dudum legis ac primitus a nostris parentibus in quamlibet personam condito testamento uel cuiuslibet titulo liberalitatis atque specie donationis transmisit proprias facultates, uel quisquam ex his aditae per quamlibet successionis formam conlatione ditatus est, quoniam isdem sub perpetua inustae [14] infamiae nota testandi ac uiuendi iure romano omnem protinus eripimus facultatem neque eos aut relinquendae aut capiendae alicuius hereditatis habere sinimus potestatem, totum fisci nostri uiribus inminentis indagatione societur. Siue id marito siue propinquo aut cuiuslibet bene merito siue etiam filiis, quos tamen uitae eiusdem et criminis facinora sociata coniungent, siue etiam per interpositam quamlibet personam profuturum eidem, qui e tali hominum genere et grege repperitur, inlicita liberalitate prouenerit, caduci titulo uindicetur. Nec in posterum tantum huius emissae per nostram mansuetudinem legis forma praeualeat, sed in praeteritum etiam, quidquid talium personarum aut proprietas reliquit aut successio habuit, usurpatio fiscalis commodi persequatur. Nam licet ordo caelestium statutorum secuturis post obseruantiam sacratae constitutionis indicat neque actis obesse consueuerit, tamen, quoniam quid consuetudo obstinationis et pertinax natura mereatur, in hac tantum, quam specialiter uigere uolumus, sanctione iustae sensu instigationis agnoscimus et eos, qui etiam post legem primitus datam nequaquam ab inlicitis et profanis coitionibus refrenari diuina saltem monitione potuerunt, tanquam in ipsius depictae legis iniuriam ueluti sacrilegii reos tenemus, seueritatem praesentium statutorum non tam ad constituendae, sed ad ulciscendae legis sanximus exemplum, ita ut nec defensio temporis prosit. His tantum filiiis paternorum uel maternorum bonorum

13. ou, selon le texte du *C.J.*, « le Christ fils de Dieu dans l'unité du nom de Dieu ».

14. inustae *God. Haen. Mommsen:* iustae *mss Pharr.*

successio deferatur, qui licet ex Manichaeis orti sensu tamen et affectu propriae salutis admoniti ab eiusdem uitae professionisque collegiis pura semet dediti religione demouerint, tali immunes a crimine. Illud etiam huic adicimus sanctioni, ne in conuenticulis oppidorum, ne in urbibus claris [15] consueta feralium mysteriorum sepulcra constituant; a conspectu celebri ciuitate [16] penitus coherceantur. Nec se sub simulatione fallaci eorum scilicet nominum quibus plerique, ut cognouimus, probatae fidei et propositi castioris dici ac signari uolent, maligna fraude defendant; cum praesertim nonnulli ex his Encratitas, Apotactitas, Hydroparastatas uel Saccoforos nominari se uelint et uarietate nominum diuersorum uelut religiosae professionis officia mentiantur. Eos enim omnes conuenit non professione defendi nominum, sed notabiles atque execrandos haberi scelere sectarum.

Dat. VIII id. Mai Const(antino)p(oli) Eucherio et Syagrio conss.

Les mêmes trois Augustes à Eutrope préfet du prétoire (d'Orient).

Si quelque manichéen ou manichéenne a, depuis le jour récent où la loi a été originairement portée par Nos Parents [17], transmis ses biens personnels à qui que ce soit par un testament en bonne et due forme, au titre de quelque libéralité ou en guise de don, ou si quelqu'un d'entre eux a vu ses richesses s'accroître grâce à quelque forme de succession dûment acceptée, étant donné que Nous avons, par une note d'infamie imprimée à perpétuité, arraché à ces gens la faculté de tester et de vivre selon le droit romain, et que Nous ne leur permettons pas d'avoir la capacité de laisser ou de recevoir quoi que ce soit par voie d'héritage, qu'après enquête tout (ce qui aurait été ainsi transmis) soit obligatoirement réuni aux richesses de Notre Fisc. Si une succession, provenant d'une libéralité illégale, doit profiter à un mari, à un proche, à quelqu'un qui a rendu des services, ou même à des enfants, mais qui se trouvent étroitement liés aux forfaits de la vie criminelle du testateur, ou si elle doit profiter, par l'intermédiaire d'une tierce personne, à quelque membre du troupeau d'une telle engeance humaine, qu'elle soit confisquée au titre des biens caducs. Que les dispositions de cette loi promulguée par Notre Mansuétude ne soient pas seulement valables pour l'avenir, mais aussi pour le passé; que toutes les propriétés léguées ou reçues en héritage par de telles personnes soient revendiquées pour l'usage du fisc.

De fait, quoique la règle des décisions célestes veuille que l'observance d'une constitution sacrée s'applique seulement aux faits qui lui sont postérieurs, et qu'elle n'ait point pour coutume de s'appliquer aux faits antérieurs, cependant, — parce qu'une obstination invétérée et une opiniâtreté naturelle le méritent — ayant le sentiment d'être bien inspiré, Nous l'admettons uniquement pour cette loi que Nous voulons avoir une vigueur toute particulière. Ceux qui, même après la promulgation de la loi précédente, n'ont pu être détournés en aucune manière, par cet avertissement pour le moins divin, des assemblées illégales et profanes, Nous les tenons pour coupables de sacrilège, pour violateurs de la loi ici présentée. Nous justifions la sévérité des présents statuts du fait qu'il s'agit non pas tellement d'établir que de venger une loi, de sorte que la prescription de temps ne sert à rien.

La succession des biens paternels et maternels ne sera déférée qu'à ces enfants qui, nés de parents manichéens, mais avertis du sentiment et du souci de leur propre salut, se seront détournés des associations de ceux de ce genre de vie et de cette profession de foi; convertis à la vraie foi, ils sont exempts d'un tel crime. Nous ajoutons en outre à cette sanction (ce qui suit) : qu'ils n'établissent pas les sépulcres accoutumés de leurs funestes mystères dans les lieux de réunion des agglomérations, ni dans les métropoles; qu'ils soient

15. que sont les *oppida* et les *urbes clarae* ? Ces dernières correspondent aux λαμπρόταται πόλεις de la terminologie grecque, c'est-à-dire aux métropoles provinciales; par opposition les *oppida* sont toutes les autres agglomérations.

16. la *celeber ciuitas* doit représenter Constantinople.

17. Cette loi ne nous est pas parvenue, il ne peut s'agir, contrairement à ce que dit Godefroy, de *C. Th.* XVI, 1, 2, loi de Théodose.

tenus tout à fait à l'écart de l'illustre cité. Que, par une fraude maligne, ils ne se défendent pas en se cachant sous ces noms trompeurs dont beaucoup, à notre connaissance, veulent se faire appeler et désigner (parce que symboles) d'une foi éprouvée et d'une conduite plus chaste. Ainsi, certains d'entre eux veulent-ils se faire appeler Encratites, Apotactites, Hydroparastates ou Saccofores pour feindre, pour ainsi dire, par la variété de ces divers noms (l'accomplissement) des devoirs de la religion. Il convient donc que l'utilisation de ces noms ne protège aucun d'eux, mais qu'ils soient tenus pour infâmes et exécrables pour le crime des sectes.

Donné le 8 des ides de mai à Constantinople sous le consulat d'Eucherius et de Syagrius (8 mai 381).

XVI, 5, 8.

Idem AAA. ad Clicherium com(item) Orientis [18].

Nullum Eunomianorum atque Arrianorum uel ex dogmate Aeti in ciuitate uel agris fabricandarum ecclesiarum copiam habere praecipimus. Quod si temere ab aliquo id praesumtum sit, domus eadem, ubi haec constructa fuerint, quae construi prohibentur, fundus etiam uel priuata possessio protinus fisci nostri uiribus uindicetur atque omnia loca fiscalia statim fiant, quae sacrilegi huius dogmatis uel sedem receperint uel ministros.

Dat. XIIII kal. Aug. Constant(ino)p(o)li Eucherio et Syagrio conss.

Les mêmes trois Augustes à Clicherius comte d'Orient.

Nous ordonnons que personne parmi les Eunomiens, ou les Ariens, ou les tenants du dogme d'Aèce n'ait la permission de construire des églises tant en ville que dans la campagne. Si d'aventure l'un d'eux avait la présomption de le faire, que la maison elle-même où aurait été construit ce qu'il est défendu de construire, ainsi que le domaine ou la propriété privée (où elle se trouve) soient immédiatement confisqués au bénéfice de Notre Fisc. Que devienne aussitôt propriété du fisc tout lieu où se serait tenu une assemblée et qui aurait reçu les ministres de ce dogme sacrilège.

Donné le 14 des kalendes d'août à Constantinople sous le consulat d'Eucherius et de Syagrius (19 juillet 381).

XVI, 5, 9.

Idem AAA. Floro p(raefecto) p(raetori)o.

Quisquis Manichaeorum uitae solitariae falsitate coetum bonorum fugit ac secretas turbas eligit pessimorum, ita ut profanator atque corruptor catholicae, quam cuncti suscipimus, disciplinae legi subiugetur, ut intestabilis uiuat, nihil uiuus inpendat inlicitis, nihil moriens relinquat indignis, omnia suis non moribus, sed natura restituat aut proximis, si deerit legitima successio, melius regenda demittat, fisci dominio deficiente agnatione sine fraude molitionis intellegat obligata. Haec de solitariis. Ceterum quos Encratitas prodigiali appellatione cognominant, cum Saccoforis siue Hydroparastatis refutatos iudicio, proditos crimine, uel in mediocri uestigio facinoris huius inuentos summo supplicio et inexpiabili

18. Clicherium *forsitan* Glycerium *Mommsen*.

poena iubemus adfligi, manente ea condicione de bonis, quam omni huic officinae inposuimus, a latae dudum legis exordio. Sublimitas itaque tua det inquisitores, aperiat forum, indices denuntiatoresque sine inuidia delationis accipiat. Nemo praescribtione communi exordium accusationis huius infringat. Nemo tales occultos cogat latentesque conuentus : agris uetitum sit, prohibitum moenibus, sede publica priuataque damnatum. Ac summa exploratione rimetur, ut quicumque in unum paschae die non obsequenti religione conuenerint, tales indubitanter, quales hac lege damnauimus, habeantur.

Dat. pridie kal. April. Const(antino)p(o)li Antonio et Syagrio conss.

Les mêmes trois Augustes à Florus préfet du prétoire (d'Orient).

Si quelqu'un, fuyant l'assemblée des bons sous le fallacieux prétexte de la vie solitaire des Manichéens, rejoint les tourbes clandestines des scélérats, qu'il soit soumis à la loi comme profanateur et corrupteur de la discipline catholique que nous recevons tous : qu'il vive sans pouvoir faire de testament; que de son vivant il ne puisse rien donner aux hors-la-loi; qu'à sa mort il ne puisse rien léguer à des indignes; que, non selon les coutumes, mais selon la nature, il remette ses biens dans leur totalité aux siens, ou, s'il n'a pas d'héritier légitime, qu'il les remette à des proches pour qu'ils soient mieux administrés, qu'en l'absence d'agnat il comprenne que ces biens sont liés au domaine du fisc sans qu'il soit possible de frauder. C'est là ce qui concerne les solitaires.

Quant à ceux que, par une dénomination monstrueuse, on appelle Encratites, ainsi que les Hydroparastates et les Saccofores, s'ils sont convaincus par un tribunal, trahis par leur crime même ou si l'on a trouvé contre eux quelque faible témoignage de ce forfait, Nous ordonnons qu'ils soient livrés au dernier supplice et au châtiment inexpiable; cependant, au sujet de leurs biens, subsistera la règle, établie dans l'exorde de la loi récemment promulguée, que Nous avons imposée à toute cette officine (d'hérésies). En conséquence, que Ta Sublimité nomme des enquêteurs, ouvre le tribunal, reçoive les témoignages et les dénonciations sans refuser la délation. Que personne ne s'oppose par une clause d'exception ordinaire à la mise en route de la procédure d'accusation.

Que personne ne rassemble de telles réunions occultes et secrètes; que ce soit interdit dans les campagnes, défendu à l'intérieur des murailles (des villes), condamné dans tout édifice tant privé que public. Que l'on ouvre également une enquête approfondie pour que tous ceux qui se rassemblent pour Pâques un autre jour que celui observé par la foi catholique soient tenus sans la moindre hésitation comme semblables à ceux que nous venons de condamner par cette loi.

Donné la veille des kalendes d'avril à Constantinople sous le consulat d'Antonius et de Syagrius (31 mars 382).

XVI, 5, 10.

Idem AAA. Constantiano uic(ario) dioeceseos Ponticae.

Tascodrogitae a sedibus quidem suis minime propellantur, ad nullam tamen ecclesiam haereticae superstitionis turba conueniat, aut, si forte conuenerit, a conuenticulis suis sine aliqua mora propulsetur.

Dat. XII kal. Iul. Constant(ino)p(o)li Merobaude II et Saturnino conss.

Les mêmes trois Augustes à Constancien vicaire du diocèse du Pont.

Les Tascodrogites, à la vérité, ne doivent en aucun cas être chassés de leurs résidences; il est cependant interdit à la tourbe de cette superstition hérétique de s'assembler dans

quelque église que ce soit, ou, s'il arrivait que cela se produise, qu'elle soit chassée sans le moindre retard de ses lieux de réunion.

Donné le 12 des kalendes de juillet à Constantinople sous le second consulat de Mérobaude et celui de Saturninus (20 juin 383).

XVI, 5, 11.

Idem AAA. Postumiano p(raefecto) p(raetori)o.

Omnes omnino, quoscumque diuersarum haeresum error exagitat, id est Eunomiani, Arriani, Macedoniani, Pneumatomachi, Manichaei, Encratitae, Apotactitae, Saccofori, Hydroparastatae nullis circulis coeant, nullam colligant multitudinem, nullum ad se populum trahant nec ad imaginem ecclesiarum parietes [19] priuatos ostendant, nihil uel publice uel priuatim, quod catholicae sanctitati officere possit, exerceant. Ac si qui extiterit, qui tam euidenter uetita transcendat, permissa omnibus facultate, quos rectae obseruantiae cultus et pulchritudo delectat, communi omnium bonorum conspiratione pellatur.

Dat. VIII kal. Aug. Constant(ino)p(o)li Merobaude II et Saturnino conss.

Les mêmes trois Augustes à Postumien préfet du prétoire (d'Orient).

Il est interdit à tous ceux quels qu'ils soient que tourmente l'erreur des diverses hérésies, à savoir les Eunomiens, les Ariens, les Macédoniens, les Pneumatomaques, les Manichéens, les Encratites, les Apotactites, les Saccofores et les Hydroparastates, de tenir des réunions, de rassembler la foule, d'attirer à eux la population, de faire passer pour églises des maisons particulières, de faire quoi que ce soit, en public ou en privé, qui puisse porter atteinte à la sainteté catholique. Mais, s'il apparaissait que l'un d'eux outrepasse ces interdictions si claires, tous ceux que réjouissent le culte et la beauté et la droite observance en ayant reçu le pouvoir, qu'il soit banni de l'accord unanime de tous les gens de bien.

Donné le 8 des kalendes d'août à Constantinople sous le second consulat de Mérobaude et celui de Saturninus (25 juillet 383).

XVI, 5, 12.

Idem AAA. Postumiano P(raefecto) p(raetori)o [20].

Vitiorum institutio deo atque hominibus exosa, Eunomiana scilicet, Arriana, Macedoniana, Apollinariana ceterarumque sectarum, quas uerae religionis uenerabili cultu catholicae obseruantiae fides sincera condemnat, neque publicis neque priuatis aditionibus intra urbium adque agrorum ac uillarum loca aut colligendarum congregationum aut constituendarum ecclesiarum copiam praesumat, nec celebritatem perfidiae suae uel sollemnitatem dirae communionis exerceat, neque ullas creandorum sacerdotum usurpet adque habeat ordinationes. Eaedem quoque domus, seu in urbibus seu in quibuscumque locis paschae turbae professorum ac ministrorum talium colligentur, fisci nostri dominio iurique

19. Ce passage est-il à verser au dossier des *parietes qui faciunt christianos* (v. P. Courcelle, *Mélanges Carcopino*, Paris, 1966, pp. 241-248)?

20. Les lois 12 à 16 sont attribuées par une faute de copiste à Gratien Valentinien et Théodose, alors que Gratien est mort le 25 août 383 à Lyon. Il faudrait Valentinien, Théodose et Arcadius.

subdantur, ita ut ii, qui uel doctrinam uel mysteria conuentionum talium exercere consuerunt, perquisiti ab omnibus urbibus ac locis propositae legis uigore constricti expellantur a coetibus et ad proprias, unde oriundi sunt, terras redire iubeantur, ne quis eorum aut commeandi ad quaelibet alia loca aut euagandi ad urbes habeat potestatem. Quod si neglegentius ea, quae serenitas nostra constituit, impleantur, officia prouincialium iudicum et principales urbium, in quibus coitio uetitae congregationis reperta monstrabitur, sententiae damnationique subdantur.

Dat. III non. Dec. Const(antino)p(o)li Merobaude II et Saturnino conss.

Les mêmes trois Augustes à Postumien préfet du prétoire (d'Orient).

Que les doctrines pleines de vices, odieuses à Dieu et aux hommes, — c'est-à-dire celles des Eunomiens, des Ariens, des Macédoniens, des Apollinariens et des autres sectes que condamne la foi sincère de la vraie religion par le culte vénérable de l'observance catholique — ne s'arrogent pas le droit, agissant ouvertement ou privément, soit de tenir des assemblées, soit d'établir des églises en des lieux situés tant dans les villes que dans les campagnes et les villas; qu'elles ne célèbrent pas les pratiques de leur infidélité et la solennité de leur funeste communion et qu'elles ne prétendent pas tenir des ordinations pour créer des prêtres. De même, que passent dans le domaine et la juridiction de Notre Fisc les maisons mêmes, en ville ou partout ailleurs, où, au temps de Pâques, se seraient réunies les tourbes des fidèles et des ministres de ces hérésies. Aussi, que ceux qui pratiquent d'ordinaire la doctrine et les mystères de telles communautés soient recherchés par toutes les villes et en tous lieux; qu'au nom de la loi ici promulguée ils soient obligatoirement chassés de ces rassemblements et qu'ils reçoivent l'ordre de retourner dans leur pays d'origine; qu'aucun d'eux n'ait la possibilité de passer dans d'autres lieux, ni celle d'errer de ville en ville.

Si les règles promulguées par Notre Sérénité étaient appliquées avec trop de négligence, les membres des bureaux des gouverneurs de province et les premiers décurions des cités, où la preuve aurait été apportée de la tenue d'assemblées d'une secte interdite, seront livrés à la justice et condamnés.

Donné le 3 des nones de décembre à Constantinople sous le second consulat de Mérobaude et celui de Saturninus (3 décembre 383);

XVI, 5, 13.

Idem AAA. Cynegio p(raefecto) p(raetori)o.

Eunomiani, Macedoniani, Arriani necnon Apollinariani inter sacrae religionis officia pro suis erroribus famosa sunt nomina. Omnes itaque, qui harum professionum uel pontificium sibi uel ministerium uindicarunt, qui se fugati nominis adserunt sacerdotes quique in criminosa religione ministrorum sibi nomen inponunt, qui docere se dicunt, quod aut nescire aut dediscere sit decorosum, omnibus huius urbis latebris indagine curiosiore perspectis sine ulla gratiae interuentione pellantur; in aliis locis uiuant ac penitus a bonorum congressibus separentur.

Dat. XII kal. Febr. Constant(ino)p(o)li Richomere et Clearcho uu. cc. cons.

Les mêmes trois Augustes à Cynegius préfet du prétoire (d'Orient).

Eunomiens, Macédoniens, Ariens, ainsi qu'Apollinariens sont des noms tristement fameux pour leurs erreurs parmi le clergé de la religion sacrée. C'est pourquoi tous ceux qui revendiquent pour eux-mêmes le pontificat ou le ministère de ces hérésies, qui se pré-

tendent prêtres d'un nom proscrit et qui s'arrogent le titre de ministre dans une secte criminelle, ceux qui déclarent enseigner ce qu'il est beau d'ignorer ou de désapprendre, tous ceux-là seront expulsés de tous les endroits où ils se cachent dans cette ville [21], après une fouille approfondie et sans qu'il puisse y avoir la moindre intervention en leur faveur; qu'ils vivent en d'autres lieux et qu'ils soient tenus tout à fait à l'écart des bons.

Donné le 12 des kalendes de février à Constantinople sous le consulat de Richomer et de Cléarque, hommes clarissimes (21 janvier 384).

XVI, 5, 14.

Idem AAA. Cynegio p(raefecto) p(raetori)o.

Apollinarios ceterosque diuersarum haeresum sectatores ab omnibus locis iubemus inhiberi, a moenibus urbium, a congressu honestorum, a communione sanctorum; instituendorum clericorum non habeant potestatem; colligendarum congregationum uel in publicis uel in priuatis ecclesiis careant facultate. Nulla his episcoporum faciendorum praebeatur auctoritas; ipsi quoque episcopi nomine destituti appellationem dignitatis huius amittant. Adeant loca, quae eos potissimum quasi uallo quodam ab humana communione secludant. His etiam illud adnectimus, ut supra memoratis omnibus adeundi atque interpellandi serenitatem nostram aditus denegetur.

Dat. VI id. Mart. Thessal(onica) Theodosio A. II et Cynegio conss.

Les mêmes trois Augustes à Cynegius préfet du prétoire (d'Orient).

Nous ordonnons d'écarter de tous lieux, des murailles des villes, de la réunion des honnêtes gens, de la communion des saints, les Apollinariens et tous les autres sectateurs des diverses hérésies; qu'ils n'aient point le pouvoir d'instituer des clercs; que la faculté de tenir des assemblées dans des églises tant publiques que privées leur soit ôtée. Qu'on ne leur accorde en aucun cas le droit de se créer des évêques; bien plus, que leurs évêques eux-mêmes, privés du titre, perdent l'appellation de cette dignité. Qu'ils occupent des lieux où ils se trouvent le plus possible séparés de la communauté humaine comme par quelque retranchement. Nous ajoutons en outre à ces clauses que la faculté de demander audience ou de faire appel à Notre Sérénité soit refusée à tous ceux qui se trouvent rappelés ci-dessus.

Donné le 6 des ides de mars à Thessalonique sous le deuxième consulat de Théodose Auguste et celui de Cynegius (10 mars 388).

XVI, 5, 15.

Idem AAA. Trifolio p(raefecto) p(raetori)o.

Omnes diuersarum perfidarumque sectarum, quos in deum miserae uesania conspirationis exercet, nullum usquem sinantur habere conuentum, non inire tractatus, non coetus agere secretos, non nefariae praeuaricationis altaria manus impiae officiis inpudenter adtollere et mysteriorum simulationem ad iniuriam uerae religionis aptare. Quod ut congruum sortiatur effectum, in specula sublimitas tua fidissimos quosque constituat, qui et cohibere

21. Constantinople.

hos possint et deprehensos offerre iudiciis, seuerissimum secundum praeteritas sanctiones et deo supplicium daturos et legibus.

Dat. XVIII kal. Iul. Stobis D.N. Theod(osio) A. II et Cynegio ū.c. conss.

Les mêmes trois Augustes à Trifolius préfet du prétoire (d'Illyrie).

Que tous les membres des diverses sectes infidèles, que la folie d'une misérable conspiration dresse contre Dieu, n'obtiennent jamais la permission de tenir des assemblées, de participer à des réunions, de faire des rassemblements clandestins, de dresser impudemment par l'intermédiaire d'une main impie les autels de la perversion criminelle et de simuler la célébration des mystères pour offenser la vraie religion. Pour que soit obtenu l'effet attendu de cette loi, que Ta Sublimité établisse des observateurs tout à fait dignes de confiance qui puissent les contraindre et, une fois arrêtés, les soumettre aux tribunaux pour que, selon les dispositions antérieures, ils subissent le châtiment très sévère voulu de Dieu et des lois.

Donné le 18 des kalendes de juillet à Stobies sous le deuxième consulat de Notre Seigneur Théodose Auguste et celui de Cynégius homme clarissime (14 juin 388) [22].

XVI, 5, 16.

Idem AAA. Cynegio p(raefecto) p(raetori)o [23].

Nonnullos Arrianorum formam nostrarum talem proferre iussionum conperimus' ut his liceat usurpare quae his uideantur utilitatibus conuenire. Qua sublata sciant nullam huiusmodi iussionem e nostro sacrario profluxisse. Quidquid; itaque fuerit ab his pro eorum commoditate prolatum, ut falsi reus teneatur, qui deinceps ea circumtulerit.

Dat. V id. Aug. Constant(ino)p(oli) Theodosio A. II et Cygnegio ū.c. conss.

Les mêmes trois Augustes à Cynégius préfet du prétoire (d'Orient).

Nous apprenons que quelques ariens s'appuyent sur telle clause de Nos Ordonnances pour s'autoriser à usurper ce qui leur semble convenir à leurs besoins. Qu'ils sachent que, cette clause abolie, aucune décision de ce genre n'est issue de Notre Secrétariat Sacré. Aussi, celui qui dorénavant répandrait ces rumeurs qu'ils avancent pour leur propre commodité, celui-là sera tenu coupable de faux.

Donné le 5 des ides d'août à Constantinople sous le deuxième consulat de Théodose Auguste et celui de Cynégius homme clarissime (9 août 388).

XVI, 5, 17.

Imppp. Val(entini)anus, Theod(osius) et Arcad(ius) AAA. Tatiano p(raefecto) p(raetori)o.

Eunomiani spadones nec faciendi nec adipiscendi habeant licentiam testamenti. Qod circa omnes, quos uiuos lex inuenerit, uolumus custodiri nec quemquam praeteritae

22. Supposée de Valentinien II, mais inspirée par Théodose, pour Godefroy cette loi doit être attribuée à Théodose (Ensslin, p. 58; King, p. 58, n. 1; Gaudemet, p. 610).

23. Si la date est exacte, le destinataire ne peut être Cynégius mort en avril 388, de plus le lieu serait faux (Théodose est à Stobies en juillet, à Aquilée en octobre). Seeck, suivi par Ensslin (p. 56), propose avec vraisemblance 387; cependant la datation du code est maintenue par Gaudemet (p. 611); quant à King, il ne parle pas de cette loi.

cuiuspiam uoluntatis priuilegio defensari, cum, seu facta prius testamenta seu infecta doceantur, post hanc nostri oraculi sanctionem non habeant possidendi licentiam, non petendi, non etiam relinquendi heredem nomine principali, non fideicommissario, non legatorio, non tacito fideicommisso uel quamcumque in huiuscemodi negotiis nuncupationem iuris ordo constituit : sed omnia, quae talium esse uel futura esse constiterit, ut caduca fisci nostri uiribus uindicentur. Nihil ad summum habeant commune cum reliquis.

Dat. IIII non. Mai. Med(iolano) Timasio et Promoto conss.

Les trois empereurs Valentinien, Théodose et Arcadius Augustes à Tatien préfet du prétoire (d'Orient).

Que les eunuques eunomiens [24] n'aient pas le droit de faire un testament ou d'en bénéficier. Nous voulons que cette loi s'applique à tous ceux qui sont en vie au moment où elle est portée, et que personne n'évoque contre elle le privilège d'une volonté manifestée antérieurement puisque, qu'ils déclarent avoir fait ou non auparavant un testament, ils n'ont plus, à partir de la promulgation de Notre Décision, le droit de posséder, d'acquérir ou même de constituer un héritier, soit à titre principal, soit à titre de fidéicommissaire, soit à titre de légataire, soit à titre de fidéicommis tacite, soit à quelque titre que ce soit établi dans ce genre d'affaires par les règles juridiques. Tous les biens qu'il sera prouvé appartenir ou devoir appartenir (par héritage) à ce genre d'hommes seront revendiqués au bénéfice de notre Fisc comme biens caducs. Bref, qu'ils n'aient rien de commun, avec le reste des hommes.

Donné le 4 des nones de mai à Milan sous le consulat de Timasius et de Promotus (4 mai 389).

XVI, 5, 18.

Idem AAA. Albino p(raefecto) u(rbi).

Quicumque sub nomine Manichaeorum mundum sollicitant, ex omni quidem orbe terrarum, sed quam maxime de hac urbe pellantur sub interminatione iudicii. Voluntates autem eorumdem, quin immo ipsae etiam facultates populo publicatae nec uim testamentorum teneant nec derelinqui per eos aut isdem fas sit. Nihil ad summum his sit commune cum mundo.

Dat. XV kal. Iul. Rom(ae) Timasio et Promoto conss.

Les mêmes trois Augustes à Albinus préfet de la Ville (de Rome).

Que tous ceux qui agitent le monde sous le nom de Manichéens soient expulsés, non seulement de toutes les régions de la terre, mais avant tout de cette Ville sous la menace des tribunaux. Leurs volontés, bien plus, leurs biens eux-mêmes confisqués pour le peuple, ne peuvent donner lieu à testament et ils n'ont pas le droit de léguer ou de recevoir. Bref, qu'il n'y ait rien de commun entre eux et le monde.

Donné le 15 des kalendes de juillet à Rome sous le consulat de Timasius et de Promotus (17 juin 389) [25].

24. Il ne faut pas chercher dans ce qualificatif autre chose qu'une injure (v. le commentaire de Godefroy).

25. Si elle n'est pas de Théodose, la loi a été fortement inspirée par lui.

XVI, 5, 19.

Idem AAA. Tatiano p(raefecto) p(raetori)o.

Ii, qui scaeui dogmatis retinent principatum, hoc est episcopi presbyteri diacones adque lectores et [si] [26] qui clericatus uelamine religioni maculam conantur infligere, sub cuiuslibet haeresis siue erroris nomine constituti ex funestis conciliabulis, seu intra urbem seu in suburbanis esse uideantur, omni modo propellantur.

Dat. VI kal. Decembr. Med(iolano) Timasio et Promoto conss.

Les mêmes trois Augustes à Tatien préfet du prétoire (d'Orient).

Que ceux qui détiennent le principat du dogme de malheur, c'est-à-dire les évêques, les prêtres, les diacres et les lecteurs, et qui s'efforcent de souiller la vraie foi sous le voile de la cléricature, quelle que soit l'hérésie ou l'erreur qui les ait établis dans leurs fonctions, soient expulsés de toute manière de leurs funestes assemblées, qu'elles se tiennent à l'intérieur de la Ville ou dans les faubourgs [27].

Donné le 6 des kalendes de décembre à Milan sous le consulat de Timasius et de Promotus (26 novembre 389).

XVI, 5, 20.

Exemplum sacrarum litterarum.

Haereticorum polluta contagia pelli urbibus, uicis proturbari ac nullis penitus iubemus patere conuentibus, ne in quoquam loco sacrilega cohors talium hominum colligatur. Nulla eorum peruersitati uel publica conuenticula uel latentiore erroribus secreta tribuantur.

Dat. XIIII kal. Iun. Rom(ae) Tatiano et Symmacho ūū. cc. conss.

Copie des lettres sacrées.

Nous ordonnons d'expulser des villes la souillure contagieuse des hérétiques, de l'expulser des bourgs, de ne pas en souffrir la moindre réunion afin qu'en aucun lieu la cohorte sacrilège de pareils hommes ne se rassemble. Qu'aucun lieu de réunion public ne soit accordé à leur perversité, aucune retraite plus secrète à leurs erreurs.

Donné le 14 des kalendes de juin à Rome sous le consulat de Tatien et de Symmaque hommes clarissimes (19 mai 391).

XVI, 5, 21.

Idem AAA. Tatiano p(raefecto) p(raetori)o.

In haereticis erroribus quoscumque constiterit uel ordinasse clericos uel suscepisse officium clericorum, denis libris auri uiritim multandos esse censemus, locum sane, in quo uetita temptantur, si coniuentia domini patuerit, fisci nostri uiribus adgregari. Quod si id possessorem, quippe clanculum gestum, ignorasse constiterit, conductorem eius fundi, si ingenuus est, decem libras fisco nostro inferre praecipimus, si seruili faece descendens

26. Si *erasimus cum God. Haen.*

27. Constantinople.

paupertate sui poenam damni ac uilitate contemnit, caesus fustibus deportatione damnabitur. Tum illud specialiter praecauemus, ut, si uilla dominica fuerit seu cuiuslibet publici iuris et conductor et procurator licentiam dederint colligendi, denis libris auri proposita condemnatione multentur. Verum si quos talibus repertos obsecundare mysteriis ac sibi usurpare nomina clericorum iam nunc proditum fuerit, denas libras auri exigi singulos et inferre praecipimus.

Dat. XVII kal. Iul. Const(antino)p(oli) Arcadio() A. II et Rufino conss.

Les mêmes trois Augustes à Tatien préfet du prétoire (d'Orient).

Au sujet des erreurs hérétiques, Nous décidons que ceux qui seront convaincus soit d'avoir ordonné des clercs, soit d'avoir reçu la charge de clerc, soient frappés d'une amende de dix livres d'or chacun; c'est à bon droit que le lieu où se sont déroulées ces pratiques, si la connivence du propriétaire est prouvée, sera réuni aux richesses de Notre Fisc. S'il est établi que le propriétaire l'a ignoré, cela s'étant passé en cachette, Nous enjoignons que le gérant de ce fonds, s'il est de naissance libre, verse à Notre Fisc dix livres (d'or); si, issue de la boue servile, il méprise la peine d'amende par suite de sa pauvreté et de sa vilenie, qu'il soit frappé de verges puis condamné à la déportation. Nous veillons en outre particulièrement à ceci : s'il s'agit d'une villa impériale ou d'une villa appartenant à l'État à quelque titre que ce soit et que le gérant et le procurateur aient donné l'autorisation de tenir la réunion, ils seront condamnés à l'amende fixée de dix livres d'or. De plus, à partir de maintenant, s'ils est prouvé que l'on a découvert des gens qui se prêtaient à de semblable mystères et qui usurpaient pour eux-mêmes le titre de clerc, Nous enjoignons que chacun d'eux soit astreint à verser dix livres d'or.

Donné le 17 des kalendes de juillet à Constantinople sous le deuxième consulat d'Arcadius Auguste et celui de Rufin (15 juin 392).

XVI, 5, 22.

Imppp. Theod(osius), Arcad(ius) et Honor(ius) AAA. Victorio proc(onsuli) Asiae.

Haeretici neque episcopi faciendi potestatem neque episcoporum confirmatione licitas habeant.

Dat. XVII kal. Mai. Const(antino)p(oli) Arcad(io) III et Honorio II AA. conss.

Les trois empereurs Théodose, Arcadius et Honorius Augustes à Victorius proconsul d'Asie.

Que les hérétiques n'aient pas le pouvoir de créer des évêques et qu'ils ne puissent les confirmer valablement.

Donné le 17 des kalendes de mai à Constantinople sous le troisième consulat d'Arcadius et le deuxième d'Honorius Augustes (15 avril 394).

XVI, 5, 23.

Idem AAA. Rufino p(raefecto) p(raetori)o.

Eunomianis, ne caperent aliquid uel relinquerent testamento, legem dudum credidi-

mus promulgandam, quam quidem nunc consilio pleniore reuocamus. Viuant iure communi, scribant pariter ac scribantur heredes.

Dat. XII kal. Iul. Hadrianop(oli) Arcadio III et Honorio II AA. conss.

Les mêmes trois Augustes à Rufin préfetpr du étoire (d'Orient).

Nous avons cru bon de promulguer naguère une loi interdisant aux Eunomiens de recevoir ou de laisser quoi que ce soit par testament; ayant pris plus ample conseil, Nous révoquons maintenant cette loi. Qu'ils vivent selon le droit commun, qu'ils puissent également tester et être institués héritiers.

Donné le 12 des kalendes de juillet à Andrinople sous le troisième consulat d'Arcadius et le deuxième d'Honorius Augustes (20 juin 394).

XVI, 5, 24.

Idem AAA. Rufino p(raefecto) p(raetori)o.

Haereticorum dementia nec ulterius conetur perpetrare quae reppererit nec inlicita habere concilia, nusquam profana praecepta uel docere uel disceret : ne antistites eorumdem audeant fidem insinuare, quam non habent, et ministros creare, quod non sunt, ne per coniuentiam iudicantum omniumque, quibus per constitutiones paternas super hoc cura mandata est, eiusmodi audacia neglegatur et crescat.

Dat VII id. Iul. Const(antino)p(oli) Arcad(io) III et Honorio II AA. conss.

Les mêmes trois Augustes à Rufin préfet du prétoire (d'Orient) [28].

Que la folie des hérétiques ne s'efforce pas de perpétuer plus longtemps ses projets, qu'elle ne tienne pas de conciles illicites, qu'elle ne donne et ne reçoive nulle part l'enseignement de ses préceptes impies; que ses évêques n'osent pas proclamer une foi qu'ils n'ont pas et créer des ministres, car ils ne sont pas évêques; que, par la connivence des juges et de tous ceux à qui les constitutions paternelles ont confié le souci de ces problèmes, une telle audace ne soit pas laissée impunie et ne s'accroisse pas.

Donné le 7 des ides de juillet à Constantinople sous le troisième consulat d'Arcadius et le deuxième d'Honorius Augustes (9 juillet 934).

Avec la loi d'Arcadius se terminent les lois du règne de Théodose conservées au titre *de haereticis*. Bien qu'elles ne représentent pas la totalité de la législation théodosienne en matière de religion, elles n'en forment pas moins un ensemble assez cohérent. Dirigées contre le manichéisme, poursuivi par les empereurs dès son apparition dans le monde romain, et contre toutes les hérésies, elles présentent un assez large éventail de peines allant de la simple interdiction de se réunir à la peine de mort, en passant par l'amende de dix livres d'or (soit environ 23 700 francs actuels) et la privation des droits civils. Véritable persécution à l'instar des persécutions dirigées jadis contre les chrétiens, la législation théodosienne cherche à désorganiser l'hérésie et à empêcher sa propagation par les mesures édictées à l'encontre de son clergé. Mais cette législation, en apparence bien ordonnée, n'est pas sans faille, ni sans problème. Le rappel de certaines mesures laisse supposer des résistances ainsi

28. Loi prise par Arcadius après le départ de son père pour l'Italie.

que l'inapplication des lois, ce que confirment les menaces à l'encontre des responsables de l'application et le recours, contraire au droit romain, à la délation pure et simple. La législation est-elle vraiment l'œuvre de Théodose, que l'affaire de Callinicon nous montre assez libéral, ou lui-a-t-elle été imposée par son entourage ? Ces lois ont-elles vraiment une valeur universelle ou ne sont-elles valables que pour la région administrative régie par le fonctionnaire auquel elles s'adressent ? Ne seraient-elles pas uniquement des réponses à des questions formulées par le destinataire, ce qui semble certain pour la loi sur les Tascodrigites ? Autant de questions que l'on se pose à propos de cette législation et dont les problèmes d'interprétation du *code Théodosien* ne facilitent guère la solution, d'où notre tentative de traduction.

LYON. UNIVERSITÉ DE LYON II

V

CONTRIBUTIONS DIVERSES

PIERRE COURCELLE

VERISSIMA PHILOSOPHIA

A la fin du livre I de son *De regressu animae*, Porphyre développait cette idée, qu'il n'a jamais pu découvrir une « *voie* » universelle pour la délivrance de l'âme : ni dans la philosophie la plus vraie *(philosophia uerissima)* ni dans les disciplines morales des Indiens ni dans l'itinéraire proposé par les Chaldéens [1]. Cette déclaration de Porphyre va de pair, dans sa pensée, avec l'idée que « le vrai est caché [2] ». Elle rappelle de près les diverses « *voies* » envisagées, au dire d'Arnobe, par les *uiri noui*, à commencer par la voie philosophique [3], puis les diverses « *voies* » que Symmaque évoquera plus tard, en 384, dans sa fameuse *Relatio* relative à l'autel de la Victoire [4]. Ambroise riposte directement à l'assertion de Symmaque en faisant valoir que, même si les opinions philosophiques et les traditions religieuses ne

1. PORPHYRE, *De regressu animae, fragm.* 12, éd. J. Bidez, *Vie de Porphyre le philosophe néo-platonicien*, réimpr. Hildesheim, 1964, p. 42, 6 : « Dicit autem Porphyrius in primo iuxta finem 'De regressu animae' libro nondum receptum in unam quandam sectam, quod uniuersalem contineat uiam animae liberandae, uel a *philosophia uerissima* aliqua uel ab Indorum moribus ac disciplina aut inductione Chaldaeorum aut alia qualibet uia, nondumque in suam notitiam eandem uiam historiali cognitione perlatam ». Sur le contexte augustinien de ce fragment qui nous est conservé dans la *Cité de Dieu*, voir ci-dessous, n. 37.

2. MACROBE, *In somn. Scip.*, I, 3, 18, éd. I. Willis, p. 12, 13 : « Latet, inquit (Porphyrius), omne uerum. Hoc tamen anima, cum ab officiis corporis somno eius paululum libera est, interdum aspicit, non numquam tendit aciem nec tamen peruenit, et cum aspicit, tamen non libero et directo lumine uidet, sed interiecto *uelamine*, quod nexus naturae caligantis obducit »; I, 12, 9, p. 49, 21 : « Et ideo in terris uerum cum non omnibus liqueat, tamen opinantur omnes, quia opinionis ortus est memoriae defectus ». Sur l'interprétation de ce passage, cf. P. HADOT. Introduction à l'éd. de MARIUS VICTORINUS, *Traités théologiques sur la Trinité*, t. I, dans *SC*, t. LXVIII, Paris, 1960, p. 13, et mon article : *Du nouveau sur la vie et les œuvres de Marius Victorinus*, dans *Revue des études anciennes*, t. LXIV, 1962, pp. 127-135, notamment pp. 129-130.

3. ARNOBE, *Adv. nat.*, II, 13, éd. Marchesi², p. 80, 11 : « Vos, uos appello qui Mercurium, qui Platonem Pythagoramque sectamini, uosque ceteros, qui estis unius mentis et per easdem *uias* placitorum inceditis unitate. » On trouvera le tableau des diverses « voies », notamment celle des Sages, celle des Mages et celle des Étrusques, dans mon article : « *Les Sages de Porphyre et les « uiri noui » d'Arnobe*, dans *Revue des études latines*, t. XXXI, 1953, p. 263. Je soutiens, dans cet article, qu'Arnobe connaissait ce schéma des « voies » par le *De regressu animae* de Porphyre et que la « voie des Sages » désigne celle que préférait Porphyre, à savoir la voie « intellectuelle » du salut. J. BIDEZ, *Vie de Porphyre le philosophe néo-platonicien*, 2ᵉ éd. Hildesheim, 1964, p. 29, 4; 36, 18; 40, 14, décelait déjà nombre de rapprochements entre le *De regressu* de Porphyre et la doctrine des *uiri noui* d'Arnobe.

4. SYMMAQUE, *Relatio ad Theodosium*, III, 10, *MGH*, *Auct. ant.*, t. VI, 1, p. 282, 12 : « Eadem spectamus astra, commune caelum est. Idem nos mundus inuoluit. Quid interest, qua quisque prudentia uerum requirat ? *Vno itinere non potest perueniri ad tam grande secretum* ». Cf., en 390, MAXIME DE MADAURE, *Epist. ad Augustinum*, XVI, 1, *CSEL.*, t. XXXIV, 1, p. 37, 14 : « Deus omnibus religionibus commune nomen est. Ita fit, ut, dum eius quasi quaedam membra carptim uariis supplicationibus prosequimur, totum colere profecto uideamur »; XVI, 4, p. 39, 9 : « A mea secta *deuiasti... ;* deos... mille modis concordi discordia ueneramur et colimus »; puis LONGINIEN, *Epist. ad Augustinum*, CCXXXIV, 2, *CSEL.*; t. LVII, p. 520, 10 : « *Via* est in deum melior, qua uir bonus piis, iustis, castis, ueris dictis factisque... deorum comitatu uallatus... ». Augustin riposte, *Epist.* CCXXXV, 2, p. 522, 16 : « In his uerbis sentio, ni fallor, uideri tibi non sufficere ad *uiam* qua itur in deum, ut uir bonus piis, iustis, puris, castis, ueris dictis factisque promereatur deos. »

fournissent que des conjectures *(suspiciones)*, la Révélation judéo-chrétienne, elle, fournit une certitude [5].

A l'inverse d'Ambroise, le jeune Augustin consent à envisager, en 386, la problématique porphyrienne des diverses « voies » qui acheminent à la Sagesse [6], assertion dont il se reprochera plus tard l'allure académicienne et syncrétiste, d'autant qu'elle a scandalisé des Chrétiens de son entourage [7]. Bien plus, dans le *Contra Academicos*, il reprend à son compte — littéralement — la locution porphyrienne *uerissima philosophia* et entend par là, très précisément, la doctrine de philosophes qui ont su rejeter la morale des Cyniques et mettre d'accord Aristote avec la philosophie platonicienne des intelligibles [8]. Or on sait que Porphyre avait consacré un traité spécial à démontrer l'accord fondamental entre Aristote et Platon [9]. Augustin assure, dans le même passage, que cette *uerissima philosophia* des intelligibles n'est pas à confondre avec la « philosophie de ce monde », que condamne saint Paul dans son *Épître aux Colossiens* [10].

L'expression *uerissima philosophia* de Porphyre a donc frappé profondément le jeune Augustin en l'an 386. Dans plusieurs autres *Lettres* et traités de la même année, il emploie encore des locutions équivalentes. Selon sa *Lettre* II à Zenobius, la « *uera* et diuina *philosophia* » est celle qui nous avertit d'assoupir en nous l'amour pour les objets sensibles; car ceux-ci *glissent*, à proprement parler, au lieu d'*être* [11]. Dans sa *Lettre* IV à Nebridius,

5. AMBROISE, *Epist. ad Valentinianum*, XVIII, 7-8, *PL*, t. XVI, 974A (sous forme d'une prosopopée de Rome) : « Venite et discite in terris coelestem militiam : hic uiuimus et illic militamus. Coeli mysterium doceat me Deus ipse, qui condidit, non homo qui seipsum ignorauit. Cui magis de Deo, quam Deo credam? Quomodo possum uobis credere, qui fatemini uos ignorare quod colitis? '*Vno*, inquit, *itinere non potest perueniri ad tam grande secretum*'. Quod uos ignoratis, id nos Dei uoce cognouimus. Et quod uos *suspicionibus* quaeritis, nos ex ipsa sapientia Dei et ueritate compertum habemus... Denique etiam ipsi philosophi uestri ista riserunt ». Le *suspicionibus* d'Ambroise est un terme philosophique, car cf. ARNOBE, *op. cit.*, II, 39, p. 112, 5 : « Idcirco animas misit (rex mundi), ut inmemores ueritatis effectae et quidnam esset Deus oblitae... opinionum discriminibus dissiderent..., ueritatem cupientibus noscere rerum opponeretur obscuritas et uelut oculorum luminibus uiduae nihil certum uiderent et per ancipites semitas *suspicionum* inducerentur errore? »; II, 19, p. 87, 14 : « Quodsi homines penitus aut ipsos se nossent aut intellectum Dei *suspicionis* alicuius acciperent aura... »; p. 89, 7 : « Nunc uero, cum singuli aliud atque aliud adseramus, manifestum et promptum est nihil nos adtulisse de caelo, sed hic nata addiscere et *suspicionibus* coalita uindicare... »; II, 51, p. 124, 21 : « Conicitis enim, non scitis; *suspicamini*, non tenetis : Nam si scire est illud quod ipse tu uideris aut cognoueris animo continere, nihil eorum, quae adseritis, potestis uos dicere aliquando uidisse, id est, animas sede ab supera et regione descendere. *Suspicione* ergo utimini, non cognitionis expressae fide. Quid est autem *suspicio*, nisi opinatio rerum incerta et <in> nihil expositum iaculatio mentis inlata? Ergo qui *suspicatur*, non tenet nec in lumine positus cognitionis incedit. Quodsi uerum et fixum est, apud rectos et sapientissimos iudices et ista uestra qua fiditis pro ignoratione est habenda *suspicio* »; MARIUS VICTORINUS, *In Ciceronis Rhetoricam*, I, 29, éd. C. Halm, *Rhetores Latini minores*, p. 232, 39 : « Inter homines autem uerum latet totumque *suspicionibus* geritur; ergo necessarium esse non potest necessarium argumentum. Sed tantum inter homines potest necessarium, quantum secundum opinionem humanam ualet ».

6. AUGUSTIN, *Solil.*, I, 13, 23, éd. Labriolle, p. 70 : « Prorsus tales esse amatores sapientiae decet. Tales quaerit illa cuius uere casta est et sine ulla contaminatione coniunctio. '*Sed non ad eam una uia peruenitur*'. Quippe pro sua quisque sanitate ac firmitate comprehendit illud singulare ac uerissimum bonum ».

7. AUGUSTIN, *Retract.*, I, 4, 3, éd. G. Bardy, p. 290 : « Item quod dixi '*ad* Sapientiae coniunctionem *non una uia perueniri*' non bene sonat; quasi alia uia sit praeter Christum qui dixit : 'Ego sum uia' (*I Jn*, XIV, 6). Vitanda erat haec offensio aurium religiosarum ». Comme Augustin se reproche aussi, dans le paragraphe suivant des *Soliloques*, d'avoir paru reproduire une formule de Porphyre, le caractère porphyrien de la doctrine se trouve confirmé.

8. AUGUSTIN, *Contra Acad.*, III, 19, 42, *CSEL*, t. LXIII, p. 79, 9 : « Itaque nunc philosophos non fere uidemus nisi aut Cynicos aut Peripateticos aut Platonicos, et Cynicos quidem, quia eos uitae quaedam delectat libertas atque licentia. Quod ad eruditionem doctrinamque attinet et mores, quibus consulitur animae, quia non defuerunt acutissimi et sollertissimi uiri, qui docerent disputationibus suis Aristotelem ac Platonem ita sibi concinere, ut imperitis minusque attentis dissentire uideantur, multis quidem saeculis multisque contentionibus, sed tamen eliquata est, ut opinor, una *uerissimae philosophiae* disciplina. Non enim est ista huius mundi philosophia, quam sacra nostra meritissime detestantur, sed alterius intellegibilis, cui animas multiformibus erroris tenebris caecatas et altissimis a corpore sordibus oblitas numquam ista ratio subtilissima reuocaret, nisi summus Deus populari quadam clementia diuini intellectus auctoritatem usque ad ipsum corpus humanum declinaret atque summitteret, cuius non solum praeceptis, sed etiam factis excitatae animae redire in semetipsas et resipiscere patriam etiam sine disputationum concertatione potuissent ».

9. *Souda*, *s. u.* : Πορφύριος, *ap.* J. BIDEZ, *op. cit.*, p. 52, 16 et 68, n° 32 : Περὶ τοῦ μίαν εἶναι τὴν Πλάτωνος καὶ Ἀριστοτέλους αἵρεσιν ζ'.

10. *Col.*, II, 8 : « Videte ne quis uos decipiat per philosophiam et inanem fallaciam secundum traditionem hominum, secundum elementa mundi et non secundum Christum ». Cf. II, 6; *I Cor.*, III, 19.

11. AUGUSTIN, *Epist. ad Zenobium*, II, *CSEL*, t. XXXIV, 1, p. 3, 13 (en fin 386) : « Bene inter nos conuenit, ut opinor

il mentionne aussi, comme allant de pair, la divinité et les *uerissime uera* [12]. A la même date, il présente encore cette philosophie comme seule authentique : « uera et... *germana* [13] ». Contrairement à *uerissima philosophia*, expression exceptionnelle, la locution *uera philosophia*, issue de Platon, s'était déjà largement répandue [14], même dans la tradition judéo-chrétienne, et allait jouir par la suite d'un succès incroyable, appliquée tantôt à la saine doctrine tantôt au genre de vie monastique [15]. Quant à la locution *germana philosophia*,

omnia, quae corporeus sensus adtingit, ne puncto quidem temporis eodem modo manere posse, effluere et praesens nihil obtinere, id est, ut latine loquar, non esse. Horum itaque amorem perniciosissimum poenarumque plenissimum *uera* et diuina *philosophia* monet frenare atque sopire, ut se toto animus, etiam dum hoc corpus agit, in ea, quae semper eiusdem modi sunt neque peregrino pulchro placent, feratur atque aestuet. Quae cum ita sint et cum te uerum ac simplicem, qualis sine ulla sollicitudine amari potes, in semet ipsa mens uideat, fatemur tamen congressum istum atque conspectum tuum, cum a nobis corpore discedis locisque seiungeris, quaerere nos eoque, dum licet cupere fratribus ».

12. Augustin, *Epist. ad Nebridium*, IV, 2, p. 10, 14 (en fin 386) : « Nam plerumque perturbatos et sensibilium plagarum curis refertos illa tibi notissima ratiuncula in respirationem leuat, mentem atque intellegentiam oculis et hoc uulgari aspectu esse meliorem. Quod ita non esset, nisi magis essent illa, quae intellegimus, quam ista, quae cernimus. Cui ratiocinationi utrum nihil ualide inimicum sit, peto mecum consideres. Hac ego interim recreatus cum Deo in auxilium deprecato et in ipsum et in ea, quae *uerissime uera* sunt, adtolli coepero, tanta non numquam rerum manentium praesumptione compleor, ut mirer interdum illa mihi opus esse ratiocinatione, ut haec esse credam, quae tanta insunt praesentia, quanta sibi quisque ipse fit praesens ».

13. Augustin, *De ordine*, II, 5, 16, *CSEL*, t. LXIII, p. 157, 20 : « Nullumque aliud habet negotium, quae *uera et*, ut ita dicam, *germana philosophia*, quam ut doceat, quod sit omnium rerum principium sine principio quantusque in eo maneat intellectus quidue inde in nostram salutem sine ulla degeneratione manauerit »; *Contra Acad.*, III, 17, 38 p. 77, 2 : « ...anima, propter quam *uera philosophia* uigilat ».

14. Platon, *Epist.* VII, 326*b*, éd. J. Souilhé, p. 30 : Τὸ τῶν φιλοσοφούντων ὀρθῶς γε καὶ ἀληθῶς γένος. X, 358*c*, p. 76 : Τοῦτο ἐγώ φημι εἶναι τὴν ἀληθινὴν φιλοσοφίαν. *Resp.*, VII, 521*c*, p. 155 : Ψυχῆς περιαγωγὴ ἐκ νυκτερινῆς τινος ἡμέρας εἰς ἀληθινήν, τοῦ ὄντος οὖσαν ἐπάνοδον, ἣν δὴ φιλοσοφίαν ἀληθῆ φήσομεν εἶναι. (Cf. *Phédon*, 67*d*, p. 17 : οἱ φιλοσοφοῦντες ὀρθῶς. 80*e*, p. 40 : (ψυχή)... ὀρθῶς φιλοσοφοῦσα. 82*c*, p. 43 : οἱ ὀρθῶς φιλοσοφοῦντες) Cicéron, *Tusc.*, IV, 3, 6, éd. G. Fohlen, p. 56 : « Itaque illius *uerae* elegantisque *philosophiae*, quae ducta a Socrate in Peripateticis adhuc permansit et idem alio modo dicentibus Stoicis, cum Academici eorum controuersias disceptarent, nulla fere sunt aut pauca admodum Latina monumenta »; *Fragm. incertum* 9, éd. Müller, p. 406 (ap. augustin, *Civ. Dei*, XXII, 22, texte cité ci-dessous, n. 37) : « Ad quam rem etiam *philosophiam* prodesse dicunt docti huius saeculi, quam 'dii quibusdam paucis', ait Tullius, '*ueram* dederunt' »; Musonius, *Diss.* XVI, éd. O. Hense, p. 86, 15 : ἄν γε ἀληθῶς φιλοσόφῃς. Lucien, *Piscator*, 13, éd. G. Dindorf (Didot), p. 158 (à propos de Platon) : Πολλὰς ὁμοίας ὁρῶ τό τε σχῆμα καὶ τὸ βάδισμα καὶ τὴν ἀναβολήν. Καίτοι μία πάντως ἥ γε ἀληθὴς Φιλοσοφία ἐστὶν ἐν αὐταῖς. Hermès Trismégiste, *Asclépius*, 14, éd. Nock-Festugière, p. 312 : « Qui ergo homines post nos erunt, sophistarum calliditate decepti, a *uera*, pura sanctaque *philosophia* auertentur »; Lactance, *De opificio Dei*, XX, 1, *CSEL*, t. XXVII, p. 63, 12 : « Tunc ego te ad *uerae philosophiae* doctrinam et planius et uerius cohortabor ».

15. Philon (ci-dessous, n. 17); Clément d'Alexandrie, *Paedag.*, II, 11, 117, 4, *SC*, t. CVIII, p. 222 (à propos de Jean-Baptiste) : ὁ τῆς ἀληθοῦς Ἑβραίοις φιλοσοφίας ὑποδεικνύμενος τὸν τύπον. *Strom.*, I 18, 90, 1, *SC*, t. XXX, p. 115 : τὴν ἀληθῆ φιλοσοφίαν δι' υἱοῦ παραδιδομένην. Origène, *In Cant.*, *prol.*, *GCS*, t. XXXIII, p. 76, 16 : « Verae philosophiae fundamenta... euidenter ostendit in principio statim Prouerbiorum suorum »; Eusèbe de Césarée, *Praep. euang.*, XIV, 3, 1, *GCS*, t. XLIII, 2, p. 261, 13 : ... τὴν ἀληθῆ καὶ εὐσεβῆ φιλοσοφίαν. XV, *prol.* 6, p. 344, 22 : ... τὴν Ἑβραίων ὁμοῦ παλαιὰν καὶ ἀληθῆ φιλοσοφίαν τε καὶ εὐσέβειαν. Grégoire de Nysse, *Vita Greg. Thaumat.*, *PG*, t. XLVI, 908B : Εἰδὼς ὁ μέγας ἐκεῖνος ὅθεν προσήκει τὴν ἀληθῆ φιλοσοφίαν παρὰ τῶν ἀκριβῶς μετιόντων δημοσιεύεσθαι. Jean Chrysostome, *De sacerdotio*, I, 3, *PG*, t. XLVIII, 623 : τὸν τῶν μοναχῶν μεταδιώκειν βίον καὶ τὴν φιλοσοφίαν τὴν ἀληθῆ. Théodoret de Cyr. *Therap.*, VI, 41, *SC*, t. LVII, p. 269, 24 : Οἱ τῆς ἀρετῆς ἐρῶντες καὶ τὰ κακὰ νομιζόμενα φιλοσοφίας τῆς ἀληθοῦς κατασκευάζουσιν ὕλας. Nil d'Ancyre, *Epist.* LIV *ad Menandrum ascetam*, *PG*, t. LXXIX, 223 C : ...Χριστοῦ, τοῦ παραδείξαντος ἔργῳ καὶ λόγῳ τὴν ἀληθῆ φιλοσοφίαν. *Epist.* III, 122, *ad Euryclem presbyterum*, *PG*, t. LXXIX, 439C : Οὐδὲν οὕτως εὐθυμίαν καὶ εὐφροσύνην ἐμποιεῖν εἴωθεν, ὡς τὰ τῆς ἀληθινῆς φιλοσοφίας δόγματα. *De monastica exercitatione*, 75, *PG*, t. LXXIX, 810B : Ἡ τῆς ἀληθοῦς φιλοσοφίας εἰκὼν τὸ οἰκεῖον ἀπολάμπουσα κάλλος. Aponius, *In Canticum canticorum liber VII*, *Patrologiae Latinae supplementum*, t. I, col. 912 : « Hic quippe in uno crine illos opinor intelligi, qui *uera philosophia* nuditatem Christi secuti in praedicta plebe reperiuntur »; *liber VIII*, p. 944 : « Qui *ueram* perfectamque *philosophiam* Christi inconcusse obtinere noscuntur... Sapientes grauissimi et *uere philosophi* uiri sua moderatione patientiae, uarias Ecclesiae impugnationes supportant »; Prudence de Troyes, *De praedestinatione contra Iohannem Scotum*, *PL*, t. CXV, 1021 : « Igitur per copiosam praefationis tuae disputationem, qua *ueram philosophiam* ueram esse religionem ueraciter astruis, sed inueniendam disciplinarum saecularium eruditione fallaciter affirmas... »; Paschase Radbert, *Vita s. Adalhardi*, 56, *PL*, t. CXX, 1537A : « Nec dubium est eum *uerum philosophum* aut certe sapientem, quantum fas est, posse appellari qui, et quae Dei erant, prudenter per Dei gratiam sectabatur, et quae hominum, non ignauiter procurabat »; Magister A. (anonyme entre 862 et 875), *Epist.*, dans *MGH*, *Epist.*, t. VI, 1, p. 183, 22 : « Cum totus mundus exilio sit *uere philosophantibus...* »; Odon de Cluny, *Epitome Moralium s. Gregorii in Iob*, III, 1, 20, *PL*, t. CXXXIII, 123 : « Beatus itaque Iob, qui *uerae philosophiae* regulam tenuit, contra utraque mira se arte seruabat »; Élie de Cologne, *Epist. ad Iohannem*, éd. H. M. Rochais dans *Mediaeval Studies*, t. XIII, 1951, p. 246, mentionne ceux qui embrassent les Sirènes-courtisanes décrites par Boèce, puis par opposition : « (Christi) semitas... qui sequuntur, *uere philosophantur* »;

qui est plus rare, elle correspond exactement au γνησίως φιλοσοφεῖν de Platon [16], repris par Philon d'Alexandrie [17], puis par divers Néo-platoniciens [18]. Plusieurs Pères grecs : Clément d'Alexandrie, Eusèbe de Césarée, Grégoire de Nazianze [19], l'avaient agréée bien avant Augustin. Celui-ci n'hésite pas à l'introduire dans un *Sermon*, à propos de la divinité [20].

Une autre manière encore de décrire la *uerissima philosophia* consiste, par contraste avec le *uelamen* dont avait parlé Porphyre, c'est-à-dire le brouillard dont notre nature corporelle recouvre l'œil de l'âme [21], à nous la montrer dépouillée de tout voile et toute *nue*

ABBON DE FLEURY, *Vita s. Eadmundi, praef.*, *PL*, t. CXXXIX, 508B : « Quasi ad interiorem animae philosophiam me contuli, dum eius, qui *uere philosophatus* est, in throno regni, uirtutes scribere proposui »; GUILLAUME DE SAINT-ARNOUL, *Epist. VII ad praeceptorem*, éd. Mabillon, *Vetera Analecta*, Paris, 1723, p. 459 : « Ad *uerae philosophiae* sinum gremiumque me contuli. Medetur enim illa animis » (cette dernière phrase est tirée de CICÉRON, *Tusc.* II, 4, 11, éd. Fohlen, p. 83) »; ABÉLARD, *Introd.*, éd. V. Cousin, t. II, Paris, 1869, p. 100 : « ... a doctrinae *uerae philosophiae*, quae Christus est, remotis »; PIERRE LE VÉNÉRABLE, *In epitaphio Petri Abaelardi*, *PL*, t. CLXXXIX, 1023A : « Ad Christi *ueram* transiuit *philosophiam* » (Le manuscrit d'Auxerre porte *Christum* au lieu de *Christi*); *Epist. ad Petrum* I, 9, *PL*, t. CLXXXIX, 78B : « *Veraciter philosophantes*, ad philosophiae debitum finem, beatam aeternitatem scilicet, pertingamus »; BERNARD DE CLAIRVAUX, *In Psalmum 'Qui habitat...'*, VIII, 12, *PL*, t. CLXXXIII, 206D : « Haec *uera philosophia*, hoc consilium Sapientis, ut omni custodia seruetur cor »; PIERRE DE CELLE, *Epist. ad magistrum G.*, II, 160, *PL*, t. CCII, 605A : « Corde bono et optimo tanquam *uerae philosophiae* discipulus respicis ad Austrum »; ANONYME DU BEC, éd. J. LECLERCQ, dans *Studia Anselmiana*, t. XXXI, 1953, p. 159, 53 (à propos de la croix) : « Haec est salubriter *uera* et ueraciter salubris *philosophia* »; ADAM DE PERSEIGNE, *In s. Benedictum*, éd. D. MATHIEU, dans *Collectanea ordinis Cisterciensium reformatorum*, t. IV, 1937, p. 108 : « Quam *uera* haec *philosophia* et quam laudabilis, quae non Platonico more de astris superflue disserit uel rerum naturis ». Sur d'autres exemples de ce thème chez les hagiographes, notamment sur le « cliché » *uerus Christi philosophus*, cf. J. LECLERCQ, *Études sur le vocabulaire monastique du Moyen Age*, dans *Studia Anselmiana*, t. XLVIII, 1961, pp. 43-63. GRÉGOIRE LE GRAND, *Mor.*, II, 29, *PL*, t. LXXV, 569 C : « Job *uerae philosophiae* regulam tenuit ».

16. PLATON, *Resp.*, V, 473*d*, éd. E. Chambry, p. 88 : Ἐὰν μή, ἦν δ'ἐγώ, ἢ οἱ φιλόσοφοι βασιλεύσωσιν ἐν ταῖς πόλεσιν ἢ οἱ βασιλῆς τε νῦν λεγόμενοι καὶ δυνάσται φιλοσοφήσωσι γνησίως τε καὶ ἱκανῶς... *Phédon*, 66*b*, éd. L. Robin, p. 15 : Οὐκοῦν ἀνάγκη, ἔφη, ἐκ πάντων τούτων παρίστασθαι δόξαν τοίανδε τινα τοῖς γνησίως φιλοσόφοις, ὥστε καὶ πρὸς ἀλλήλους τοιαῦτα ἄττα λέγειν, ὅτι « Κινδυνεύει τοι ὥσπερ ἀτραπός τις ἐκφέρειν ἡμᾶς... ».

17. PHILON D'ALEXANDRIE, *De posteritate Caini*, 102, éd. Cohn-Wendland, t. II, p. 22, 10 : Τὴν βασιλικὴν γοῦν ταύτην ὅδον, ἣν ἀληθῆ καὶ γνήσιον ἔφαμεν εἶναι φιλοσοφίαν, ὁ νόμος καλεῖ θεοῦ ῥῆμα καὶ λόγον. *De somn.* I, 232, éd. P. Savinel, Paris, 1962, p. 116 : φιλοσοφίας ἀληθοῦς.

18. PLOTIN, *Enn.*, II, 4, 10, 8, éd. Henry-Schwyzer, p. 192 : Μᾶλλον νόθον ἂν εἴη τὸ φάντασμα αὐτῆς καὶ οὐ γνήσιον, ἐκ θατέρου οὐκ ἀληθοῦς καὶ μετὰ τοῦ ἑτέρου λόγου συγκείμενον. καὶ τάχα εἰς τοῦτο βλέπων ὁ Πλάτων 'νόθῳ λογισμῷ' (*Tim.*, 52*b* 2) εἶπε ληπτὴν εἶναι. SYMMAQUE, *Epist. ad Ausonium*, XXIX, 24, *MGH*, *Auct. ant.*, t. VI, 1, p. 16, 3 : « Nihil moror ceteros uulgus ignobile, qui philosophiam fastu et habitu mentiuntur. Paucos et in his paaecipue Barachum nostra aetas tulit, quorum *germana sapientia* ad uetustatem uergeret. Tunc, inquies, audeas de philosophis iudicare ? Licet alienas spectare uirtutes...» (Suit un mot de recommandation en faveur de ce philosophe); PROCLUS, *In Platonis remp.*, t. I, p. 84, 26 : Ἡ μὲν δι' εἰκόνων μέθοδος τοῖς γνησίως φιλοσοφοῦσιν προσήκει. P. 100, 10 : Ταῦτα γὰρ εἰ καὶ τοῖς γνησίως φιλοσοφοῦσιν κακὰ προσαγορεύειν οὐ θέμις. DAMASCIUS, *Vitae Isidori reliquiae*, éd. C. Zintzen, Hildesheim, 1967, p. 287, 3 : Οὗτοι διέφθειραν τὴν Ἡγίου ζωὴν πρός γε τὸ μὴ γνησίως φιλοσοφεῖν. BOÈCE, *In Porph. comm.*, *pr.* I, 1, *CSEL*, t. XLVIII, p. 5, 1 : « Si eius, cuius opus esse dicitur, *germanus* propriusque liber est, quod γνήσιον interpretari solent ».

19. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Strom.*, II, 20, 124, 3, *GCS*, t. XV, p. 180, 22 (à propos des anciens justes) : Τῷ γοῦν βουληθῆναι γνησίως φιλοσοφεῖν ὅλους αὐτοὺς φέροντες ἀνέθεσαν τῷ θεῷ καὶ « εἰς πίστιν ἐλογίσθησαν » (cf. *Gen.* XV. 6; *Rom.* IV, 3-9); V, 9, 58, 2, *GCS*, t. XV, p. 365, 9 : Οἱ Στωϊκοὶ λέγουσι Ζήνωνι τῷ πρώτῳ γεγράφθαι τινά, ἃ μὴ ῥᾳδίως ἐπιτρέπουσι τοῖς μαθηταῖς ἀναγινώσκειν, μὴ οὐχὶ πεῖραν δεδωκόσι πρότερον, εἰ γνησίως φιλοσοφοῖεν. *Paedog.*, III, 12, 98, 1, *SC*, t. CLVIII, p. 184 (à propos du Christ-Logos) : Σοφία γνήσιος. EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Hist. eccl.*, IV, 8, 3, *GCS*, t. IX, 1, p. 314, 17 : Ἰουστῖνος, γνήσιος τῆς ἀληθοῦς φιλοσοφίας ἐραστής, ἔτι τοῖς παρ' Ἕλλησι ἀσκούμενος ἐνδιέτριβεν λόγοις. VI, 3, 6, dans *SC*, t. XLI, p. 88 (à propos d'Origène) : Τὰ κατὰ πρᾶξιν ἔργα αὐτῷ γνησιωτάτης φιλοσοφίας κατορθώματα εὖ μάλα θαυμαστὰ περιεῖχεν. VI, 3, 13, p. 90 : Τοιαῦτα δὴ φιλοσόφου βίον τοῖς θεωμένοις παρέχων ὑποδείγματα ... αὐτοῖς γνησίως ἐν βάθει ψυχῆς τὴν εἰς τὸν θεῖον λόγον πίστιν δι' αὐτοῦ παραδεχομένοις... (RUFIN, dans *GCS*, t. IX, 2, p. 529, 31, transpose : « ad *ueram* Christi *filosophiam* »); GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *In laudem Athanasii*, 2, *PG*, t. XXXV, 1084 C (à propos de l'union avec Dieu) : ... θεώσεως, ἣν τὸ γνησίως φιλοσοφῆσαι χαρίζεται. *Epist. ad Palladium*, CLXX, 2 (après l'an 383), éd. P. Gallay, Paris, 1967, t. II, p. 60 (à propos du prêtre Sacerdos) : ... ὃν διαφερόντως ἠγαπήσαμέν τε καὶ ἀγαπῶμεν γνησίως φιλοσοφοῦντα καὶ τῷ Θεῷ διὰ τῆς πολιτείας ἑνούμενον.

20. AUGUSTIN, *Sermo*, VII, 7, *PL*, t. XXXVIII, 66 : « Esse *uerum*, esse sincerum, esse *germanum* non habet nisi qui non mutatur » Cf. *Sermo*, CCCLIII, 4, *PL*, t. XXXIX, 1562 : « *Veri et germani* estote Christiani »; VINCENT DE LÉRINS, *Commonit.*, 20, *PL*, t. L, 665 : « Ille est *uerus et germanus* catholicus, qui ueritatem, qui Ecclesiam, qui Christi corpus diligit »; 23, *PL*, t. L, 668 : « Iniquum ualde et incongruum est, ut nos eorum posteri pro *germana ueritate* frumenti subditiitum zizaniae legamus errorem ».

21. Ci-dessus, n. 2 : « *uelamine*, quod nexus naturae *caligantis* obducit ». Sur *caligo*, cf. le dossier que j'ai

dans sa beauté, comme dit avec audace l'Augustin des *Soliloques* [22]. Platon avait mentionné seulement l'âme *dénudée du corps* par la mort [23]. Mais Philon opposait déjà la vérité *nue* à tout ce qui est douteux ou ambigu [24]. Comme lui, plusieurs auteurs grecs chrétiens n'hésitent pas à parler de la vérité *nue*, souvent dans un contexte platonisant : Origène [25], Méthode d'Olympe [26], Eusèbe de Césarée [27], Eunome [28], Basile [29]. Dans le monde latin, Lactance avait aussi parlé de la vérité *nue* [30]. Ambroise, dans un contexte nettement néo-platonisant, avait mentionné la vérité *nue*, que le Sage désire lui être découverte sans voile [31]. Sans tenir compte du fait qu'il s'était exprimé de façon analogue dans les *Soliloques* [32], Augustin devenu évêque reprochera à un auteur arien de prétendre faire voir la vérité toute nue, alors que la Trinité est ineffable, comme l'attestent à la fois saint Paul — selon lequel nous ne voyons ici-bas qu'en image et en énigme — et Platon, qui déclare la divinité non moins difficile à exprimer qu'à concevoir [33]. Plus tard, Claudianus Mamertus, à son tour, après

assemblé dans mon article : *Le personnage de Philosophie dans la littérature latine*, dans *Journal des Savants*, 1970, n. 142-143.

22. AUGUSTIN, *Solil.*, I, 13, 22, *PL*, t. XXXII, 881 : « Nunc illud quaerimus, qualis sis amator sapientiae, quam castissimo conspectu atque amplexu, nullo interposito *uelamento* quasi *nudam* uidere ac tenere desideras, qualem se illa non sinit, nisi paucissimis et electissimis amatoribus suis... Sapientiae *se* tibi castissima *pulchritudo*, nisi solam arseris, *demonstrabit*?... Tales quaerit illa, cuius uere casta est et sine ulla contaminatione coniunctio»; I, 14, 25, *PL*, t. XXXII, 882 : « Nouit autem illa *Pulchritudo* quando *se ostendat* ». Le *se ostendat* nous avertit qu'Augustin exprime en termes relatifs au Beau plotinien ces versets du livre de la *Sagesse*, VI, 12-13, qu'il cite en 387, dans son *De moribus Ecclesiae catholicae* I, 17, 32 *PL*, t. XXXII, 1324, sous la forme : « Sapientia facile uidetur ab iis qui diligunt illam, et inuenitur ab iis qui quaerunt illam. Praeoccupat qui se concupiscunt ut illis *se ostendat* ». Ni O. DU ROY, *Intelligence de la foi...*, Paris, 1966, p. 169, n. 3, ni A. M. LA BONNARDIÈRE, *Biblia Augustiniana. Le Livre de la Sagesse*, Paris, 1970, p. 279, n'ont découvert cette référence. De plus, la phrase d'Augustin : « (Videri) se illa non sinit, nisi... amatoribus suis » platonise le verset : « Facile uidetur ab iis qui diligunt illam ».

23. PLATON, *Cratyle*, 403*b*, éd. L. Méridier, p. 80 : "Ότι τε γάρ, ἐπειδὰν ἅπαξ τις ἡμῶν ἀποθάνῃ, ἀεὶ ἐκεῖ ἐστιν, φοβοῦνται, καὶ ψυχὴ γυμνὴ τοῦ σώματος παρ'ἐκεῖνον ἀπέρχεται, καὶ τοῦτο περιφόβηνται. *Gorgias*, 523*e*, éd. A. Croiset, p. 219 : "Επειτα γυμνοὺς κριτέον ἁπάντων τούτων· τεθνεῶτας γὰρ δεῖ κρίνεσθαι.

24. PHILON, *De specialibus legibus*, I, 63, éd. Cohn-Wendland, t. V, p. 16, 6 : 'Αξιοῖ γὰρ τὸν ἐγγραφόμενον τῇ κατὰ τοὺς νόμους πολιτείᾳ, 'τέλειον' εἶναι, μὴ ἐν οἷς οἱ πολλοὶ πεπαιδοτρίβηνται, μαντείαις καὶ κληδόσι καὶ πιθαναῖς εἰκασίαις, ἀλλ' ἐν τοῖς πρὸς θεὸν οὐδὲν ἔχουσι ἐπαμφοτερίζον ἢ ἀμφίβολον ἀλλ' ἀνενδοίαστον καὶ γυμνὴν ἀλήθειαν.

25. ORIGÈNE, *In Iohannem*, I, 8, *GCS*, t. X, p. 13, 18 : Εἰς τὰ βάθη τοῦ εὐαγγελικοῦ νοῦ φθάσαι καὶ ἐρευνῆσαι τὴν ἐν αὐτῷ γυμνὴν τύπων ἀλήθειαν.

26. MÉTHODE D'OLYMPE, *Conv.*, IX, 238, éd. Musurillo, dans *SC*, t. XCV, p. 266 : χρὴ νοεῖν τὴν ἀλήθειαν γυμνήν.

27. EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Praep. euang.*, VII, 8, 39, *GCS*, t. XLIII, 1, p. 377, 20 : Οὐχ οἵοις τε γοῦν οὖσι δι' ἀβελτερίαν τρόπου τὴν πάτριον ζηλοῦν ἀρετήν, οἷα δὴ τὰς ψυχὰς ἐμπαθέσι καὶ νενοσηλευμένοις τὴν κατάλληλον παρεδίδου πολιτείαν, τὰ μὲν προφανῶς ἐκ τοῦ προδήλου διαταττόμενος, τὰ δὲ δι' ὑπονοιῶν αἰνιττόμενος σύμβολά τε καὶ σκίας, ἀλλ'οὐ γυμνὴν ἀλήθειαν φυλάττειν αὐτοῖς καὶ περιέπειν ὑποθέμενος.

28. EUNOME, *Apol.*, *PG*, t. XXX, 840A : Παντὸς ἐπικαλύμματος γυμνὴν ἐκτιθέμεθα τὴν ἀλήθειαν.

29. BASILE DE CÉSARÉE, *Hom.* XXIII, 3, *PG*, t. XXXI, 593A (sur le martyr Mamas) : Μὴ τοὺς ἔξωθεν μυθοποιοὺς μιμώμεθα, μὴ περιστέλλωμεν τὴν ἀλήθειαν εὐπρεπείᾳ ῥημάτων. Γυμνὴ ἡ ἀλήθεια, ἀσυνηγόρητος, αὐτὴ ἑαυτὴν δεικνῦσα.

30. LACTANCE, *Inst.*, III, 1, 3, *CSEL*, t. XIX, p. 177, 18 : « Deus hanc rei uoluit esse naturam, ut simplex et *nuda ueritas* esset luculentior ».

31. AMBROISE, *De bono mortis*, III, 10, *CSEL*, t. XXXII, 1, p. 711, 8 : « Sapiens enim, cum illud diuinum requirit, absoluit animam suam corpore et eius ablegat contubernium, cum illam *ueri* tractat scientiam, quam uelut *nudam* sibi et apertam desiderat *demonstrari*, et ideo retibus quibusdam et nebulis huius corporis se quaerit exuere; neque enim manibus istis aut oculis atque auribus conprehendere supernam illam possumus ueritatem, quoniam quae uidentur temporalia sunt, quae autem non uidentur aeterna ». P. HADOT, *Platon et Plotin dans trois sermons de s. Ambroise*, dans *Revue des études latines*, t. XXXIV, 1956, p. 211, n. 1, suppose avec apparence de raison que ce *nudam* correspond au εἰλικρινές de PLATON, *Phédon*, 66*a*; encore faut-il ajouter que le terme reparaît dans le traité *Sur le Beau* de PLOTIN, *Enn.*, I, 6, 5, 50 et I, 6, 7, 9. Le ἔδειξε, qui se lit en I, 6, 9, 10, annonce le *demonstrari* d'Ambroise, qui reparaît chez AUGUSTIN, *Contra Acad.*, I, 1, 1, p. 3, 21 : « Quam sententiam uberrimarum doctrinarum oraculis editam remotamque longissime ab intellectu profanorum *se demonstraturam* ueris amatoribus suis, ad quam te inuito Philosophia pollicetur »; I, 1, 3, p. 5, 22 : « Ipsa uerissimum et secretissimum Deum perspicue *se demonstraturam* promittit et iam iamque per lucidas nubes ostentare dignatur »; *Solil.*, I, 6, 12, *PL*, t. XXXII, 875 : « Promittit enim ratio, quae tecum loquitur, ita *se demonstraturam* Deum tuae menti, ut oculis sol demonstratur ». Dans le texte de Basile, cité ci-dessus, n. 29, la vérité nue se montre elle-même.

32. Texte cité ci-dessus, n. 22.

33. AUGUSTIN, *Epist. ad Elpidium*, CCXLII, 5, *CSEL*, t. LVII, p. 567, 3 (de date peu sûre) : « Nam libellus, quem dignatus es mittere, si mihi sit otium facultasque tribuatur ad singula respondere, arbitror te cogniturum tanto minus quemque uestiri lumine ueritatis, quanto magis sibi uidetur *nudam* depromere *ueritatem*. Quis enim ferat, ut alia omittam et hoc solum interim commemorem, quod maxime ingemui, cum Apostolus dicat : 'Videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem' (*I Cor.*, XIII, 12), istos iam dicere omni integumento retecto *nudam* se depromere *ueritatem*? Qui si diceret : '*Nudam* uidemus *ueritatem*', nihil esse

avoir cité longuement et textuellement la page 66 du *Phédon* touchant les obstacles que le corps oppose à la connaissance du vrai, conclura en parlant de la vérité *nue* [34].

Trente ans après avoir admis, dans son *Contra Academicos*, la *uerissima philosophia* chère à Porphyre [35], Augustin revient longuement sur ce passage du *De regressu* au livre X de sa *Cité de Dieu* [36]. Il répète même l'expression quatre fois [37]. Mais c'est maintenant pour en tirer une apologétique chrétienne. Lorsque Porphyre, dit-il, déclare n'avoir pu, même au moyen de la philosophie la plus vraie à ses yeux, découvrir la voie universelle de salut, il reconnaît implicitement que cette voie existe, mais que le néo-platonisme n'inclut pas la vérité totale et ne suffit pas à sauver tous les peuples. Vivant en temps de persécution antichrétienne, il a cru le christianisme périssable et près de sa perte. Il s'est imaginé que parvenir à Dieu n'était concédé qu'à un petit nombre et par la force de l'intellect [38]. En réalité, le christianisme seul est la voie universelle accordée par la providence divine au genre humain [39].

caecius ista arrogantia uisionis; non autem dixit : 'Videmus', sed : 'Depromimus', ut non solum iam ueritas inuentioni mentis patere, sed etiam potestati linguae subiacere uideatur. Multa autem sunt, quae de Trinitatis ineffabilitate dicantur ». La phrase : « non solum iam ueritas *inuentioni* mentis patere, sed etiam *potestati linguae* subiacere uideatur » évoque le fameux aphorisme de Platon, *Tim.*, 28*c*, éd. A. Rivaud, p. 141 : Τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς εὑρεῖν ἔργον καὶ εὑρόντα εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν, dont Marius Victorinus, *Ad Candidum Arrianum*, 1, éd. Henry-Hadot, dans *SC*, t. LXVIII, p. 130, 8, avait fait déjà un usage antiarien : « Ineffabiles res et inuestigabilia (cf. *Rom.*, XI, 35) mysteria Dei uoluntatum aut operationum quasi quaedam mentis elatio animae nostrae uult quidem uidere et etiam nunc in tali sita corpore difficile intelligere solum, edicere autem impossibile ». Sur l'histoire de cette pensée, cf. A. J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, t. IV, *Le Dieu inconnu et la gnose*, Paris, 1954, pp. 92-140 et E. des Places, *Le renouveau platonicien du XI*ᵉ *siècle : Michel Psellus et les 'oracles chaldaïques'* dans *CRAI*, 1966, pp. 321-324.

34. Claudianus Mamertus, *De statu animae*, II, 7, *CSEL*, t. XI, p. 127, 15 : « Ipsa per se nimirum *ueritas* claret nec ornamento aut adiumento extrinsecus indiget, quae et pulchrior et fortior *nuda* est ».

35. Texte cité ci-dessus, n. 8.

36. Écrit en 416/417, tandis que le *Contra Academicos* date de l'an 386.

37. Augustin, *Civ. Dei*, X, 32, 5, *CC*, t. XLVII, p. 309 : « Cum autem dicit Porphyrius in primo iuxta finem 'De regressu animae' libro 'nondum receptum in unam quandam sectam, quod uniuersalem contineat uiam animae liberandae, uel a *philosophia uerissima* aliqua uel ab Indorum moribus ac disciplina aut inductione Chaldaeorum aut alia qualibet uia, nondumque in suam notitiam eanden uiam historiali cognitione perlatam, procul dubio confitetur esse aliquam, sed nondum in suam uenisse notitiam. Ita ei non sufficiebat quidquid de anima liberanda studiosissime didicerat sibique uel potius aliis nosse ac tenere uidebatur. Sentiebat enim adhuc sibi deesse aliquam praestantissimam auctoritatem, quam de re tanta sequi oporteret. Cum autem dicit 'uel a *philosophia uerissima* aliqua nondum in suam notitiam peruenisse sectam, quae uniuersalem contineat uiam animae liberandae', satis, quantum arbitror, ostendit uel eam *philosophiam*, in qua ipse philosophatus est, non esse *uerissimam* uel ea non contineri talem uiam. Et quo modo iam potest esse *uerissima*, qua non continetur haec uia ?... Quam uult ergo intellegi 'animae liberandae uniuersalem uiam nondum receptam uel ex aliqua *uerissima philosophia*' uel ex earum gentium doctrinis quae magnae uelut in diuinis rebus habebantur, quia plus apud eas curiositas ualuit... ? ...Haec est igitur animae liberandae universalis uia, id est uniuersis gentibus diuina miseratione *concessa...* » Le mot *concessa* relie ce texte au texte ci-après.

38. Porphyre, *De regressu animae*, éd. J. Bidez, p. 37 *, 11 (*ap.* Augustin, *Civ. Dei*, X, 29, 11, *CC*, t. XLVII, p. 304, qui le combat) : « *Confiteris* tamen *gratiam*, quando quidem ad Deum per uirtutem intellegentiae peruenire *paucis* dicis esse *concessum*. Non enim dicis : '*Paucis* placuit', uel '*Pauci* uoluerunt'. Sed cum dicis 'esse *concessum*', procul dubio Dei gratiam, non hominis sufficientiam confiteris. Uteris etiam hoc uerbo apertius, ubi Platonis sententiam sequens (cf. *Phaed.* 66) nec ipse dubitas in hac uita hominem nullo modo ad perfectionem sapientiae peruenire, secundum intellectum tamen uiuentibus omne quod deest prouidentia Dei et gratia post hanc uitam posse compleri »; cf. *Civ. Dei*, XXII, 22, 121, *CC*, t. XLVIII, p. 845, à propos des maux de la vie : « Ad quam rem etiam *philosophiam* prodesse dicunt docti huius saeculi, quam dii *paucis*, ait Tullius, *ueram* dederunt; nec hominibus, inquit, ab his aut datum est donum maius aut potuit ullum dari (cf. *Tim.* 47*b*). Vsque adeo et ipsi, *contra quos agimus*, quoquo modo compulsi sunt in habenda non quacumque, sed *uera philosophia* diuinam *gratiam confiteri*. Porro si '*paucis*' diuinitus datum est *uerae philosophiae* contra miserias huius uitae unicum auxilium, satis et hinc apparet humanum genus ad luendas miseriarum poenas esse damnatum. Sicut autem hoc, ut fatentur, nullum diuinum maius est donum, sic a nullo deo dari credendum est, nisi ab illo, quo et ipsi qui multos deos colunt nullum dicunt esse maiorem ». On notera que le second passage, relatif à Cicéron, utilise le *Timée* 47*b* que Cicéron, *Tim.*, XIV, 52, éd. Müller, p. 230, 1, avait traduit : « Philosophiam adepti sumus, quo bono nullum optabilius, nullum praestantius neque datum est mortalium generi deorum *concessu* atque munere neque dabitur ». Augustin combat Cicéron comme Porphyre, au sujet de la *uera philosophia*, en faisant valoir leur aveu selon lequel elle est un don « *paucis concessum* ». Cf. Macrobe, *In somm. Scip.*, I, 13, 16, p. 54, 16 : « In arcanis 'De animae reditu' disputationibus fertur... utendum *concessis* uitae spatiis ut sit perfectae purgationis maior facultas ».

39. Cf. aussi Augustin, *Contra Iulianum*, IV, 14, 72, *PL*, t. XLIV, 774 : « Non sit honestior philosophia gentium

Comme on voit, l'expression « la philosophie la plus vraie » ressortit à la problématique porphyrienne des diverses voies d'accès à une réalité cachée : la divinité, et désigne la « voie intellectuelle » des Néo-platoniciens. Le jeune Augustin agrée cette problématique, en même temps que d'autres expressions connexes : la « philosophie authentique » et la « Vérité nue », que le Sage recherche avec amour et voit parfois apparaître. Mais, par la suite, Augustin évêque repousse cette problématique. S'il mentionne quatre fois de suite, dans sa *Cité de Dieu*, la « uerissima philosophia », c'est uniquement à titre apologétique : Porphyre aurait avoué comme malgré lui, dans ce passage, que la « voie intellectuelle » n'est pas la « voie universelle » puisqu'elle est réservée au petit nombre, mais que cette « voie universelle » existe. Aux yeux d'Augustin, seul le christianisme, en tant que s'adressant à tous, est cette « voie universelle » en même temps que « uerissima philosophia [40] ».

Paris. Collège de France

quam nostra christiana, quae una est *uera philosophia*, quandoquidem studium uel amor sapientiae significatur hoc nomine ».

40. « Verissima philosophia » est peut-être la traduction (par Marius Victorinus ?) de γνησιωτάτη φιλοσοφία chez Porphyre; car Eusèbe de Césarée (ci-dessus, n. 19) emploie cette locution, comme par riposte à Porphyre, en l'appliquant à Origène. Je n'ai rencontré, au contraire, aucun exemple d'ἀληθεστάτη φιλοσοφία. Toutefois l'on remarquera que la phrase du *Phédon*, 66ᵉ, éd. L. Robin, p. 14 : Ἆρα διὰ τοῦ σώματος αὐτῶν τὸ ἀληθέστατον θεωρεῖται, ἢ ὧδε ἔχει, précède de quelques lignes seulement le εἰλικρινές relatif à la vérité nue (cf. ci-dessus, n. 31). De toute façon, la *uerissima philosophia* est, aux yeux de Porphyre, la métaphysique et l'ascétique platoniciennes.

JOHANNES IRMSCHER

JOHANN JOACHIM WINCKELMANN UND DIE KIRCHENVÄTER

Johann Joachim Winckelmann (1717-1768), Repräsentant der Aufklärung und Wegbereiter der Klassik [1], gehörte einer Epoche zu, in welcher die namentlich durch die Mauriner heraufgeführte Blütezeit der Patristik [2], in Ausläufern noch nachwirkend, allmählich zu Ende ging, während gleichzeitig die einer sich verändernden Gesellschaft dienenden neuen geistigen Bewegungen, gestützt auf das klassische Altertum und die moderne Naturwissenschaft, der Überlieferung der Kirche und ihrer Antike den Kampf ansagten [3] oder ihr doch zumindest mit Distanz gegenüberstanden. Die Frage nach dem Verhältnis einer so ungewöhnlich vielschichtigen, ihrer Zeit voll sich öffnenden Persönlichkeit [4] zu jenen Schriftstellern des kirchlichen Altertums, denen Doctrina orthodoxa, Sanctitas vitae und Approbatio ecclesiae eine fortdauernde Autorität sichern sollten [5], ist darum für das Verständnis der Epoche nicht ohne Interesse; aber sie gewinnt darüber hinaus spezifische Bedeutung für die Biographie Winckelmanns, hat doch dessen Herausgeber Friedrich Just Riedel [6] allen Ernstes die Auffassung vertreten, daß Winckelmanns Übertritt zur katholischen Kirche durch sein Studium der Kirchenväter bewirkt sein könnte [7].

Winckelmann hat 1738 bis 1740 in Halle ohne sonderliche innere Anteilnahme [8] Theologie studiert [9] und dabei vor allem der Beschäftigung mit den Sprachen der Bibel und dem orientalischen Altertum sowie der Kirchen- und Ketzerhistorie Aufmerksamkeit zugewandt [10], Disziplinen, die in Halle durch Christian Benedikt Michaelis [11] (1680-1764) und den von Voltaire gepriesenen Siegmund Jakob Baumgarten [12] (1706-1757) leidlich vertreten waren. Inwieweit er, der unregelmäßige Vorlesungsbesucher, bei seiner Lektüre der „alten Griechen", für die ihm die Bibliothek der Universität sowie die noch bedeu-

1. Die Einschätzungen begründet JOHANNES IRMSCHER, Revue des études sud-est européennes 9, 1971, 433.
2. Dazu G. KRÜGER in : *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 3. Aufl. von Albert Hauck, 15, Leipzig, 1904, 3 ff.
3. TROELTSCH in : *Realencyklopädie* a.a.O. 2, 1897, 225.
4. Vgl. dazu die Einleitung von CARL JUSTI, *Winckelmann und seine Zeitgenossen*, 1, 2. Aufl., Leipzig, 1898, 1 ff.
5. BERTHOLD ALTANER, *Patrologia*, 3. italienische Auflage von A. Ferrua, Turin, 1944, 3.
6. Kritisch zu dessen Tätigkeit JOSEPH EISELEIN *in :* JOHANN WINCKELMANN, Sämtliche Werke, 1, Donaueschingen, 1825, CLXXIII.
7. JOHANN WINKELMANN, *Geschichte der Kunst des Alterthums*, 1, Wien, 1776, XLIX (Riedel als Autor der Vorrede nennt HANS RUPPERT, *Winckelmann-Bibliographie*, Berlin, 1968, 26). Die gleiche Behauptung findet sich übrigens schon 1768 (JOHANN JOACHIM WINCKELMANN, Briefe, hrsg. von Walther Rehm, 4, Berlin, 1957, 287 f.) bei dem Professor an der päpstlichen Universität Giovanni Cristoforo Armaduzzo (WINCKELMANN, Briefe a.a.O. 3, 1956, 515).
8. Wie sein theologisches Zeugnis vom 22. Februar 1740 (bei JUSTI a.a.O. 428) beweist.
9. ARTHUR SCHULZ, *Winckelmann und seine Welt*, Berlin, 1962, 15.
10. JUSTI a.a.O. 54.
11. R. KITTEL in : *Realencyklopädie* a.a.O. 13, 1903, 53 f.
12. HERZOG und BOSSE in : *Realencyklopädie* a.a.O. 2, 1897, 464 ff.

tendere Büchersammlung des von dem Pietisten August Hermann Francke gegründeten Waisenhauses die Grundlagen boten [13], auch die Kirchenväter berücksichtigte, entzieht sich unserer Kenntnis. Ganz gewiß ist dagegen, daß die beachtliche Bibliothek des Grafen Heinrich von Bünau in Nöthnitz bei Dresden, an der Winckelmann sechs Jahre als Bibliothekar tätig war [14] und deren Katalogisierung er unterstützte, ihm einschlägige Werke zu Gesicht kommen ließ [15], führte er doch später Klage darüber, daß er seine Tage in Sachsen über den Leben der Heiligen verloren habe [16]. Aber auch die freilich vergebliche Aufforderung der Dresdner Jesuiten, Winckelmann möge sich um die katholische Kirche durch Bestätigung ihrer Lehren aus den alten Kirchenvätern verdient machen [17], deutet auf solche Studien.

Im übrigen darf nicht übersehen werden, daß Winckelmann, wiewohl er zum schlechthinnigen Archegeten der Archäologie und Kunstgeschichtsschreibung geworden, seinen Ausgang von der Philologie her nahm — in den Schriftstellern war dem Seehausener Konrektor die Antike begegnet [18], lange bevor er in Dresden Zugang zu den Denkmälern der Kunst fand, — und er diesen seinen philologischen Ursprung niemals verleugnete [19]. Es war daher nur folgerichtig, daß er, 1755 nach Rom übergesiedelt, die dortigen Bibliotheken durchmusterte und sich Übersichten über die ihn interessierenden Bestände anlegte [20]; diese Aufzeichnungen sind erhalten geblieben und bilden Band 73 des Fonds Allemand der Pariser Nationalbibliothek [21]. In der Büchersammlung des heiligen Philipp Neri († 1595), des Begründers der Oratorianer [22], die heute einen Bestandteil der Biblioteca Vallicelliana ausmacht [23], hielt er die nachstehenden patristischen Texte (in der Reihenfolge seiner Niederschrift) fest: 1) Johannes Chrysostomos, Homiliae ad populum Antiochenum [24]; 2) Dionysius Exiguus, Codex canonum [25]; 3) Augustinus, Tractatus in Johannis Evangelium [26]. Aus der Sammlung des Collegium Romanum der Jesuiten [27] beschrieb er folgende Titel: 1) Johannes Chrysostomos, Commentaria in Acta apostolorum [28]; 2) derselbe, Commentaria in Matthaeum [29]; 3) Gregorios von Nazianzos, Orationes [30]. Aber auch seine Notae librorum rariorum, die sich in den Aufzeichnungen anschließen, kennen Väterschriften, nämlich 1) nach Fabricius' „Bibliotheca Graeca" [31] die Ausgabe der Euseb-Chronik des Arnoldus Pontacus [32], Bordeaux 1604, und 2) nach der gleichen Quelle [33] Eusebs „Demonstratio evangelica", die Probleme ihrer Überlieferung erörternd [34].

13. Justi a.a.O. 46 f.
14. Schulz a.a.O. 29.
15. Ioh. Michael Franckius, *Catalogus Bibliothecae Bunavianae*, III 1, Leipzig, 1755, verzeichnet S. 44 bis S. 230 die in Bünaus Bestitz befindlichen Kirchenväterausgaben; es fehlt kein wichtiger Autor darunter. Winckelmann selber berichtet unterm 13. Januar 1750 über den Erwerb der Assemannischen Ephräm-Ausgabe (Winckelmann, Briefe a.a.O. 1, 1952, 95).
16. Justi a.a.O. 190.
17. Oeser bei Winckelmann, *Briefe* a.a.O. 4, 209 f.
18. Dazu Justi a.a.O. 139 ff.
19. Irmscher a.a.O. 437.
20. André Tibal, *Inventaire des manuscrits de Winckelmann déposés à la Bibliothèque Nationale*, Paris, 1911, 146.
21. Tibal a.a.O. 8 und 146. Die Aufzeichnungen wurden mir in Photokopie zugänglich, welche die Winckelmann-Sammlung der Stadt Stendal besitzt; sie stellte mir Herr Dipl.-Phil. Max Kunze, der Leiter des Stendaler Winckelmann-Memorial-Museums, freundlicherweise zur Verfügung.
22. Reuchlin und Zöckler in: *Realencyklopädie* a.a.O. 13, 1903, 712 ff.
23. Breitenbach bei Karl Löffler und Joachim Kirchner, *Lexikon des gesamten Buchwesens*, 3, Leipzig, 1937, 142.
24. Ms. Paris 73, p. 1; Otto Stählin bei Wilhelm von Christ, *Geschichte der griechischen Litteratur*, II 2, 5. Aufl. von Wilhelm Schmid, München, 1913, 1220 f.
25. Ms. Paris 73, p. 13; Gustav Krüger bei Martin Schanz, *Geschichte der römischen Litteratur*, IV 2, München, 1920, 590 f.
26. Ms. Paris 73, p. 13; Krüger a.a.O. 453.
27. Mejer und Friedberg in: *Realencyklopädie* a.a.O. 4, 1898, 228.
28. Ms. Paris 73, p. 20; Stählin a.a.O. 1221.
29. Ms. Paris 73, p. 20; Stählin a.a.O. 1220.
30. Ms. Paris 73, p. 20 (mit Hinweis Winckelmanns auf eine schismatische Interpolation des Codex); Stählin a.a.O. 1282 f.
31. Winckelmann benutzte die erste Aufl.; ich zitiere nach: Ioannes Albertus Fabricius, *Bibliotheca Graeca*, Ed. nova cur. Gottlieb Christophoro Harles, 7, Hamburg, 1801, 339 f.
32. Bei Winckelmann, Ms. Paris 73, p. 29 unrichtig: Pontanus.
33. Fabricius a.a.O. 314.
34. Ms. Paris 73, p. 29.

Derartige Aufzeichnungen lassen auf editorische Absichten schließen, und in der Tat finden sich diesbezügliche Andeutungen in einem Brief vom 2. Juni 1756, den Winckelmann an einen seiner Dresdner Gönner, den kurfürstlichen Leibarzt Giovanni Lodovico Bianconi [35] (1717-1791), richtete. Er suche nach Inedita, bemerkt der Absender, da er es nicht liebe, auf ausgetretenen Pfaden zu wandeln. Eine lohnende Aufgabe seien beispielsweise "les derniers livres ἀποδείξεων d'Eusèbe" [36]. Aber wegen der Intransigenz des Präfekten der Vaticana, des Maroniten [37] Giuseppe Simone Assemanni [38] (1687-1768), würden diese und andere Manuskripte wohl auf ewig vergraben bleiben [39].

Voran kam dagegen, von Winckelmann aufmerksam verfolgt, ein anderes Editionsvorhaben: ich meine die Ausgabe von Chrysostomos' „De sacerdotio" (Περὶ ἱερωσύνης) [40] durch den Prälaten Michelangelo Giacomelli [41] (1695-1774). Gegen Ausgang des Jahres 1756 war Winckelmann mit diesem außergewöhnlichen Manne bekannt geworden, dessen Gelehrsamkeit Mathematik und Physik einbegriff und dessen Weltoffenheit geistliches Amt, hellenische Denkart und heiteren Lebensgenuß zu verbinden wußte. Giacomelli unterbreitete dem neugewonnenen Freunde den Vorschlag, gemeinsam unerschlossene Reden des Libanios aus Manuskripten der Vaticana und der Barberiniana [42] herauszugeben [43], dieweil er allein jenen Chrysostomos-Dialog [44] zur Edition vorbereitete, was er nach seinen vorangegangenen philologischen Betätigungen auf heidnisch-klassischem Felde als „Amende honorable" [45] ansah; bereits im folgenden Jahre lag das Opus vor, „den griechischen Text mit einer italienischen Übersetzung und mit kritischen Noten" [46] enthaltend [47].

Die geplante Libanios-Ausgabe ist nicht zustande gekommen, wiewohl das Projekt auch in späterer Korrespondenz noch auftauchte [48]; aber auch die Patres ecclesiastici haben durch Winckelmann keine philologische Förderung erfahren, obgleich er dahingehende Absichten nicht aus dem Auge verlor.

Wichtig ist in diesem Zusammenhang ein Brief an Bianconi vom 16. November 1758 [49]. Winckelmann reflektiert darin über die Chancen einer Reise nach Griechenland gemeinsam mit Bianconi [50] und die dabei zu erwartende wissenschaftliche Ausbeute. Daß man dort Handschriften finden werde, die den Aufwand des Druckes lohnten, hat er keine Hoffnung; die in England und Holland entwickelte kritische Philologie, die sich nicht mehr mit einzelnen, zufällig zugänglichen Manuskripten begnügen wollte, war ihm, wie man bemerkt, allenfalls aus zweiter Hand bekannt geworden und hatte jedenfalls sein wissenschaftliches Denken und seine wissenschaftliche Methode noch nicht beeinflußt [51]. So kann er im gleichen Briefe behaupten: „De' SS. PP. siamo provisti" („mit den Kirchenvätern sind wir versorgt"), um fortzufahren: „E quelli gran uomini i due Gregori, S. Basilio etc. chi li leggi?" („und wer liest schon jene großen Männer?"). Die achtbändige Chrysostomos-Ausgabe „di Savilio" könne man jetzt bei dem Londoner Buchhändler Osborn „ad onta

35. Schulz a.a.O. 49 f.
36. Winckelmann, *Briefe* a.a.O. 1, 229.
37. Dazu Rehm in seiner Ausgabe: Winckelmann, Briefe a.a.O. 2, 1954, 533.
38. Rehm in seiner Ausgabe a.a.O. 1, 545 f.
39. Vgl. auch Winckelmanns Brief an Christian Gottlieb Heyne (Schulz a.a.O. 38 ff.) vom 16. Februar 1766 (*Briefe* a.a.O. 3, 1956, 161 ff. mit den Annotationen Rehms S. 490 f.).
40. Stählin a.a.O. 1223.
41. Justi a.a.O. 2, 2. Aufl. 1898, 84 ff.
42. Breitenbach a.a.O. 140.
43. Winckelmann, *Briefe* a.a.O. 1, 263.
44. Nur gestreift bei Manfred Hoffmann, *Der Dialog bei den christlichen Schriftstellern der ersten vier Jahrhunderte*, Berlin, 1966, 7 und 163.
45. Justi a.a.O. 2, 86.
46. Formulierung Winckelmann, *Briefe* a.a.O. 2, 1954, 326.
47. Giov. Chrisostomo, *Del Sacerdozio libri VI, volgarizzati e con annotazioni illustrati*, Rom 1757 (zitiert nach Rehm: Winckelmann, *Briefe* a.a.O. 1, 565).
48. Rehm a.a.O. 2, 502.
49. Winckelmann, Briefe a.a.O. 1, 436 f.
50. Vgl. auch das Schreiben Bianconis vom 23. Oktober 1758 bei Winckelmann, *Briefe* a.a.O. 4, 74 f.
51. Justi a.a.O. 1, 134 f.

del nostro secolo" („zur Schmach unseres Jahrhunderts„) für 7 Scudi erwerben [52]! Gemeint ist die auf umfangreicher handschriftlicher Grundlage mit sicherem kritischem Blick gestaltete Ausgabe [53], die Sir Henry Savile (1549-1622), Günstling der Königin Elisabeth und Rektor in Eton [54], 1612 an seinem Wirkungsort erscheinen ließ.

Doch Winckelmann führt seine Überlegungen weiter. Man werde in Griechenland sehr viel wichtigere Dinge finden können als Fetzen von Liturgien (stracci di Liturgie), sofern man einem Priester aus Chios und jetzigem Scrittore an der Vaticana Glauben schenken dürfe, welcher erzählt habe, daß in seiner Kindheit er und andere Knaben den offenbar zahlreichen antiken Statuen „aus Spaß" (per divertimento) die Nasen abgeschlagen hätten. „Ma la Fandonia è troppo grosso, e l'uomo è tondo e bugiardo sfacciato come i Greci moderni, razza amfibia" [55]. Jener Chiote, Raffaele Vernazza mit Namen, stand von 1758 bis zu seinem Tode im Jahre 1780 im obenerwähnten Amt [56]. Winckelmann rechnete ihn unter seine guten Bekannten und schrieb ihm scharfes Auge und Redlichkeit zu, während er seine philologischen und literarhistorischen Kenntnisse nicht zu hoch veranschlagte: „Wenn die Jugend dort" (d. h. auf Chios) „den Chrysostomus verstehet, glaubet man, alles getan zu haben", schrieb er am 9. Dezember 1767 an Heyne [57] in Göttingen.

Verwunderung über mangelnde Griechisch-Kenntnisse bei solchen, die sie von ihrer Stellung her hätten besitzen müssen, äußerte Winckelmann ja auch bei anderen Gelegenheiten. So berichtete der in Florenz lebende deutsche Priester Christoph Joseph Hagemann [58] (1735-1804) 1772 über eine zurückliegende Begegnung mit Winckelmann [59]. Dabei habe sich der große Landsmann über die „Unwissenheit" des durch seinen Katalog der Laurentiana [60] wohlbekannten Bibliothekars Angelo Maria Bandini [61] (1726-1803) mokiert und sein eigenes Sprachverständnis bei der Überprüfung von Übersetzungen bewiesen, welche Hagemann ihm vorlegte. Beide Texte gehörten der Patristik zu; im Druck erschien — übrigens dank Bandini — Chrysostomos De poenitentia Ninivitarum [62], während die Übertragung der Epistel des Gregor von Nyssa [63] (oder des Basileios? [64]) De sancta trinitate offenbar unpubliziert blieb.

Das Vorgetragene macht deutlich, daß der Philolog Winckelmann in sein Studium der antiken Literatur die Kirchenväter einzubeziehen wußte. Sie vermochten ihm daher bei seinen kunsthistorischen Forschungen als Träger von Quellen und Belegen gute Dienste zu leisten. So finden wir Arnobius [65], Augustinus [66], Clemens Alexandrinus [67], Eusebios [68], Gregorios Thaumaturgos [69], die großen Kappadozier [70], Kyrill von Jerusalem [71], Origenes [72],

52. Vgl. auch den Brief an Bianconi vom 1. September 1759 bei WINCKELMANN, *Briefe* a.a.O. 2, 27.
53. Zur Einschätzung vgl. ERWIN PREUSCHEN in: *Realencyklopädie* a.a.O. 4, 1898, 101.
54. L. v. URLICHS in: IWAN VON MÜLLER, *Handbuch der classischen Altertums-Wissenschaft*, 1, 2. Aufl. München, 1892, 84; HENKE und SCHÖLL in: *Realencyklopädie* a.a.O. 7, 1899, 359.
55. WINCKELMANN, *Briefe* a.a.O. 1, 436.
56. REHM in seiner Ausgabe a.a.O. 1, 613.
57. WINCKELMANN, *Briefe* a.a.O. 2, 334.
58. REHM in seiner Ausgabe a.a.O. 4, 498.
59. WINCKELMANN, *Briefe* a.a.O. 4, 226.
60. ANGELO MARIA BANDINI, *Catalogus codicum manuscriptorum Bibliothecae Mediceae Laurentianae*, acc. Fridolf Kudlien, 3 Bände, Leipzig, 1961.
61. SCHOTTENLOHER bei LÖFFLER-KIRCHNER a.a.O. 1, 1935, 128.
62. Bei BANDINI a.a.O. 1, 279 ff. (mit dem griechischen Original).
63. So auch STÄHLIN a.a.O. 1180.
64. So ein Teil der Überlieferung; dazu LOOFS, der selbst *Realencyklopädie* a.a.O. 7, 1899, 148 die Frage in suspenso läßt.
65. JOHANN JOACHIM WINCKELMANN, *Kleine Schriften, Vorreden, Entwürfe*, hrsg. von Walther Rehm, Berlin, 1968, 141.
66. WINCKELMANN, *Briefe* a.a.O. 4, 491.
67. WINCKELMANN, *Briefe* a.a.O. 4, 492.
68. WINCKELMANN, *Kleine Schriften* a.a.O. 100 und 452.
69. WINCKELMANN, *Kleine Schriften* a.a.O. 102.
70. WINCKELMANN, *Briefe* a.a.O. 4, 491 f.
71. WINCKELMANN, *Kleine Schriften* a.a.O. 107.
72. WINCKELMANN, *Kleine Schriften* a.a.O. 83.

Theodoret [73] zitiert. Nirgends zeugen jedoch diese Zitate von einer Lektüre um der spezifischen Inhalte willen, so daß wir, um auf den Anfang unserer Überlegungen zurückzukehren, die von Riedel geäußerte Auffassung nicht bestätigen können, sondern uns eher dem Urteil eines anderen Winckelmann-Herausgebers, Eiseleins, anschließen möchten, daß Winckelmann dieses „Studium der Kirchenväter" „nie lieb gewonnen" habe [74].

Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin

73. Winckelmann, *Briefe* a.a.O. 4, 492.
74. Eiselein a.a.O. LV. — Dazu Winckelmann selbst am 9. November 1751 : „Als ein Pseudotheologus sollte ich die Patres lesen, sie sind aber nicht nach meinem Geschmack, wenige schreiben recht gut griechisch " (*Briefe* a.a.O. 1, 109). — Beachtenswert, wenngleich nicht unkritisch aufzunehmen sind die Bemerkungen von Troeltsch über das Verhältnis der durch Winckelmann begründeten Antike-Konzeption zum Christentum in : *Realencyklopädie* a.a.O. 8, 1900, 623 f.

GILLES QUISPEL

MANI
THE APOSTLE OF JESUS CHRIST

After the last world war Augustinian studies have been renewed completely owing to the exertions of Prof. Pierre Courcelle [1]. Up to that date the relation of Augustine to Neoplatonism had not been clear: was he converted to Neoplatonism or to Christianity, was the impact of the Bible and of doctrine limited to the later period of his life? Now it was shown that Augustine came into contact with a circle of Christian Platonists or Platonic Christians in Milan, of which Ambrose was the outstanding figure.

The position of Courcelle has been criticized, not always fairly. Some doubted whether the sermons of the learned bishop, which figure among the preserved works of Ambrose and which do contain the stockthemes so dear to Augustine (spiritual being of God, soul as *imago dei*, evil as *privatio boni*), can be dated with such precision as to fit exactly into the period in which Augustine was among the audience of Ambrose [2]. But even if this criticism would be justified, it remains an established fact that the Christian faith, as preached by Ambrose in Milan, had a Platonic flavour and must have come to Augustine as a great surprise. Others expressed doubts about the methods used by Courcelle and their limitations, because the latter applied source criticism to the problem he studied and quoted many parallels [3]. The reactionary and peevish tone in which these doubts were expressed, was unfortunate indeed; but it led to a discussion [4] in which Courcelle somewhat modified his view. The well-known passage in the Confessions (VII, 16), in which Augustine tells us how he ascends to God and is repelled, was no longer considered to be "une extase manquée" after the pattern of Plotinus, but, in the perspective of similar descriptions in Philo, Synesius and... Valentinus, held to be a typically Christian view of an encounter of sinful man with a holy God [5].

This then would mean that Augustine had an experience of God, which is characteristic of a theistic religion and that he interpreted Neoplatonism, which was a dynamic pantheism, in this light. Which means that he never understood this philosophy correctly, but always saw it through the spectacles of Ambrose.

I think that in this form the problem of Augustine and Neoplatonism has been solved.

Recently a new development has taken place, which is bound to have a great impact

1. P. Courcelle, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, sec. ed., Paris, 1968.
2. W. Theiler, *Gnomon*, 25, 1953, pp. 113-122.
3. A. Mandouze, in *Augustinus Magister*. I, 1954, pp. 67-84.
4. Discussion at the International Augustinian Congress, September 1954, between G. Quispel and P. Courcelle (not contained in *Augustinus Magister*, III), in which the former mentioned some passages in Philo, Synesius and Valentinus as parallels of Augustine's experience. *Cf.* Emily Brontë : "Oh, dreadful is the shock, intense the agony", etc.
5. P. Courcelle, *Les Confessions de saint Augustin dans la tradition littéraire*, Paris, 1963, pp. 43-58.

on the study of Augustine and perhaps will inaugurate a new era. For there still remains the problem, to what extent Augustine knew and was influenced by Manicheism. Ever since the time of Isaac de Beausobre it has been doubted whether Augustine, who was never more than a simple *auditor*, was really familiar with the tenets of the religion to which he adhered for so many years. Moreover it was suggested that North African Manicheism deviated completely from the original, primitive form of the myth as expressed by Mani, because as missionaries in a Christian country they adapted their teachings to the beliefs of their surroundings [6]. The underlying idea of all these theories is that Mani taught an Iranian dualism which in its essence had nothing to do with Christianity.

It must be admitted that Augustine tells us very little about the fascinating life of Mani. This is the more striking because, as we shall see, at that time a sort of Life of Mani in Greek did exist. Was Augustine ignorant of the details of the biography of the Babylonian founder of this world religion, or did he not care about them? We probably never shall know.

The discovery, however, of Manichean Coptic writings at Medinet Maedi in 1931 had cast a shadow of doubt upon the view that Manicheism was a purely Iranian sect and had preserved the pre-Christian Iranian myth of the Saved Saviour. These documents, especially the Psalms, showed the overwhelming impact of Christ upon the mind of the Manichee. So Henri-Charles Puech, in a learned and very scholarly monography, described Mani as a Gnostic and the heir of second century, Western Gnosticism, who owed not a little to Christianity [7]. Going in his steps, F. Decret, in a very fine and detailed study, argued that Augustine and his North African Manichean opponents were much nearer to the source than they were supposed to be [8]. There was, however, no definitive proof that this Christian interpretation of Manicheism, as found in the Coptic papyri, in Augustine's African opponents and in Augustine himself, went back to the founder of the whole movement. And in the last monograph on Mani, which is not as good as it ought to be, it is simply stated, without any proof or discussion, that Geo Widengren has shown Mani's presuppositions to be Iranian and not Christian [9]. This view has been refuted recently.

The University of Cologne has acquired a Greek codex of the fourth century, probably discovered at Oxyrrhynchus, about the life of Mani and the early history of his church, a sort of Luke-Acts of Manicheism [10]. In this papyrus it is stated that Mani from his fourth till his twenty-fifth year was a member of the Jewish Christian sect of the Elkesaites in Southern Babylonia. So Mani once was a Jewish boy, circumcised and educated in the Law, before he was summoned by his Twin to preach his new revelation. Probably his parents too were Jewish. The edifying story, according to which Mani's father, Patek, and his mother, Mary, were of princely, Parthian origin, now I think turns out to be pious Manichean fancy. As often as not in the course of history, royal origin has been attributed to the founder of a new religion.

We must see this new discovery in its right perspective. According to the tradition of the church, Edessa, the centre of Semitic Christianity, owed its special shade of the faith to a Jewish missionary from Palestine called Addai. Now, of course, tradition is always wrong and historical criticism is always right. But it would seem that nevertheless Aramaic Christianity has a Palestinian background. This was shown among others by

6. L. H. GRONDIJS, Analyse du Manichéisme numidien, in *Augustinus Magister*, III, 1955, pp. 391-410.
7. H.-CH. PUECH, *Le Manichéisme*, Paris, 1949.
8. F. DECRET, *Aspects du Manichéisme dans l'Afrique romaine*, Paris, 1970.
9. L.J.R. ORT, *Mani. A religio-historical description of his personality*, Leiden 1967.
10. A. HENRICHS AND L. KŒNEN, Ein griechischer Mani-Codex, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 5. 1970, pp. 97-214.

Arthur Vööbus [11] and Jean Daniélou, first in his "Theology of Jewish Christianity" [12], more completely in his "New History of the Church" [13]. The mere fact that in Mesopotamia anointing preceded immersion, as against the rite of Gentile Christianity, would show that Mesopotamia had a tradition different from that of the rest of Christendom, as Georg Kretschmar has shown [14].

This new image of the Early Church—Semitic Christianity on Jewish Christian foundations as distinguished from Greek and Latin Gentile Christianity—was confirmed by the *Gospel of Thomas*, written about 140 A.D. in Edessa, which contained a specific, Jewish Christian tradition (primacy of James, maintenance of the Sabbath, etc.), thus showing that there were Jewish Christians in Mesopotamia, with their own specific Gospel tradition [15].

These evident facts met with stubborn opposition in Germany [16]. It was even denied that the *Gospel of Thomas* originated in Edessa. We can now see what this hypercritical scepticism amounts to. For owing to the Cologne papyrus it is absolutely sure that in the third century there were Jewish Christians in Mesopotamia.

On the other hand there can be no doubt that Encratites were active in Mesopotamia at a very early date. If it is not certain that Tatian wrote his Diatessaron in Edessa [17] or in Arbela [18], in Greek or in Syriac, it is certain that the Syriac version of this Gospel harmony was used in the Encratitic Acts of Thomas, written in Edessa about 225 A.D. It would seem that Tatian wrote his work in the East to replace the Jewish Christian Gospel or Gospel tradition that was current there [19]. And this explains why Tatian's text, even in such later stages of development as the recently discovered Diatessaron Haarense (14th century) and the Heliand (+ 840) has preserved some traces of this archaic tradition [20].

As J. N. Birdsall puts it: "Although the tradition was thus crystallised in the written Gospels, it continued its separate existence orally. This continuing oral tradition was particularly active amongst the shrinking groups of Aramaic speaking Christians of Jewish descent and affiliation who continued to exist east of Jordan and elsewhere. It may very well have been that there was also a Greek oral tradition. There have not been lacking scholars who have suggested that the divergences within the manuscript tradition of the Gospels are to be accounted for by the influence of these traditions upon the written text. Since much material in the *Gospel of Thomas* akin to the synoptic material but not identical with it in detail has contacts textually with the text shown from Codex Bezae and with the traditions enshrined in Tatian' swork, such theories are once again current coin" [21].

This is the present state of scholarship, to such an extent that the name of the scholar who discovered the independent tradition in "Thomas" that influenced the Diatessaron and the Western Text, has already been forgotten. Perhaps we forget also what this means for our interpretation of early Christianity. If the Pericope Adulterae (John 8, 1-11) was originally no part of the Fourth Gospel, but was contained in the *Gospel according to the Hebrews* and in the *Gospel of Thomas*, as one manuscript (1006) explicitly states,

11. A. Vööbus, *History of Asceticism in the Syrian Orient*, I, Louvain, 1958, pp. 1-10.
12. J. Daniélou, *Théologie du judéo-christianisme*, Tournai 1958, *passim*.
13. *Nouvelle Histoire de l'Église*, I, Paris, 1963, pp. 77-81.
14. G. Kretschmar, *Die Bedeutung der Liturgiegeschichte für die Frage nach der Kontinuität des Judenchristentums in nachapostolischer Zeit*, in *Aspects du judéo-christianisme*. Colloque de Strabourg, 23-25 avril 1964, Paris 1965, pp. 121 ff.
15. *Cf.* G. Quispel, *Makarius, das Thomasevangelium und das Lied von der Perle*, Leiden 1967.
16. *Cf.* e.g. Babara Ehlers, *Kann das Thomasevangelium aus Edessa stammen?*, *Novum Testamentum*, 12, 1970, pp. 284-317.
17. Th. Zahn, *Tatians Diatessaron*, Erlangen 1881, pp. 39, 282.
18. P. E. Kahle, *The Cairo Geniza*, Oxford 1959, p. 284.
19. G. Quispel, *Het Evangelie van Thomas en de Nederlanden*, Amsterdam, 1971, pp. 78-79.
20. G. Quispel, Some remarks on the Diatessaron Haarense, *VC* 25, 1971, 131-139.
21. *The Cambridge History of the Bible*, I, Cambridge, 1970, p. 333.

this may tell us something about the historicity of the episode [22]. If it is true, as N.H. Soe states, that the dictum of the Codex Bezae (ad Luke, 6, 4: "Man, if indeed thou knowest what thou doest, thou art blessed: but if thou knowest not, thou art cursed, and a transgressor of the law") agrees completely with the Lutheran concept of the Sabbath, then it is important to know that the Codex Bezae may have taken this logion from an Aramaic, Jewish Christian Gospel tradition [23].

According to a marginal reading on Matth. 27, 49 in manuscript 72 Tatian inserted the reading asserting the piercing of Jesus' side after his cry of dereliction but *before his expiration.* This version of the Passion, which had an enormous influence upon the Byzantine representations of the crucifixion (Jesus undergoing the piercing of the side with open eyes) [24] could have been taken by Tatian from his Jewish Christian source. In that case the author of the Fourth Gospel could have used very archaic material when he wrote John 19, 35 [25].

The last mentioned tradition was also known to the Manichees: in a Coptic homily a series of references to the crucifixion of Christ is found in which the piercing of the side is referred to before the confession of the centurion [26]. This means that the Manichees also used the Diatessaron of Tatian [27]. Up till this date, however, no certain evidence was available to prove that Mani himself was familiar with this Gospel harmony. The Cologne papyrus however seems to show this without leaving any doubt. And this might throw some light upon the much-debated problem whether Augustine's evidence on Manicheism is trustworthy or not.

According to Augustine Mani called himself an apostle of Jesus Christ, because Christ had sent him and had sent the Holy Spirit (the Paraclete) in him. And he said that he found this interpretation in the works of Mani himself:

> Unde se in suis litteris Jesu Christi apostolum dicit eo quod
> *Jesus Christus* se *missurum* esse promiserit atque in illo miserit spiritum sanctum.
> *Liber de haeresibus*, 46.

Already at the very beginning of scholarly research in Manicheism, Isaac de Beausobre in his *Histoire critique de Manichée et du Manichéisme* (1734) denied that Mani ever proclaimed himself to be the Paraclete [28]. Already then, this was improbable, because also Montanus considered himself to be the Paraclete promised in the Fourth Gospel. Recently L. J. R. Ort, faithful disciple of Geo Widengren and abhorring all Christian influence on Mani, maintained that the identification of Mani with the Paraclete was an innovation of Western Manicheism, an adaptation to Christianity for missionary purposes [29]. It would seem, however, that Augustine is right and that he took his information from the works of Mani himself, because the quoted passage contains an allusion to the Diatessaron of Tatian.

It is absolutely certain from Ephrems commentary on the Diatessaron that Tatian's text contained a curious variant in John 14, 16 [30].

In stead of: *He* will *give* you another Paraclete

22. *Cf.* U. Becker, *Jesus und die Ehebrecherin*, Berlin, 1963, p. 145.
23. N.H. Soe, *Christliche Ethik*, Munich 1949, p. 534.
24. *Cf.* R.-J. Hesbert, *Le problème de la transfixion du Christ dans les traditions*, Paris-Tournai-Rome, 1940; for another opinion, see A. Grillmeier, *De Logos am Kreuz. Zur christologischen Symbolik der älteren Kreuzigungsdarstellungen*, Munich, 1956, and also the literature mentioned by R. Haussherr, *Der tote Christus am Kreuz. Zur Ikonographie des Gerokreuses*, Thesis Bonn, Bonn, 1963, pp. 10-12, 204-205.
25. See my article "John and Jewish Christianity" in *John and Qumran*, edited by James Charlesworth, London 1972, pp. 137-155.
26. H. J. Polotsky, *Manichäische Homilien*, Stuttgart, 1934, p. 68.
27. C. Peters, *Das Diatessaron Tatians*, Rome, 1939, pp. 125-132.
28. Isaac de Beausobre, *Histoire critique de Manichée et du Manichéisme*, I, Amsterdam, 1734, pp. 252-268.
29. Ort, *o.c.*, p. 94.
30. L. Leloir, *Saint Éphrem. Commentaire de l'Évangile concordant*, Louvain, 1954, p. 197 : Alium adhuc bonaloquentem mitto ad vos.

Tatian read: *I* will *send* you another Paraclete (probably a harmonization with John 15, 26: the Paraclete whom *I will send* you).

This variant, as I have shown elsewhere, was even repeted by Augustine himself in good faith. This is not the only occasion, where he echoes the text of the Diatessaron which he heard or read in his youth when he was a Manichee [31]. And such unconscious quotations, authentic "Freudian slips", show more than anything else to what extent the Manichean heresy lingered on in his unconscious mind even in his later works. The same variant was also quoted by Augustine's Manichean opponents, as his polemical works show abundantly. In this they remained faithful to their master, as the Cologne papyrus shows.

There Mani himself is quoted as having said that in his twenty-fourth year the Lord *sent* to him his Syzygos, the Twin or Double, who brought him his specific revelation (ἀπέστειλέν μοι... σύζυγον) [32]. Again Mani is quoted in the following way:

When it was my Father's good pleasure and when he showed mercy upon me and cared for me, he *sent* from there my Double, who is completely trustworthy (ἐξαπέστειλεν ἐκεῖθεν σύζυγόν μου) [33].

There can be no doubt that Mani is referring here to John 14, 16 in the version of the Diatessaron.

This tells us not a little about the religious background of Mani. It is not unusual for a man to have a encounter with his double, his genius or real Self. We find this in the *Pastor* of Hermas (*Vis.*, V, 1-3), in the *Gospel of Thomas* (log. 84) and in the *Hymn of the Pearl.* It is a stocktheme in romantic literature. It was such an experience which inspired a contemporary like the Dutch poet A. Roland Holst.

What is characteristic of Mani is that he interpreted his encounter with his Twin as an encounter with the Holy Spirit. This he could do because he was familiar with the Diatessaron. And this tends to show how enormous the Christian influence upon Mani was. He really believed that the Paraclete spoke through him. Augustine was right when he said so.

Mani conceived himself to be an apostle, a sent one, because Christ had sent to him the Paraclete. This presupposes a thorough knowledge of the Gospel of John, but also of the writings of the apostle Paul, especially the beginning of the Epistle to the Galatians, where Paul says he is an apostle, not from men but from Christ, who had revealed himself to him. Recently it has been supposed that the Christian office of apostle had a Gnostic origin [34]. It is right that Mani's claim to this title was based upon a special revelation, like that of saint Paul. But he could make this claim because he was well versed in the New Testament. At least this Gnostic's view was inspired by primitive Christianity. It would seem completely impossible to use the Manichean material available in order to reconstruct a half Mesopotamian, half Iranian pre-Christian concept of the apostle, because Mani from his very youth was thoroughly familiar with the primitive Christian concept. His view that he was an apostle of Christ originated from a variant in the Diatessaron.

If we return now to Augustine, we must say that at least in the problem discussed he turns out to be more trustworthy than his critics. The Western Manicheism he was familiar with had better preserved the original doctrine of its founder than the Eastern documents found at Turfan.

Nay, we may even say that he did know Manicheism better than he did Neoplatonism.

31. See my article on "*Mani et la tradition évangélique des Judéo-Chrétiens*", R.S.R., 1972, 60, pp. 143-150.
32. Codex 18, 15; *cf. Henrichs-Koenen, o. c.*, p. 120,
33. Codex 69, 9 ff.; *cf.* Henrichs-Kœnen, *o.c.*, p. 165.
34. W. Schmithals, *The Office of Apostle in the Early Church*, London, 1971.

He always thought and often said that according to the Neoplatonists God *created* the world, whereas according to the Manichees Archetypal Man, and so the soul of man was consubstantial with God. Augustine obviously did not see that Plotinus' doctrine of emanation was a still cruder form of selfdeification than Mani's views.

But if he knew Manicheism much better than Neoplatonism, then it is probable that the influence of Manicheism upon his thought, both positively and negatively, is much greater than that of Plotinus and his followers.

If a new generation of scholars is willing and able to discuss these problems with the same unselfish learning as Courcelle has shown, Augustinian studies will have entered a new and decisive phase.

BILTHOVEN

BIBLIOGRAPHIE PATRISTIQUE DU CARDINAL JEAN DANIÉLOU

par

CHARLES KANNENGIESSER

1940

« L'Apocatastase chez Grégoire de Nysse », *Recherches de Science Religieuse* 30 (1940) 328-347.

Notes sur trois textes eschatologiques de saint Grégoire de Nysse », *Recherches de Science Religieuse* 30 (1940) 348-356.

1942

« Introduction » in *Contemplation sur la vie de Moïse ou traité de la perfection en matière de vertu*, par Grégoire de Nysse. Paris, Cerf, 1942, pp. I-XXXV.

1944

Platonisme et théologie mystique ; essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse. Paris, Aubier, 1944, 339 p. Nouv. éd., revue et corr., 1954, 326 p.

1945

Compte rendu : *Foi et gnose*. Introduction à l'étude de la connaissance mystique chez Clément d'Alexandrie, par Th. Camelot, *o. p.* Paris, Vrin, 1945, *Dieu Vivant* 3 (1945) 135-138.

« Le Symbolisme des rites baptismaux », *Dieu Vivant* 1 (1945) 17-43.

1946

« Bulletin de littérature patristique : Antiquité et Moyen Age », *Recherches de Science Religieuse* 33 (1946) 115-128.

Compte rendu : *Le Culte dans l'Église primitive*, par Oscar Cullmann. Paris, Neuchâtel, 1944, *Dieu Vivant* 7 (1946) 135-138.

« Taversée de la Mer Rouge et Baptême aux premiers siècles », *Recherches de Science Religieuse* 33 (1946) 402-430.

1947

« Autour de l'exégèse spirituelle », *Dieu Vivant* 8 (1947) 123-126.

« Bulletin d'histoire de théologie sacramentaire : sacrements et liturgie », *Recherches de Science Religieuse* 34 (1947) 369-384.

« La Catéchèse eucharistique chez les Pères de l'Église », *La messe et sa catéchèse*. Paris, Cerf, 1947, pp. 33-72.

« Déluge, Baptême, Jugement », *Dieu Vivant* 8 (1947) 97-112.

« Origène et Maxime de Tyr », *Recherches de Science Religieuse* 34 (1947) 359-361.

« Saint Irénée et les origines de la théologie de l'histoire », *Recherches de Science Religieuse* 34 (1947) 227-231.

« Les Sources bibliques de la mystique d'Origène », *Revue d'Ascétique et de Mystique* 23 (1947) 126-141.

« La Typologie d'Isaac dans le christianisme primitif », *Biblica* 28 (1947) 363-393.

1948

« Bulletin d'histoire des origines chrétiennes », *Recherches de science Religieuse* 35 (1948) 593-617.

Compte rendu : *Griechische Mythen in christlicher Deutung*, par Hugo Rahner. Zurich, 1945, 497 p., *Dieu Vivant* 10 (1948) 134-135.

Compte rendu : *L'Ascèse chrétienne*, par Dom Anselme Stolz. Chevetogne, Ed. des Bénédictins d'Amay, 1948, 277 p., *Dieu Vivant* II (1948) 152-154.

« Les divers sens de l'Écriture dans la tradition chrétienne primitive », *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 24 (1948) 119-126.

« Doctrine patristique du dimanche », *Le Jour du Seigneur* (Lyon, 17-22 sept. 1947). Paris, Laffont, 1948, pp. 105-130.

Le Mystère de l'Avent. Paris, Seuil, 1948, 208 p.

Origène. Paris, Table Ronde, 1948, 310 p.

« La Typologie de la Semaine au IVe siècle », *Recherches de Science Religieuse* 35 (1948) 382-411.

« La Typologie millénariste de la semaine dans le Christianisme primitif », *Vigiliae Christianae* 2 (1948) 1-16.

« L'unité des deux Testaments dans l'œuvre d'Origène », *Revue des Sciences Religieuses* 22 (1948) 27-56.

1949

« Bulletin d'histoire des origines chrétiennes », *Recherches de Science Religieuse* 36 (1949) 604-631.

Compte rendu : *Jésus transfiguré*, par Harald Riesenfeld. Upsala, 1947, *Dieu Vivant* 14 (1949) 143-145.

« Rahab, figure de l'Église », *Irénikon* 22 (1949) 26-45.

« Le rôle des laïcs dans l'Église primitive », *Anneau d'Or* 26 (1949) 77-82.

« Symbolik des Taufritus », *Liturgie und Mönchtum* 3 (1949) 45-68.

1950

« Une antique liturgie judéo-chrétienne (La Didachè) », *Cahiers Sioniens* 4 (1950) 293-303.

« Bulletin d'histoire des origines chrétiennes », *Recherches de Science Religieuse* 37 (1950) 587-618.

« The Conception of History in the Christian Tradition », *Journal of Religion* 30 (1950) 171-179.

« Découvertes de manuscrits en Égypte et en Palestine », *Études* 265 (1950) 168-183.

« Eucharistie et Cantique des Cantiques », *Irénikon* 23 (1950) 257-277.

« Les Harmonies des Deux Testaments », *Dieu Vivant* 16 (1950) 149-153.

« L'incompréhensibilité de Dieu d'après saint Jean Chrysostome », *Recherches de Science Religieuse* 37 (1950) 176-194.

« La Jalousie de Dieu », *Dieu Vivant* 16 (1950) 63-73.

« Le Kairos de la messe d'après les Homélies sur l'incompréhensible de saint Jean Chrysostome », *Festschrift J. A. Jungmann*, Freiburg, Herder, 1950, pp. 71-78.

Il Misterio dell'Avvento. Brescia, Morcelliana, 1950, 192 p.,; 2e éd. 1953.

« The Psalms in the Liturgy of the Ascension », *Orate Fratres* 24 (1949-50) 241-251.

« Le Psaume XXII et l'initiation chrétienne », *Maison-Dieu* 23 (1950) 54-69.

« Les Psaumes dans la liturgie de l'Ascension », *Maison-Dieu* 21 (1950) 40-56.

Sacramentum futuri. Études sur les origines de la typologie biblique. Paris, Beauchesne, 1950, 266 p.

1951

« Abraham dans la tradition chrétienne », *Cahiers Sioniens* 5 (1951) 160-179.

Bible et liturgie. La théologie biblique des sacrements et des fêtes d'après les Pères de l'Église. Paris, Cerf, 1951, 477 p.

« Bulletin d'histoire des origines chrétiennes », *Recherches de Science Religieuse* 38 (1951) 257-301.

« The Canticle, a Song of Sacraments », *Orate Fratres* 25 (1950-51) 97-103; 161-165.

« Christos Kyrios; une citation des Lamentations de Jérémie dans les Testimonia », *Recherches de Science Religieuse* (Mélanges Jules Lebreton, I) 39 (1951) 338-352.

Compte rendu : *Gnosis*. La connaissance religieuse dans les Épîtres de saint Paul, par Paul Dupont. Louvain, 1949, *Dieu Vivant* 18 (1951) 143-145.

Compte rendu : *Zur Typologie des Johannesevangeliums*, par Harald Sahlin. Upsala, 1959, *Dieu Vivant* 18 (1951) 152-153.

« La doctrine de la mort chez les Pères de l'Église », *Le Mystère de la Mort et sa célébration*. Paris, Cerf, 1951, pp. 134-156.

Das Geheimnis vom Kommen des Herrn. Frankfurt am Main, Knecht, 1951, 204 p.

« Great Preachers : Origen », *Theology* 54 (1951) 10-14.

« Introduction » in *Sur l'incompréhensibilité de Dieu*, par Jean Chrysostome (en collaboration avec F. Cavallera). Paris, Cerf 1951, pp. 7-70.

« Le Mystère du culte dans les sermons de saint Grégoire de Nysse », *Vom Christlichen Mysterium*. Gesammelte Arbeiten zum Gedächtnis von Odo Casel, o.s.b. Dusseldorf, 1951, pp. 76-93.

Le Mystère du salut des nations. Paris, Seuil, 1951, 143 p.

« Qu'est-ce que la typologie », *L'Ancien Testament et les chrétiens*. Paris, Cerf, 1951, pp. 199-205.

« Sacraments and Parousia », *Orate Fratres* 25 (1950-1951) 400-404.

« Les Sources juives de la doctrine des Anges des Nations chez Origène », *Recherches de Science Religieuse* 38 (1951) 132-137.

« Le Symbolisme du jour de Pâque », *Dieu Vivant* 18 (1951) 45-56.

1952

Les Anges et leur mission, d'après les Pères de l'Église. Chevetogne, Éd. Chevetogne, 1952, 157 p. 2e éd., 1953, 186 p.

Compte rendu : *Diakonie*. Festfreude und Zelos in Verbindung mit der altchristlichen Agapenfeier, par Bo Reicke. Upsala, 1951, *Dieu Vivant* 21 (1952) 156-158.

Compte rendu : *Les Justes et la Justice dans les Évangiles et le christianisme primitif hormis la doctrine proprement paulinienne*, par A. Descamps. Louvain, 1950, *Dieu Vivant* 21 (1952) 154-155.

« Mystique de la ténèbre chez Grégoire de Nysse », *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*. Paris, Beauchesne, 1952, v. 2, col. 1872-1885.

« Note conjointe sur le problème du nationalisme dans le Christianisme des premiers siècles » (en collaboration avec Éric Peterson, *Dieu Vivant* 22 (1952) 89-97; 101-106.

« Le Symbolisme des quarante jours », *Maison Dieu* 31 (1952) 19-33.

1953

« Akolouthia chez Grégoire de Nysse », *Revue des Sciences Religieuses* 27 (1953) 219-249.

« Bulletin d'histoire des origines chrétiennes », *Recherches de Science Religieuse* 41 (1953) 535-580.

« Le Cantique de Moïse et la Vigile pascale », *Bible et Vie Chrétienne* I (1953) 21-30.

« La Résurrection des corps chez Grégoire de Nysse », *Vigiliae Christianae* 7 (1953) 154-170.

« Saint Bernard et les Pères grecs », *Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis* 9 (1953) 46-55.

« Une source de la spiritualité chrétienne dans les manuscrits de la Mer Morte : la doctrine des deux esprits », *Dieu Vivant* 25 (1953) 127-136.

« Terre et Paradis chez les Pères de l'Église », *Eranos-Jahrbuch* 22 (1953) 433-472.

1954

« Bulletin d'histoire des origines chrétiennes », *Recherches de Science Religieuse* 42 (1954) 585-627.

« La Charrue symbole de la Croix (Irénée, *Adv. Haer.*, IV, 34, 4) », *Recherches de Science Religieuse* 42 (1954) 193-203.

« Christologie et eschatologie », *Das Konzil von Chalkedon*. Würzburg, 1954, Bd. 3, pp. 269-286.

« La Colombe et la Ténèbre dans la mystique byzantine ancienne », *Eranos-Jahrbuch* 23 (1954-1955) 389-418.

« The Fathers and the Scriptures », *Eastern Churches Quaterly* 10 (1953-1954) 265-273. *Idem*, *Theology* 57 (1954) 83-89.

« Mia Ekklesia chez les Pères grecs des premiers siècles », *1054-1954. L'Église et les Églises.* Études et travaux offerts à Dom Lambert Beauduin. Chevetogne, Éd. de Chevetogne, 1954, v. 1, pp. 129-139.

« Moïse exemple et figure chez Grégoire de Nysse », *Cahiers Sioniens* 8 (1954) 267-282.

« Wort Gottes und Sendung der Kirche », *Seelsorger* 24 (1953-1954) 555-556.

1955

« L'Ascension d'Hénoch », *Irénikon* 28 (1955) 257-267.

« Bulletin d'histoire des origines chrétiennes », *Recherches de Science Religieuse* 43 (1955) 556-598.

« Ce que l'étude des Pères Grecs apporte à la théologie missionnaire », *Bulletin du Cercle Saint-Jean Baptiste* (déc. 1955) 4-7.

« Chronologie des sermons de saint Grégoire de Nysse », *Revue des Sciences Religieuses* 29 (1955) 346-372.

« La Communauté de Qumrân et l'organisation de l'Église ancienne », *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* 35 (1955) 104-116.

« Die liturgische Verkündigung des Wortes Gottes bei den Kirchenvätern », *Anima* 10 (1955) 292-295.

« Mystique de la Ténèbre chez Grégoire de Nysse », *Al-Machriq* 49 (1955) 411-428.

Origen. New York, Sheed and Ward, 1955, 343 p.

« La Spiritualité des Pères grecs, d'après les recherches récentes », *Christus* 7 (1955) 424-427.

1956

« Le Bon Samaritain », *Mélanges bibliques rédigés en l'honneur de André Robert.* Paris, Bloud et Gay, 1956, pp. 457-465.

« Bulletin d'histoire des origines chrétiennes », *Recherches de Science Religieuse* 44 (1956) 576-624.

« Catéchèse pascale et retour au Paradis », *Maison Dieu* 45 (1956) 99-119.

« Daniel », *Reallexikon für Antike und Christentum.* Stuttgart, Hiersemann, 1956, v. 3, col. 575-585.

« David », *Reallexikon für Antike und Christentum.* Stuttgart, Hiersemann, 1956, v. 3, col. 594-603.

« Démon. II. Dans la littérature ecclésiastique jusqu'à Origène », *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique.* Paris, Beauchesne, 1956, v. 3, col. 152-189.

« Les Démons de l'air dans la *Vie d'Antoine* », *Antonius Magnus Eremita 356-1956.* Studia ad antiquum monachismun spectantia. Roma, Herder, 1956, pp. 136-147.

« Eunome l'Arien et l'exégèse néo-platonicienne du *Cratyle* », *Revue des Études Grecques* 69 (1956) 412-432.

« Histoire et prophétie », *Documentation Catholique* 53 (1956) 1318-1327.

« Le Mariage de Grégoire de Nysse et la chronologie de sa vie », *Revue des Études Augustiniennes* 2 (1956) 71-78.

« Les Quatre-Temps de septembre et la fête des Tabernacles », *Maison Dieu* 46 (1956) 114-136.

« Réponse à Dom Diepen », *Recherches de Science Religieuse* 44 (1956) 243-248.

« Théodoret et le dogme d'Ephèse », *Recherches de Science Religieuse* 44 (1956) 243-248.

1957

The Angels and Their Mission according to the Fathers of the Church. Westminster, Newman, 1957, 118 p.

« Bulletin d'histoire des origines chrétiennes », *Recherches de Science Religieuse* 45 (1957) 571-627.

« Circoncision et baptême », *Theologie in Geschichte und Gegenwart*. Festgabe M. Schmaus. München, 1957, pp. 755-776.

« Église primitive et communauté de Qumrân », *Études* 293 (1957) 216-235.

« Eschatologie sadocite et eschatologie chrétienne », *Les Manuscrits de la Mer Morte*. Colloque de Strasbourg, 25-27 mai 1955. Paris, Presses Universitaires de France, 1957, p. 111-126.

« L'Étoile de Jacob et la mission chrétienne à Damas », *Vigiliae Christianae* II (1957) 121-138.

« La Fête des Tabernacles dans l'exégèse patristique », *Studia Patristica* I (1957) 262-279.

« Les genres littéraires d'après les Pères de l'Église », *Generos Literarios de la Sagrada Escritura*. Barcelona, 1957, pp. 275-284.

Gli angeli e la loro missione. Pescara, Ed. Paoline, 1957, 176 p.

Der Gott der Heiden, der Juden und der Christen. Mainz, Matthias-Grünewald Verlag, 1957, 198 p.

Holy Pagans of the Old Testament. London, Longmans Green, 1957, 144 p.

Les Manuscrits de la Mer Morte et les origines du christianisme. Paris, Orante, 1957, 127 p.

« Le Ministère sacerdotal chez les Pères Grecs », *Études sur le sacrement de l'Ordre*. Paris, Cerf, 1957, pp. 147-165.

« Origène comme exégète de la Bible », *Studia Patristica* 1 (1957) 280-290.

« Le Psaume 21 dans la catéchèse patristique », *Maison Dieu* 49 (1957) 17-34.

« Trinité et angélologie dans la théologie judéo-chrétienne », *Recherches de Science Religieuse* 45 (1957) 5-41.

1958

Biblia e liturgia. La teologia biblica dei sacramenti e delle feste secondo i Padri della Chiesa. Milano, Soc. Ed. Vita e Pensiero, 1958. 469 p.

« Comble du mal et eschatologie chez Grégoire de Nysse », *Festgabe Joseph* Lortz II. Baden-Baden, Grimm, 1958, pp. 27-45.

The Dead Sea Scrolls and Primitive Christianity. Baltimore, Helicon Press, 1958, 128 p

« L'état du Christ dans la mort d'après Grégoire de Nysse », *Historisches Jahrbuch* 77 (1958) 63-72.

Il Misterio de Advento. Rio de Janeiro, Agir, 1958, 228 p.

Il Misterio della salvezza delle nazioni. Brescia, Morcelliana Ed., 1958, 138 p.

Philon d'Alexandrie. Paris, Fayard, 1958, 222 p.

Qumran und der Ursprung des Christentums. Mainz, Matthias-Grünewald Verlag 1958, 174 p. 2e éd. 1959. 3e éd. 1967.

Sacrements et histoire du salut », *Parole de Dieu et Liturgie.* Paris, Cerf, 1958, pp. 51-69.

« Le Symbolisme baptismal du véhicule », *Sciences Ecclésiastiques* 10 (1958) 127-138.

« Le Symbolisme de l'eau vive », *Revue des Sciences Religieuses* 32 (1958) 335-346.

« Le Symbolisme eschatologique de la Fête des Tabernacles », *Irénikon* 31 (1958) 19-40.

Théologie du judéo-christianisme. Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée, I. Tournai, Desclée, 1958, 457 p.

1959

« Bulletin d'histoire des origines chrétiennes », *Recherches de Science Religieuse* 47 (1959) 63-124; 570-620.

« La Didachè et les origines liturgiques ». Compte rendu de *La Didachè.* Instructions des Apôtres, par J. P. Audet, o.p., *Maison Dieu* 57 (1959) 157-160.

« La Doctrine missionnaire de saint Augustin », *Bulletin du Cercle Saint-Jean-Baptiste* (déc. 1959) 34-37.

Dodahavsrullarna och kristendomens ursprung. Stockholm, Petrus de Daciafören, 1959, 114 p.

« Les Douze Apôtres et le zodiaque », *Vigiliae Christianae* 13 (1959) 14-21.

Os Manuscritos do Mar Morto e as origens do Cristianismo. Lisboa, Morais, 1959, 136 p.

« Von der moralischen zur heilsgeschichtlichen Schrifterklärung », *Theology Digest* 2 (1959) 242-248.

« Le Psaume 22 dans l'exégète patristique », *Richesses et déficiences des anciens Psautiers Latins*. Roma, Libr. Vaticana, 1959, pp. 189-211.

« Un recueil inédit de paroles de Jésus ? », *Études* 302 (1959) 38-49.

« La Session à la droite du Père », *Studia Evangelica* (1959) 689-698.

1960

« Bulletin d'histoire des origines chrétiennes », *Recherches de Science Religieuse* 48 (1960) 588-645.

« La Direction spirituelle dans la tradition ancienne de l'Église », *Christus* 25 (1960) 6-21.

From Shadows to Reality. Studies in the biblical Typology of the Fathers. London, Burns and Oates, 1960, 304 p. 2e éd. Westminster, Newman Press, 1961, 296 p.

« Die Gottmenschheit als Formalprinzip der Heilsgeschichte », *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus*. Berlin, Evang. Verlagsanstalt, 1960, pp. 495-508.

« Grégoire de Nysse et le Messalianisme », *Recherches de Science Religieuse* 48 (1960) 119-134.

« Le Ministère des femmes dans l'Église ancienne », *Maison Dieu* 61 (1960) 70-96.

« Saint Augustin et le salut des païens », *Bulletin du Cercle Saint-Jean-Baptiste* (janv. 1960) 60-63.

1961

The Bible and the Liturgy. London, Darton, Longman and Todd, 1961, 372 p. 2e éd. 1964.

« Bulletin des origines chrétiennes », *Recherches de Science Religieuse* 49 (1961) 146-152; 564-620.

« Ce que les manuscrits de la Mer Morte nous apprennent du milieu de Jésus », *Les Sources de l'histoire de Jésus*. Paris, Fayard, 1961, pp. 21-28.

« La Démythisation dans l'école d'Alexandrie », *Il Problema della Demitizzazione*. Roma, 1961, pp. 45-49.

« Exorcisme », *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*. Paris, Beauchesne, 1961, v. 4, col. 1995-2004.

From Glory to Glory. Texts from Gregory of Nyssa's mystical Writings. New York, Scribners, 1961, 312 p.

« Gregory of Nyssa », *Month* 25 (1961) 96-105.

« Die Hochzeit von Thetis und Peleus im hellenistischen Allegorismus », *Antaios*, hg. M. Eliade-E. Jünger, 3 (1961) 244-257.

Los Manuscritos del Mar Muertos y los origenes del Cristianismo. Madrid, Razon y Fe, 1961, 160 p.

Message évangélique et culture hellénistique aux IIe et IIIe siècles. Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée, II. Tournai, Desclée, 1961, 485 p.

« La notion de confins *methorios* chez Grégoire de Nysse », *Recherches de Science Religieuse* 49 (1961) 161-187.

« Saint Grégoire de Nysse dans l'histoire du monachisme », *Théologie de la vie monastique.* Études sur la tradition patristique. Paris, Aubier, 1961, pp. 131-142.

Sentire Ecclesiam. Das Bewustsein von der Kirche als gestaldende Kraft der Frömmigkeit. Festgabe Hugo Rahner zum 60. Geburtstag (en collaboration avec H. Vorgrimler). Freiburg, Herder, 1961, 550 p.

Les Symboles chrétiens primitifs. Paris, Seuil, 1961, 159 p.

1962

« Figure et événement chez Méliton de Sardes », *Neotestamentica et Patristica.* Eine Freundgabe Herrn Professor Dr Oscar Culmann zu seinem 60. Geburtstag. Leiden, Brill, 1962, pp. 282-292.

« Le kérygme selon le christianisme primitif », *L'Annonce de l'Évangile aujourd'hui.* Rapports du 4e colloque de *Parole et Mission.* Paris, Cerf, 1962, pp. 67-86.

Sacramentos y culto segun los Santos Padres. Madrid, Guadarrama, 1962, 542 p.

« Un Testimonium sur la Vigne dans Barnabé, XII, I », *Recherches de Science Religieuse* 50 (1962) 389-399.

1963

« Bulletin d'histoire des origines chrétiennes », *Recherches de Science Religieuse* 51 (1963) 112-163.

« Conspiratio chez Grégoire de Nysse », *L'homme devant Dieu.* Mélanges offerts au Père Henri de Lubac. Paris, Aubier, 1963, v. 1, pp. 295-308.

« Die Entmythologisierung in der alexandrischen Schule », *Theologische Forschung* 30 (1963) 38-43.

« Figur und Geschehen bei Melito von Sardes », *Studia Biblijne i Archeologiczne* (1963) 97-107.

Geschiedenis van de Kerk (en collaboration avec H.-I. Marrou). Hilversum, Brand, 1963, v.l. 358 p.

Geschichte der Kirche (en collaboration avec H.-I. Marrou) T. I Von der Gründung der Kirche bis zu Gregor dem Grossen. Einsiedeln, Benzinger, 1963, 532 p.

« Herméneutique judéo-chrétienne », *Archivo di Filosofia* 2 (1963) 255-261.

« Joh. 7, 38 et Ezéch. 47, I-II », *Studia Evangelica* 2 (1963) 158-163.

Liturgie und Bibel. Die Symbolik der Feste und der Sakramente bei den Kirchenvätern. München, Kösel, 1963, 397 p.

Moses in Schrift und Ueberlieferung (en collaboration avec F. Stier et E. Beck). Düsseldorf, Patmos Verlag, 1963.

Nouvelle Histoire de l'Église. I. Des origines à saint Grégoire le Grand (en collaboration avec H. I. Marrou). Paris, Seuil, 1963, 614 p.

Die Sendung der Engel. Salzburg, Muller, 1963, 128 p.

« Spiritual Life in the Tradition of the Western Church », *Ecumenical Review* 15 (1962-1963) 282-290.

« Le Symbolisme cosmique de la Croix », *Maison-Dieu* 75 (1963) 23-26.

« Les traditions secrètes des Apôtres », *Eranos-Jahrbuch* 31 (1962) 199-215.

« La Vie qui est suspendue au bois », *Église et Tradition*, éd. par Johannes Betz et Heinrich Fries. Le Puy, Mappus, 1963, pp. 35-45.

1964

Bijbel en Liturgie. De bijbelse theologie van de sacramenten en de feesten volgens de kerkvaders. Brugge, Desclée de Brouwer, 1964, 494 p.

« Bulletin d'histoire des origines chrétiennes », *Recherches de Science Religieuse* 52 (1964) 101-169.

The Christian Centuries. I. The First Six Hundred Years (en collaboration avec H.-I. Marrou). New York, Mc Graw-Hill, 1964, 522 p.

Compte rendu : *Tertulliani Adversus Iudeos*, éd. H. Tränkle. Wiesbaden, 1964, *Erasmus* 16 (1964) 653-657.

The Development of Christian Doctrine before the Council of Nicaea. V. I : The Theology of Jewish Christianity. London, Darton, Longman and Todd, 1964, 446 p.

« Joh. 7, 37 et Ezéch. 47, I-II », *Studia Evangelica* 2 (1964) 158-163.

Das Judenchristentum und die Anfänge der Kirche. Köln. Westdeutscher Verl., 1964, 375 p.

Nueva historia de la Iglesia. I : Desde los origines a San Gregorio Magno (en collaboration avec H.-I. Marrou). Madrid, Ed. Cristianidad, 1964, 600 p.

« Les Origines de l'Épiphanie et les *Testimonia* », *Recherches de Science Religieuse* 52 (1964) 538-553.

Primitive Christian Symbols. London, Burns and Oates, 1964, 168 p.

Le IVe siècle. Grégoire de Nysse et son milieu. Paris, Institut Catholique, 1964, 188 p.

« Le Symbole de la caverne chez Grégoire de Nysse », *Mullus.* Festschrift Theodor Klauser. Münster, 1964, pp. 43-51.

The Theology of Jewish Christianity. London, Darton, Longman and Todd, 1964, 446 p.

1965

« Bulletin d'histoire des origines chrétiennes », *Recherches de Science Religieuse* 53 (1965) 121-170; 285-302.

« Grégoire de Nysse à travers les lettres de S. Basile et de S. Grégoire de Naziance », *Vigiliae Christianae* 19 (1965) 31-41.

« Judéo-Christianisme et Gnose », *Aspects du Judéo-Christianisme.* (Colloque de Strasbourg 1964.) Paris, P.U.F., 1965, 139-166.

« La Vision des ossements desséchés (*Ezéchiel* 37, 1-14) dans les *Testimonia* », *Recherches de Science Religieuse* 53 (1965) 220-233.

1966

« L'*Adversus Arium et Sabellium* de Grégoire de Nysse et l'origénisme cappadocien », *Recherches de Science Religieuse* 54 (1966) 61-66.

« Bulletin d'histoire des origines chrétiennes », *Recherches de Science Religieuse* 54 (1966) 272-332.

« La chronologie des œuvres de Grégoire de Nysse », *Studia Patristica* 7 (1966) 159-169.

Études d'exégèse judéo-chrétienne. Les Testimonia. Paris, Beauchesne, 1966, 192 p.

« Exodus », *Reallexikon für Antike und Christentum* 7 (1966) 22-44.

Historia de la salvacion y Liturgia. Salamanca, Ed. Sigueme, 1966, 127 p.

Nova historia da Iglesia. I : Dos primordios a Sao Gregorio Magno (en collaboration avec H.-I. Marrou). Petropolis, Ed. Vozes, 1966, 527.

« Les Pères de l'Église et l'Unité des chrétiens », *Studia Patristica* 7 (1966) 23-32.

« Le problème du changement chez Grégoire de Nysse », *Archives de Philosophie* 29 (1966) 323-347.

« Le Traité *Sur les enfants morts prématurément* de Grégoire de Nysse », *Vigiliae Christianae* 20 (1966) 159-182.

1967

« Bulletin d'histoire des origines chrétiennes », *Recherches de Science Religieuse* 55 (1967) 88-151.

La Colombe et la Ténèbre. Textes extraits des « Homélies sur le Cantique des Cantiques » de Grégoire de Nysse. Trad. de M. Canévet. Choix, introd. et notes de J. Daniélou. Paris, Orante, 1967.

« L'Évêque d'après une lettre de Grégoire de Nysse (Lettre 17 aux prêtres de Nicomédie) », *Euntes Docete* 20 (1967) 85-98.

« Grégoire de Nysse et le néo-platonisme de l'École d'Athènes », *Revue des Études Grecques* 80 (1967) 395-401.

« Le Mauvais Gouvernement du monde d'après le gnosticisme », *Le origini dello gnosticismo.* Colloquio di Messina, 1966. Leyde, 1967, pp. 448-459.

« Les origines de l'Épiphanie et les *Testimonia* », *Noël - Épiphanie - Retour du Christ.* Semaine liturgique de l'Institut Saint-Serge. Paris, Cerf, 1967, pp. 65-84.

« Pierre dans le judéo-christianisme hétérodoxe », *San Pietro.* Atti della XIX settimana bilica. Brescia, Paideia, 1967, pp. 443-458.

« Les tuniques de peau chez Grégoire de Nysse », *Glaube, Geist, Geschichte.* Festschrift für Ernst Benz. Leyde, 1967, pp. 355-367.

« La typologie biblique de Grégoire de Nysse », *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 38 (1967) 185-196.

« Une vision nouvelle des origines chrétiennes : le judéo-christianisme », *Études* 327 (1967) 595-608.

1968

« Bulletin d'histoire des origines chrétiennes », *Recherches de Science Religieuse* 56 (1968) 110-169.

La Catéchèse aux premiers siècles. Cours du R.P. Jean Daniélou rédigé par Régine du Charlat. Paris, Fayard, 1968, 270 p.

« Chrismation prébaptismale et divinité de l'Esprit chez Grégoire de Nysse », *Recherches de Science Religieuse* 56 (1968) 177-198.

Compte rendu : *Signum Crucis*, par E. Dinkler. Tübingen, 1967, *Erasmus* 20 (1968) 134-136,

« Exodus », *Reallexikon für Antike und Christentum.* Stuttgart, Hiersemann, 1968, v. 7, col. 22-44.

« Fels », *Reallexikon für Antike und Christentum.* Stuttgart, Hiersemann, 1968, v. 7, col. 723-732.

« Feuersäule », *Reallexikon für Antike und Christentum.* Stuttgart, Hiersemann, 1968, v. 7, col. 786-790.

« Hilaire de Poitiers, évêque et docteur », *Nouvelle Revue Théologique* 90 (1968) 531-541.

« Hilaire et ses sources juives », *Hilaire de Poitiers (368-1968).* Actes du Colloque de Poitiers, 29 septembre-3 octobre 1968. Paris, *Études Augustiniennes*, 1968, pp. 143-147.

« Judaeo-Christianity », *Sacramentum Mundi.* Montreal, Palm Publishers, 1968, v. 3, pp. 210-213.

« A New Vision of Christian Origins : Judaeo-Christianity », *Cross Currents* 18 (1968) 163-173.

1969

« Christianity as a Jewish Sect », *The Crucible of Christianity*. Ed. by Arnold Toynbee, London, Thames and Hudson, 1969, 261-283.

« Humanisme et spiritualité : I. Le Christianisme et le monde gréco-romain », *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*. Paris, Beauchesne, 1969, v. 7, col. 947-959.

« Patristic Literature », *The Pelican Guide for Modern Theology 2 : Historical Theology*. Penguin Books, 1969, 33-127.

« L'origine du mal chez Grégoire de Nysse », *Diakonia Pistos*. Granada, Facultad Teologica de Granada, 1969, pp. 31-44.

1970

« Bulletin d'histoire des origines chrétiennes », *Recherches de Science Religieuse* 58 (1970) 113-154.

« *L'Être et le temps chez Grégoire de Nysse*. Leiden, Brill, 1970, 244 p.

« Grégoire de Nysse et l'origine de la fête de l'Ascension », *Kyriakon*. Festschrift Johannes Quasten. Münster, Aschendorff, 1970.

« La littérature latine avant Tertullien », *Revue des Études Latines* 48 (1970) 357-375.

1971

« L'horizon patristique », *Nouvelles de l'Institut Catholique de Paris*, 1971, n° 2, 3-21.

« Le traité *De Centesima, Sexagesima et Tricesima* et le judéo-christianisme latin avant Tertullien », *Vigiliae Christianae* 25 (1971) 171-180.

1972

« Le Ve Esdras et le judéo-christianisme latin au second siècle », *Ex orbe religionum*. Studie Geo Widengren oblate. Leyde, Brill, 1962-171.

« La tradition selon Clément d'Alexandrie », *Conferenze Patristiche* II *Aspetti delle Tradizione*, en collaboration avec C. Mayer, A. Orbe, M. Simonetti (Studia Ephemeridis « Augustinianum » 10). Roma, Institut Patristique « Augustinianum », 1972, 5-18.

« Recherche et Tradition chez les Pères du IIe et du IIIe siècles » (Discours inaugural du VIe Congrès International d'Études Patristiques, Oxford, sept. 1971), *Nouvelle Revue Théologique* 94 (1972) 449-461.

Sous presse.

La Théologie du judéo-christianisme, trad. ital. constituant une nouvelle édition revue et complétée par rapport à l'édition française.

« Grégoire de Nysse et la métempsychose » (Mél. Florowsky).

« Grégoire de Nysse témoin de l'esprit scientifique » (Mél. Vogt).

Pour paraître.

Les origines du christianisme latin. Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée, III.

« Le *Commodium* et les *Testimonia* » (Mél. Pellegrino).

« Le stoïcisme de Novatien » (Mél. Waszink).

« Plotin et le Zostrianos découvert à Nag Hammadi » (Mél. Puech).

« Grégoire de Nysse est-il philosophe ? » (Actes du Colloque de Münster, 18-22 sept. 1972).

LA COMPOSITION, L'IMPRESSION ET LA RELIURE DE CE LIVRE
ONT ÉTÉ EFFECTUÉES PAR FIRMIN-DIDOT S.A.
POUR LE COMPTE DES ÉDITIONS BEAUCHESNE.
ACHEVÉ D'IMPRIMER LE 7 NOVEMBRE 1972